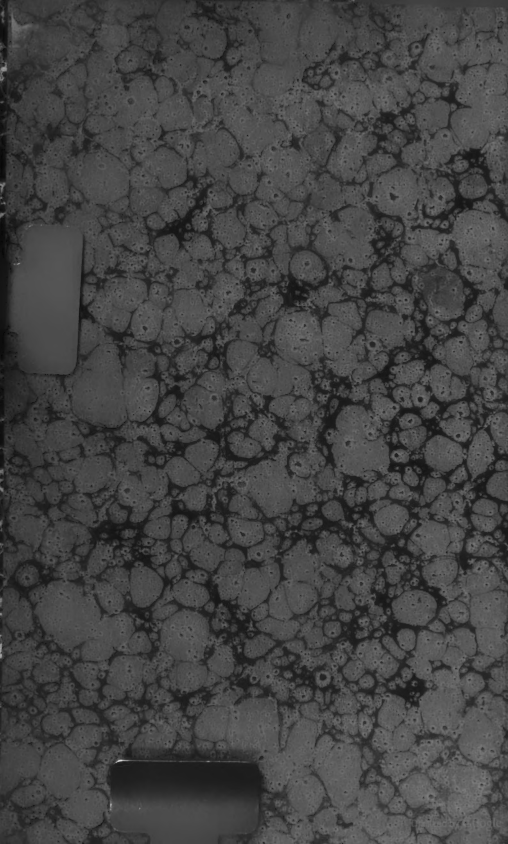
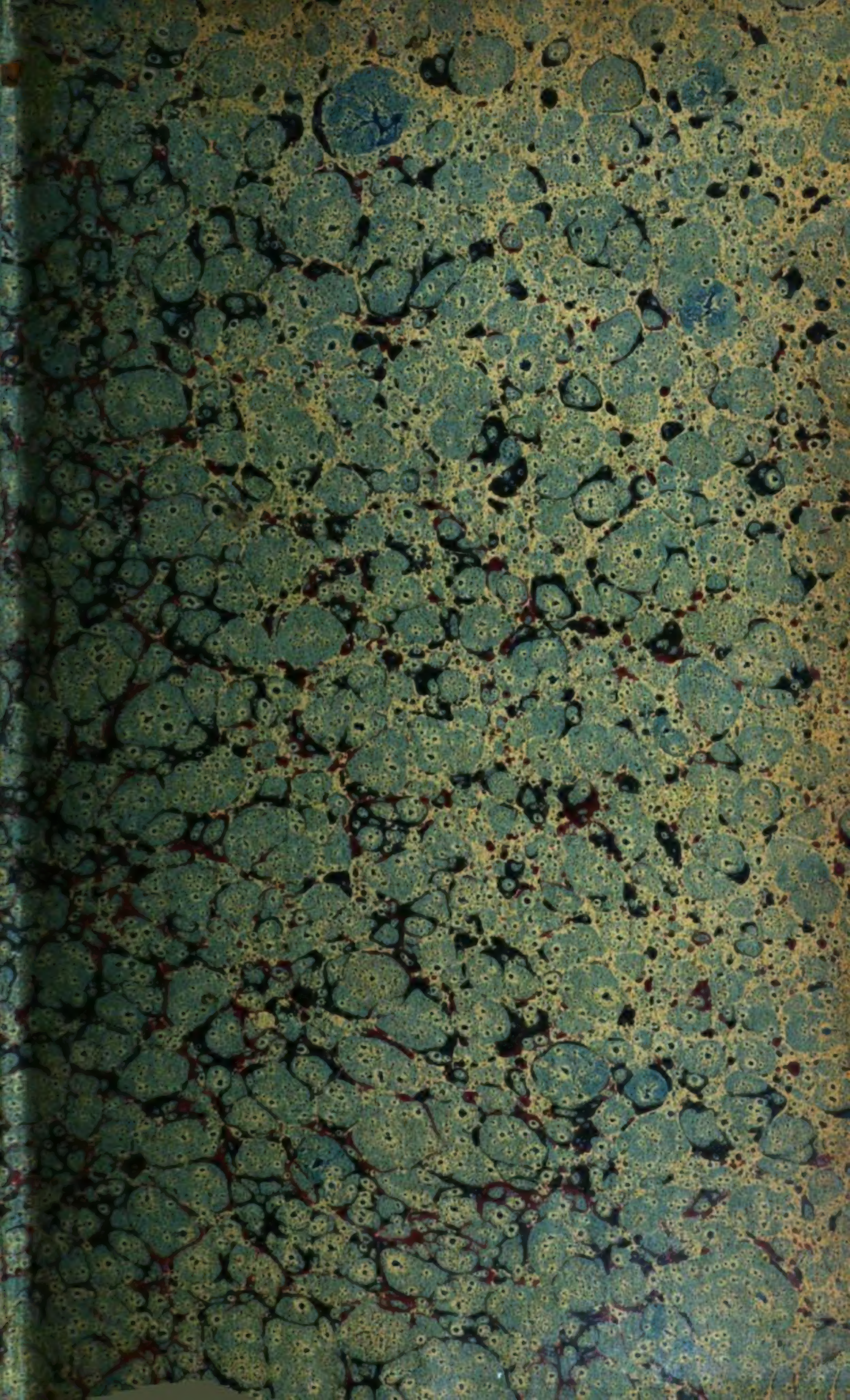
DER KATHOLIK







Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung der
Professoren des Bischöfl. Seminars in Mainz und des Bischöfl. Lyceums
in Eichstätt

herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich

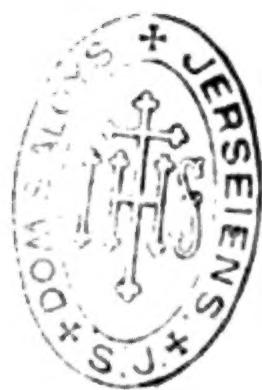
in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

1896. — Sechsundsiebenzigster Jahrgang. — I.

Dritte Folge. — XIII. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1896.



Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Dr. Albert Stöckl.

Im October des Jahres 1838 hatte der damalige Bischof von Eichstätt, Karl August Graf von Reisach, das erste Knabenseminar in Deutschland eröffnet, welches, soweit es die Verhältnisse zuließen, nach den Normen des Concils von Trient (Sess. XXIII, cap. 18 de Ref.) eingerichtet war. Gott gab diesem ganz und gar aus dem Geiste der Kirche hervorgegangenen Unternehmen unverkennbar seinen Segen. Dieser gab sich vorzüglich kund in der Wahl des ersten Vorstandes, des als Dompropst in Eichstätt im Jahre 1869 verstorbenen Regens Dr. Jos. Ernst, welcher es 24 Jahre geleitet und die erfreulichsten Früchte seiner Erziehungs- und Lehrthätigkeit erzielt hatte. Der begabteste unter den Zöglingen, welche die göttliche Vorsehung gleich nach Errichtung des Seminars ihm anvertraut hatte, war ein 16jähriger Student, Sohn einer unbemittelten Lehrersfamilie im Pfarrdorfe Möhre bei Treuchtlingen, Albert Stöckl, geboren am 15. März 1823. Mit Beginn des zweiten Semesters des Jahres 1838/39 erhielt er als Schüler der vierten Lateinschule am damaligen Progymnasium in Eichstätt einen Freiplatz im Seminar, der Zahl nach der einundzwanzigste, welchem die Aufnahme in dasselbe gewährt wurde. Sein Bruder Julius wurde einige Jahre später gleichfalls der Studienlaufbahn zugeführt; er trat aber nicht in das Seminar seiner Mutterdiöcese ein, sondern erhielt, nachdem er seine ersten Studien in Eichstätt gemacht hatte, die Aufnahme in die Erzdiöcese München. Vor wenigen Jahren starb er als Pfarrer in Pieding bei Reichenhall.

Stöckl war bald die Seele der vorerst noch kleinen Communität, blieb es aber auch, als sie größer wurde, bis zu seinem Austritte aus dem Seminar. Er überragte alle seine Mitseminaristen an geistiger Begabung und an Erfolgen der Studien, und in den

57 Jahren seit Errichtung der ersten Klasse des Gymnasiums in Eichstätt besuchte kein Studirender von gleicher Auszeichnung die Schulen dieser Unterrichtsanstalt. Er behauptete den ersten Platz in allen Klassen, und da in jener Zeit sowohl die Schüler, welche in der Gesammtlocation die ersteren Plätze erwarben, als auch jene, die in einzelnen Fächern den ersten Platz einnahmen, beim Jahresschlusse in öffentlicher feierlicher Versammlung mit Preisebüchern in Prachtbänden belohnt wurden, vereinigten sich in jedem Jahre neben dem ersten allgemeinen Fortgangspreise auch fast alle Specialprämien in seinen Händen. Sicherte ihm schon dieser Vorrang des Talentes und des Wissens großen Einfluß auf seine Mitzöglinge, so wurde dieser noch gesteigert durch die edlen Eigenschaften seines Charakters, die schon damals an ihm hervortraten und ihm die Liebe aller, sowie auch das Vertrauen seiner Vorgesetzten gewannen. Er ließ andere nie sein geistiges Uebergewicht fühlen, gleichwie ihm in seiner späteren glänzenden Wirksamkeit als Gelehrter nichts ferner lag, als jeder Wissensstolz und jedes Prunken mit Gelehrsamkeit. Auf dem Grunde kindlich einfältigen Glaubens, tiefer Frömmigkeit und Gottesfurcht und goldreiner Tugend concentrirte sich all sein Geistesleben in dem Streben, Gott getreu zu dienen und seinen Genossen zu nützen. Mochte die in ihm und aus ihm wirkende Kraft sich auch zu wenig Sorge gemacht haben um die äußeren Formen, es fühlte sich doch niemand durch ihn verletzt. Man mußte immer die Noblesse seiner Gesinnung, die ihm eigene Selbstlosigkeit und die Geradheit und Ehrlichkeit seines ganzen Wesens anerkennen.

So konnte es nicht fehlen, daß er tonangebend wurde unter den Seminaristen, aber gewiß nur zu ihrem Vortheile. Er erfaßte die Intentionen und den Geist, nach welchem Vater Regens seine Kinder erziehen wollte, und ging in seine Ideen ein, zu deren Realisirung nach den Kräften eines Gymnasiasten beizutragen er sich redlich angelegen sein ließ; sah er doch ihn sein ganzes Leben lang als seinen zweiten Vater an. Kam er in späteren Jahren als Professor zu Münster nach Eichstätt, so war ihm stets in der Dompropstei ein Zimmer bereitet. Einen Beweis inniger Anhänglichkeit an ihn gab Stöckl nach dessen Tod im Jahre 1869 durch die Besprechung seiner hervorragenden Begabung und Verdienste als Pädagog im „Katholik" (II, 577). Der Anregung seines ge-

liebten Regens folgend, veranlaßte er im Jahre 1841 die Zöglinge der Gymnasialklassen, einen der Tugend und Wissenschaft dienenden Verein unter dem Namen „Aloisianische Akademie" unter sich zu gründen, die heute noch ein kostbares Moment des Eichstätter Seminarlebens bildet. Ihre Mitglieder üben sich in freigewählten literarischen Arbeiten in Poesie und Prosa, aus welchen eine Auswahl getroffen wird zum mündlichen Vortrage in periodischen Conferenzen und bei festlichen declamatorisch-musikalischen Productionen während des Jahres. Indem deren Themate zumeist dem Gebiete der Religion oder der Geschichte des Reiches Gottes entnommen sind, wecken sie in den jugendlichen Geistern und Herzen ideales Streben und bewirken anhaltende Begeisterung für den heiligen Beruf und seine erhabenen Ziele.

An Georg Suttner, im Jahre 1888 als Dompropst in Eichstätt gestorben, welcher in der Studienzeit ein Jahr ihm nachstand, hatte Stöckl außer einigen anderen eifrigen Mitgliedern einen äußerst begabten Mitarbeiter in Pflege der Akademie, und sie schlug tiefe Wurzeln in der Familie des hl. Willibald. Als die Akademiker mit der Zeit in das Lyceum übergetreten waren, folgten sie daher freudig der Einladung Stöckl's und Suttner's, nun als Clerikalalumnen einen höheren Bund unter dem Namen „St. Thomas-Akademie" zur gemeinsamen Förderung des philosophischen und theologischen Studiums unter sich zu schließen. Auch dieser erfreut sich noch eines segenbringenden Fortbestandes im Seminar.

Ein wichtiges Kapitel in der Seminarleitung bilden die Recreationen. Vater Regens Ernst fand auch hinsichtlich dieser bei Stöckl das rechte Verständniß für seine Anschauungen. Er war immer heiter und gerne dabei, wo man in Ehren fröhlich war, hatte aber auch das Geschick, Unterhaltungen zu arrangiren, für welche sich alle interessirten und an welchen alle in irgend einer Weise Antheil nehmen konnten. Darum gesellten sich um Stöckl alle, die frisches gesundes Blut, lebhaftes Naturell und gesunden Witz hatten, worunter vorzüglich zu nennen ist der als eifriger Missionär der Congregation der Redemptoristen vor wenigen Jahren in Eggenburg in Oesterreich gestorbene Zögling Baron Willi. Sie wußten immer wieder neue allgemeine Spiele und Unterhaltungen ausfindig zu machen zur Pflege jugendlichen

Frohsinnes und Fernehaltung des in Instituten so schädlichen Partikularismus. Es war dies um so zweckmäßiger, als die Zöglinge alle Ferien gemeinsam im Seminar — die Herbstferien auf Schloß Hirschberg — hinzubringen hatten. Das Hauptwerk dieser Liebesthätigkeit Stöckl's und Willi's für ihre Mitbrüder war die Gründung des Seminartheaters, dessen wohlthuende Einwirkung auf Ermuthigung zum öffentlichen Auftreten, Ausbildung des mündlichen Vortrages u. s. w. die Zöglinge heute noch an sich erfahren.

Was aber dem gesammten Thun und Streben des rastlos thätigen Jünglings Norm und Richtung gab, war seine freudige Entschiedenheit, Priester zu werden. Ueberall gab sich an ihm begeisterte Hingebung an die heilige Kirche kund; seine größte Freude war die heilige Liturgie. Schon frühzeitig war ihm das liebste Gebet der Anschluß an den Priester beim hl. Opfer, und da er kein Missale Romanum kaufen konnte, verwendete er sehr ökonomisch alle die kurzen Zeiten, die er zwischen den einzelnen Uebungen der Tagesordnung gewinnen konnte, und einen Theil der Ferien dazu, das ganze Missale abzuschreiben; und als nach Vollendung dieser gewiß nicht geringen Arbeit ein großer Theil des Manuscriptes verunglückte, ging er unverdrossen daran, ihn nochmal zu schreiben. Die kräftige himmlische Nahrung, welche das Missale, das Officium Marianum und Thomas von Kempen enthalten, hatte für ihn besondere Anziehungskraft.

Ende des Schuljahres 1842/43 war Stöckl der erste Absolvent des nun zu seiner Vollendung gediehenen kgl. Gymnasiums in Eichstätt; er hatte sich die Note der „Auszeichnung" erworben. Mit einem reichen Fond an Wissen und mit den edelsten Dispositionen für den priesterlichen Beruf begann er am 27. November 1843 als erster Candidat des an diesem Tage eröffneten neuerrichteten bischöfl. Lyceums das akademische Studium unter dem Professor Dr. Ignaz Senestrey, dem nunmehrigen hochwürdigsten Herrn Bischofe von Regensburg. In den Schätzen der Wissenschaft, welche sich ihm jetzt darboten, hatte er das Object gefunden, dem von nun an seine eminente Kraft und Lust geistigen Schaffens geweiht war. Zwei Jahre widmete er dem Studium der allgemeinen Wissenschaften mit glänzendem Erfolge, obgleich er während des größten Theiles des einen Jahres nebenbei noch die Stelle eines

Studienlehrers provisorisch zu versehen hatte. Die darauf folgenden drei Jahre oblag er mit so rastlosem Eifer den theologischen Studien, daß er noch vor seiner Priesterweihe mit der ersten Frucht seines Fleißes an die Oeffentlichkeit treten konnte; es war dies die mit hoher Anerkennung aufgenommene und im Verlage von Manz in Regensburg erschienene Bearbeitung der Preisfrage der Universität München über die „Liturgie der alttestamentlichen Opfer". Preisgekrönt wurde der Candidat des Georgianums Valentin Thalhofer.

Am 22. April 1848 zum Priester geweiht, erhielt er zunächst die Mission in die Seelsorge, und zwar als Cooperator an der sehr frequenten Wallfahrt in Wemding in Schwaben. Dort wirkte er seeleneifrig anderthalb Jahre. Der Seelsorge entsagte er auch in Zukunft niemals ganz. Er nahm immer gerne die ihm sich darbietende Gelegenheit wahr, im Beichtstuhle und auf der Kanzel den unsterblichen Seelen zu dienen. Aber das philosophische Studium konnte er auch während seiner Seelsorgsthätigkeit nicht vermissen. Als Wallfahrtspriester docirte er den »fratres clerici« des Kapuzinerklosters in Wemding Philosophie.

Am 18. October 1850 wurde er von Bischof Georg von Oettl mit dem inzwischen vacant gewordenen Lehramte der theoretischen Philosophie betraut und damit in die von der göttlichen Vorsehung ihm bestimmte besondere Lebensaufgabe eingewiesen. Er erhielt Wohnung und freie Station im Seminar und konnte ganz zurückgezogen von der Welt vollkommen unbehindert der Wissenschaft leben. Zunächst lag ihm daran, in der Geschichte der Philosophie sich möglichst zu orientiren, einem Gebiete, welches bis dahin von katholischen Gelehrten fast gar nicht cultivirt wurde. Als Mittelpunkt, von welchem aus er glaubte am besten dasselbe überschauen und zur klaren Kenntniß anderer bringen zu können, wählte er die Anschauungen der verschiedenen Lehrsysteme von Ursprung, Wesen, Bestimmung des Menschen und seiner Stellung zu allen Reichen und Ordnungen außer ihm. Und so entstand sein erstes wissenschaftliches Werk aus der Zeit seiner Lehrthätigkeit „Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte im Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie" in zwei Bänden. Würzburg 1858 und 1859. Es gestaltete sich zu einer ziemlich vollständigen Geschichte

der Philosophie des Alterthums und der patristischen Zeit und wurde in den Kreisen der Gelehrten sehr günstig beurtheilt. Doch war Stöckl damals noch nicht zur klaren Auffassung der Erkenntnißlehre des hl. Thomas vollkommen durchgedrungen, die er später in so hohem Grade sich aneignete und siegreich vertheidigte. Die in jener Zeit hochgehende Günther'sche Bewegung machte das Werk besonders zeitgemäß, und war mit ein Motiv für den Verfasser, die anthropologische Frage geschichtlich zu behandeln.

Inzwischen wurden die damaligen Verhältnisse des Lyceums und eingetretene Veränderungen in dessen Lehrkörper Ursache, daß er 1857 in die theologische Section übersetzt und ihm das Lehrfach der Exegese und hebräischen Sprache übertragen wurde; den Katheder der Philosophie erhielt Dr. Morgott. Das Jahr 1861 brachte uns aus seiner Feder eine neue Bearbeitung seiner Erstlingsschrift über die alttestamentlichen Opfer unter Erweiterung zu einer ausführlichen Abhandlung über Wesen und Geschichte des Opfers überhaupt. Im nämlichen Jahre wurde er zur Anerkennung seiner Verdienste zum bischöfl. Geistlichen Rathe ernannt.

Im Jahre 1862 war in Münster der ausgezeichnete Professor der Philosophie Dr. Clemens gestorben. Dieser war auf Stöckl sowohl durch seine größeren Publicationen, als durch seine für den „Katholik" geschriebenen vortrefflichen philosophischen Artikel aufmerksam gemacht worden und gab seinen Freunden den Rath, im Falle seines Todes ihn als seinen Nachfolger vorzuschlagen. Und so kam es, daß er einen ehrenvollen Ruf an die philosophisch-theologische Akademie Münster als Professor der Philosophie erhielt, welchen abzulehnen ihm die Ehre unserer Anstalt nicht erlaubte. Im October 1862 verließ er mit schmerzerfülltem Herzen das Seminar und die bischöfliche akademische Lehranstalt in Eichstätt, das Liebste, was er auf Erden nach seinem Elternhause kannte. In Münster las er zehn Jahre hindurch immer vor einer großen Zahl von Hörern die verschiedenen Fächer der Philosophie und Pädagogik. Alle, die seine Collegien frequentirten, waren ihm wegen seiner klaren Darstellungsweise und vorzüglichen Lehrgabe, sowie auch wegen seines leutseligen und theilnehmenden Verhaltens gegen sie sehr zugethan, und die noch am Leben sind, bewahren ihm bis zur Stunde ein dankbares Andenken. Während seines dortigen Wirkens übergab er (1864—66) seine dreibändige Ge-

schichte der Philosophie des Mittelalters, eine Frucht immensen Fleißes, welche allein genügen würde, ihm für alle Zukunft eine Ehrenstelle unter den katholischen Gelehrten zu sichern, der Oeffentlichkeit. Bald darauf (1868) begann er die Herausgabe seiner philosophischen Lehrbücher mit seinem großen „Lehrbuche der Philosophie", welches im Jahre 1892 die siebente Auflage in drei Bänden erlebte und in die ungarische und englische Sprache übersetzt wurde. Zum Ausdrucke seiner Pietät gegen den hl. Vater und um den Segen des Stellvertreters Christi zu seiner Berufsthätigkeit zu erflehen, brachte er seine bis dahin edirten Bücher ehrerbietigst Papst Pius IX. dar und erhielt von ihm ein überaus väterliches und ermunterndes, eigenhändig unterzeichnetes Breve unter Ertheilung seines hohenpriesterlichen Segens, datirt vom 12. Octbr. 1869. In seiner Bescheidenheit hielt er dasselbe stets geheim.

Seine hervorragende Wirksamkeit in Münster erwarb ihm auch so großes allgemeines Vertrauen in kirchlichen Kreisen, daß ein hochwürdigstes Domcapitel bei Sedisvacanz ihn für die Wahl zum Bischofe in Aussicht nahm. Er lehnte aber ebenso entschieden als dankbar ab.

Das Infallibilitätsdogma fand auch in Münster erbitterte Gegner. Stöckl glaubte sich verpflichtet als Priester und öffentlicher Lehrer, für die katholische Glaubenslehre mit Mannesmuth einzustehen, hielt sich aber in seiner zu diesem Zwecke verfaßten Schrift „Die Infallibilität des Papstes" ferne von jedem persönlichen Angriffe. Collegen von ihm dagegen erwiederten ihm mit der Schmähschrift „A Stöckl für die Infallibilisten". Der ruhige, friedliebende Mann, der den Verunglimpfungen der geoffenbarten Wahrheit gegenüber nicht schweigen durfte, auf die von den Gegnern beliebte Kampfesweise aber sich nicht einlassen wollte, zog es vor, in die Mutterdiöcese zurückzukehren und erbat sich lieber vom Bischofe der Diöcese Eichstätt, aus deren Verband er ja nicht ausgeschieden war, die einfache Landpfarrei Gimpertshausen im Jahre 1870, als daß er unter den an der Akademie sich immer uncollegialer gestaltenden Verhältnissen in Münster geblieben wäre. Die göttliche Vorsehung fügte es, daß schon im Jahre 1871 das Eichstätter Domcapitel einen Canonikus zu wählen hatte und alle Wahlstimmen vereinigten sich auf den gelehrten Landpfarrer. Bald nach seiner im März des folgenden Jahres

erfolgten Installation ernannte ihn der hochwürdigste Bischof **Franz Leopold Freiherr von Leonrod** zum Professor der praktischen Philosophie und Pädagogik an seinem Lyceum, dessen Zierde nun unser treuer Freund und College für weitere 24 Jahre sein sollte. Seine Parochianen, mit welchen der herablassende, wohlwollende Pfarrherr ungeachtet seiner hohen Wissenschaft gar bald enge verwachsen war, sahen ihn zu ihrem größten Leidwesen so frühe schon scheiden.

In seiner wohnlichen Domherrncurie an den Anlagen des Residenzplatzes, mitten unter Jugendfreunden, fühlte er sich sogleich heimisch, stellte sich in seinem Studirzimmer par terre seinen einfachen Arbeitstisch in eine Ecke an's Fenster, das den Ausblick in ein nettes Gärtchen am Hause bietet, und bei den wenigen ihm bestimmten Collegstunden konnte er nun 24 Jahre lang nach Herzenslust »tamquam imbres mittere eloquia sapientiae suae«. Buch für Buch zog aus seiner Einsamkeit zu Nutz und Frommen der Lehrer und Hörer und auch der gebildeten Laien in die Welt hinaus. Es seien nur genannt seine Lehrbücher der Religionsphilosophie (2. Aufl. 78), der Aesthetik (3. Aufl. 89), der Geschichte der Philosophie (3. Aufl. in 2 Bden. 88), der Pädagogik (2. Aufl. 80), das er in kindlicher, ihn hoch ehrender Pietät „seinem lieben Vater Michael Stöckl, 53 Jahre lang in der Gemeinde Möhre wirkenden Lehrer“ widmete, der Geschichte der Pädagogik (1876), sodann „Das Christenthum und die großen Fragen der Gegenwart“ (3 Bde. 1879—80), „Geschichte der neueren Philosophie“ (1883), „Geschichte der Philosophie zur Zeit der Kirchenväter“ (1891), „Grundzüge der Philosophie“ (1892), ein Compendium seines Lehrbuches der Philosophie, „Lehrbuch der Apologetik“ (1895). Nimmt man dazu die große Zahl kleinerer Schriften, die aber größtentheils von wissenschaftlichem Werthe sind, die Menge von äußerst gediegenen Artikeln, die er für den „Katholik“ und andere theologische, philosophische und pädagogische Zeitschriften, für das Herder'sche Kirchenlexikon, das Staatslexikon der Görresgesellschaft u. s. w. lieferte, so wird man staunen über die gewaltige Arbeitskraft unseres Altmeisters der Philosophie.

Doch nicht seine geistige Productivität nur sichert ihm einen hohen Ruhm in der Geschichte der Wissenschaft, sondern mehr noch die eminente Bedeutung seiner literarischen Thätigkeit für unsere

Zeit. Kaum ein anderer Gelehrter hat so viel und mit gleichem Erfolge wie Stöckl gearbeitet an der Restauration der katholischen Wissenschaft auf Grundlage der alten, für alle Zeiten von Gott gesendeten Lehrer. Ein glänzendes Zeugniß in dieser Beziehung hat ihm der große gelehrte Cardinal Manning ausgestellt (siehe Dezemberheft des „Katholik“). Vorzüglich aber hat der hl. Vater Papst Leo XIII. selbst dies anerkannt, indem er ihn zugleich mit seinem sehr verdienten Collegen Dr. Morgott in die neugegründete Akademie des hl. Thomas von Aquin in Rom als ordentliches Mitglied aufgenommen hat. Auch die philosophisch-medicinische Akademie in Rom nahm ihn unter ihre Mitglieder auf; die philosophisch-theologische Akademie des hl. Thomas in Neapel ernannte ihn zu ihrem Ehrenmitgliede.

Stöckl, der Mann der Wissenschaft, war indessen nicht ein Gelehrter, der, versenkt in seine Folianten, von der Welt nichts sieht und weiß. Er verfolgte vielmehr mit Aufmerksamkeit die weltbewegenden und miteinander ringenden Bestrebungen auf geistigem und socialem Gebiete. Und stets sprach auch er zur rechten Zeit in seinen Schriften ein rechtes und gewichtiges Wort zur Klärung und Belehrung der Geister, Widerlegung der Irrthümer und zur Bahnbrechung für das Licht aus den heiligen Höhen, auf welchen die von Gott gesendete unfehlbare Lehrerin der Wahrheit thront, die katholische Kirche. Es sei erinnert an seine Monographien über Materialismus (1877), über „modernen Religionsunterricht an den deutschen Gymnasien“ (1881) und an seine Antheilnahme an den Debatten der Neuzeit über die Katechismusfrage, an seine Schrift „Das Christenthum und die modernen Irrthümer“ (1886), an seine Artikel im „Katholik“ über die Schule (1890), die sog. Welträthsel (1891), Religion und Wissenschaft (1892), den modernen Liberalismus (1893), die Herbart'sche Pädagogik (1894), den Socialismus (1895) u. s. w.

In seiner nächsten Umgebung griff er thatkräftig ein in den Kampf der Zeit. Als er in das Eichstätter Domcapitel eintrat, hatte eben in dieser Stadt der Aufschwung des katholischen Lebens auch in politischen und socialen Verhältnissen begonnen. Eine katholische Zeitung wurde dem liberalen Blatte gegenüber in's Leben gerufen, ein katholisches Casino und ein katholischer Gesellenverein hatten sich gebildet als Kern, um welchen sich die guten Elemente der katholischen Bürger

und Arbeiter allmälig sammelten. Stöckl ließ sich die Sicherung der Existenz der Zeitung und ihre Hebung angelegen sein durch zeitgemäße Artikel aus seiner Feder und bedeutende materielle Subvention. Den Vereinen trat er als Ehrenmitglied bei, nahm regen Antheil an ihren Versammlungen und hielt häufig sehr wirksame Vorträge. Es kamen die Wahlen zum Reichstage und Landtage und die Gemeindewahlen. Stöckl wurde die Seele der Agitation im katholischen Lager, und wo überhaupt ein Sieg möglich war, erkämpften ihn die Katholiken unter seiner Führung. Mit bewunderungswürdiger Ruhe trat er gegen die animosen Angriffe der Gegner auf den Kampfplatz und handhabte das unwiderstehliche Schwert seiner scharfen Logik. Die lange Zeit von dreizehn Jahren ertrug er alle die Mühen, Unbilden, geistigen und materiellen Opfer, welche für einen Führer im Kampfe gegen den Liberalismus stets unabwendbar sind. Er nahm sogar für eine Periode das Mandat des Eichstätter Wahlkreises zum Reichstage an. Wer Stöckl näher stand, konnte beurtheilen, welch' ein Opfer in jeder Beziehung dies dem guten Herrn war.

Die kräftige Gesundheit, deren sich Stöckl jederzeit erfreut hatte, ließ erhoffen, daß ihm noch viele Jahre fruchtreichen Arbeitens und Kampfes für Religion, Wahrheit, Recht und Freiheit beschieden seien. Doch bald nach Vollendung seines siebenzigsten Lebensjahres machte sich eine allmälige Abnahme seiner körperlichen Kräfte bemerkbar, während seine Geistesfrische sich stets gleich blieb. Der Winter 1894/95 brachte ihm eine langwierige und schwere Krankheit, von welcher er sich aber bis Beginn des letzten Sommersemesters so weit erholt hatte, daß er seine Vorlesungen wieder aufnehmen konnte. Wie schon seit einer längeren Reihe von Jahren, nahm er mit Ende Juli im ehemaligen Benedictinerkloster Plankstetten Landaufenthalt für die Herbstferien, welcher seiner Gesundheit gut zu statten zu kommen schien. Er hatte sein letztes Werk, sein überaus zeitgemäßes Lehrbuch der Apologetik, die Krone seines nun vollendeten philosophischen Cursus, zum Abschlusse bringen können und arbeitete ebenso unermüdet fort, wie immer. Wir gaben uns deßhalb der Hoffnung hin, jede Gefahr für das kostbare Leben sei überwunden. Allein sein in Mitte der Ferien an den hochwürdigsten Bischof gerichtetes Gesuch, ihn von seinem Lehramte zu entbinden, befremdete uns, und nach seiner Rückkehr aus den

Ferien machten sich bald Anzeichen bemerklich, daß das alte Uebel nicht beseitigt sei. Vom 3. November an konnte er nicht mehr celebriren. Eine katarrhalische Affection nahm einen sehr bedenklichen Charakter an und am 12. November ließ ihn eine bedeutende Entkräftung das Schlimmste befürchten. Seine zeitlichen Angelegenheiten hatte er bereits in ächt priesterlicher Weise geordnet. Das Seminar, welches ihn erzogen hatte und welchem er alles verdanken zu müssen glaubte, was er Gutes hatte, ernannte er zum Universalerben seines beträchtlichen Nachlasses mit der Bestimmung, daß zu den zwei bereits von ihm gestifteten Freiplätzen noch drei neue gestiftet werden[1]). Andere causae piae bedachte er mit Legaten. Er konnte daher in voller Ruhe sich auf den Uebergang in die Ewigkeit vorbereiten. Er empfing mit vollstem Seelenfrieden die heiligen Sterbsacramente und verharrte in stiller Vereinigung mit Gott bis zu seinem letzten Athemzuge. Am 15. November holte ihn sein großer Namenspatron, St. Albertus, dessen Fest um diese Zeit begangen wird, heim zum beseligenden Schauen der ewigen Wahrheit, welche er wie ein Kind geliebt, mit voller Manneskraft vertheidigt, mit seltener Klarheit und Gründlichkeit gelehrt, als tief frommer und edler Priester angebetet hat. Eine unübersehbare Menge Leidtragender, darunter eine große Schaar aus der Ferne herbeigeeilter Priester, meistentheils ehemals seine Schüler, begleiteten seine irdische Hülle zur letzten Ruhestätte. »In pace locus ejus;« »non recedet memoria ejus.«

Eichstätt. Dr. Bruner.

1) Am 25. November 1895 hat der Hochwürdigste Herr Bischof von Eichstätt ein eigenes Hirtenschreiben erlassen, um das Andenken dieses Mannes zu feiern, welcher sich „unter den katholischen Gelehrten der Jetztzeit eine ähnliche Stellung eroberte, wie er sie einst als Knabe im Seminar unter Seinesgleichen eingenommen hat", und „bis zu seinem Tode allen Diöcesanen als Vorbild der Liebe und Begeisterung für Unser Seminar voranleuchtete".



II.

Die kirchlichen Bruderschaften und die protestantische Polemik.

(Von Dr. Adolph Franz.)

In dem jüngst erschienenen Buche: „Geschichte der sittlich-religiösen und socialen Entwickelung Deutschlands in den letzten 35 Jahren[1]),“ läßt der Herausgeber die Arbeiten und Werke der „inneren Mission“ Revue passiren. Er darf mit Recht seiner Befriedigung über das Wachsen und Gedeihen der Unternehmungen der Mission Ausdruck geben. In der That ist auf protestantischer Seite viel und rührig gearbeitet worden, um der materiellen und geistigen Noth der Glaubensgenossen zu steuern und den religiösen Sinn des protestantischen Volkes zu beleben. Man muß das neidlos anerkennen, auch wenn man mit der Methode und dem propagandistischen Charakter mancher Institutionen nicht einverstanden sein kann. Da treten uns — abgesehen von den Bibel- und Tractätlein-Gesellschaften — Sonntagsschulen, Jünglings-, Gesellen-, Arbeitervereine, Vereine für junge Kaufleute und für junge Männer, Mägdeherbergen und Schulen, Arbeiterinnen-Hospize, Jungfrauenvereine, Vereine der Freundinnen, Waisen- und Rettungshäuser, Säuferasyle, Kranken- und Siechenhäuser u. s. w. in langer Reihe entgegen und legen Zeugniß ab von ernster, eifriger Arbeit. Für Bayern hat vor kurzem der vielerfahrene Kapuziner P. Cyprian den Nachweis geliefert, daß die „innere Mission“ eine Thätigkeit entfalte, mit der sich die katholische Welt auf dem gleichen Gebiete nicht messen könne[2]). Ob es jener Thätigkeit oder anderen Verhältnissen zuzuschreiben ist, daß in Bayern die protestantische Be-

---

1) Zusammenhängende Einzelbilder von verschiedenen Verfassern. Herausgegeben von Lic. L. Weber. Gütersloh, Bertelsmann 1895. S. 477 ff.

2) Die innere Mission der Protestanten in Bayern. München-Passau 1895.

völkerung unverhältnißmäßig zunimmt, lassen wir dahingestellt. Es genügt uns, auf die Thatsache einer weitverzweigten, intensiven protestantischen Arbeit in Lehre, Erziehung, Bewahrung und Pflege hingewiesen zu haben. Wir erkennen unter der oben bezeichneten Reserve den Eifer an und hüten uns, die Gesinnungen und religiösen Motive der Freunde der „innern Mission" anzugreifen oder vielleicht den Widerspruch zu betonen, in welchen die opferwilligen Förderer der „guten Werke" mit der streng lutherischen Dogmatik gerathen. Wir fordern aber auch das Gleiche. Wir haben nichts dagegen, wenn die protestantische Publicistik die Arbeiten der katholischen Missionäre, Vereine, Bruderschaften, Congregationen, Klöster, Anstalten u. s. w. aufmerksam verfolgt, und freuen uns, wenn protestantischerseits — wie es vielfach schon geschehen ist — katholische Werke nachgeahmt werden; aber wir protestiren gegen jede Entstellung unserer Grundsätze und unserer kirchlichen Einrichtungen und bedauern, wenn wissenschaftlich gebildete Leute sich dazu hergeben, den Hetzrednern des evangelischen Bundes schlimm zugerichtetes Material zur Verunglimpfung katholischer Institutionen zu liefern.

Einen solchen Mißgriff — um nicht mehr zu sagen — hat jüngst der ordentliche Professor der Kirchengeschichte in Erlangen, Herr Dr. Th. Kolde, in dem Schriftchen: „Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholicismus. Eine zeitgeschichtliche Studie"[1]), verübt. Derselbe, bekannt auch als Lutherforscher, hat im Februar d. J. einen Vortrag über dasselbe Thema gehalten und die Erwägung, „wie unbekannt gewisse, das heutige religiöse Leben im Katholicismus bestimmende und seine politische Macht erklärende Bewegungen und Einrichtungen geblieben sind, obwohl sie keineswegs verborgen gehalten", bestimmte ihn, den Vortrag zu erweitern und dem Publikum zugänglich zu machen. Herr Kolde will nur referiren, nicht polemisiren. Wie er das versteht, wird sich zeigen. „Der Protestant," hofft er, „wird wissen, was er davon zu halten hat, aber ich gebe mich auch der Hoffnung hin, daß mancher ernste, fromme Katholik, dem etwa diese Blätter in die Hände fallen, und der vielleicht, wenn er auch das Einzelne kennt, daraufhin zum ersten Mal diese Dinge

1) Erlangen, Junge 1895. 48 S.

im Zusammenhange betrachtet, sich darüber klar werden wird, wohin die Entwickelung geht." Resignirt fügt er aber hinzu: „Helfen wird das freilich nicht, sie ist schwerlich mehr zu hemmen." Gewiß nicht; am wenigsten durch die Beredsamkeit des Herrn Kolde.

Katholische Institutionen finden erfahrungsmäßig um so schärfere Anfeindungen, je segensreicher sie wirken und je beliebter sie unter den Katholiken sind. Das trifft auch bei den Bruderschaften zu. Sie müssen sich den Spott der Oberflächlichen und die Bekämpfung der Gegner der Kirche gefallen lassen; ihre Mitglieder gelten den Einen als Dummköpfe, den anderen als Heuchler, den Dritten als Fanatiker und wieder anderen als armselige Verführte, die sich willenlos von der Hierarchie leiten lassen. In frischer Erinnerung ist noch, wie die preußische Regierung unter der Leitung des Cultusministers Dr. Falk den Congregationen und frommen Vereinen in den höheren und niederen Schulen den Krieg erklärte. Die Marianischen Congregationen an Gymnasien wurden aufgehoben — bald mußten die Provinzial-Schulcollegien strafend gegen die Schülerverbindungen vorgehen, die nicht bloß den studentischen Comment nachäfften, sondern die gröbsten Excesse verübten. In den Volksschulen verbot man den harmlosen, für die Jugend so tiefe religiöse Anregungen bietenden Kindheit Jesu-Verein — bald aber ertönten die bittersten Klagen über die Rohheit der Gesinnung, die selbst unter der Jugend der Volksschulen eingerissen war. Der segensreiche Bonifatiusverein wurde in höheren und niederen Schulen verboten — damit die Jugend ja nicht lerne, kleine Opfer für ideale Zwecke zu bringen. Diese kurzsichtige und wunderliche Politik, die, wenn ich nicht irre, noch heute fortbesteht, ist der Abneigung gegen die katholischen Bruderschaften und der albernen Furcht vor den geheimen Obern und Leitern derselben erflossen. Gibt es doch auch sog. aufgeklärte Katholiken, die sich dem Einflusse der liberalen, antikatholischen Vorurtheile gegen Bruderschaften und Vereine nicht entziehen können.

Allerdings zählen die Bruderschaften auch Mitglieder, die den guten Ruf ihrer Genossenschaft nicht fördern, nicht, weil sie ein unchristliches, sittenloses Leben führen — das würde ihnen vielleicht eher verziehen werden —, sondern weil sie in mangelndem Verständniß und in beschränkter Auffassung ihrer Pflichten manches

übertreiben, Kleines für die Hauptsache ansehen, das Wichtige hintansetzen und überdies Neigung zu Hochmuth und zur Splitterrichterei verrathen. Solche Leute gibt es überall; sie sind ein Kreuz für die Vorsteher der Bruderschaften; aber es wäre lächerlich, darum den Werth und Segen der frommen Vereine herabzusetzen. Für den unterrichteten Katholiken steht der Nutzen derselben außer Frage, aber auch der Protestant müßte ihn anerkennen, wenn er sich zu einem objectiven Urtheile erheben könnte.

Das vermag Herr Kolde leider nicht. Wie es scheint, kann er sich auch nicht einen Augenblick zu der Ansicht emporschwingen, daß die katholische Kirche sich in ihren Institutionen von dem Bestreben leiten läßt, das Seelenheil der Gläubigen zu fördern. Wenn auch, meint er, gewisse Formen des religiösen Lebens als die officiellen immer dieselben bleiben, „so schafft der Katholicismus bei dem ihm eigenen Anpassungsvermögen an die Neigungen der großen Menge und die Bedürfnisse der Zeit doch immer neue Arten der Devotion, die, wenn sie sich bewähren, d. h. offenbar dazu dienen, die Gläubigen in größere Abhängigkeit von der Kirche und ihren Organen zu bringen[1]), alsbald, wie wenig christlichen Ursprunges sie auch sein mögen, die kirchliche Anerkennung erfahren und nach kurzer Zeit als besonders christlich und heilbringend angepriesen werden“. So verschiebe sich das Bild des religiösen Lebens im Katholicismus fortwährend, indessen stehen doch immer je nach den Zeitumständen gewisse Formen der Devotion im Vordergrunde; heute seien es die kirchlichen Bruderschaften. „In ihnen gipfelt im Zeitalter des Vereinswesens das religiöse Leben des frommen Katholiken und noch mehr: will man die Macht und Geschlossenheit der römischen Kirche, ihre Gewalt über die Gemüther verstehen, will man begreifen, wie es der römischen Hierarchie verhältnißmäßig leicht gelungen, die Massen auch politisch zu lenken, so wird man diese in protestantischen Kreisen trotz ihrer großen Ausdehnung so wenig bekannte Erscheinung vor allen Dingen in Betracht ziehen müssen, und vielleicht würden unsere deutschen Staatsmänner das sonst unlösbare Räthsel des ultramontanen Einflusses auf unser Volk etwas besser verstehen, wenn sie von diesen Dingen, wie von

1) Von mir gesperrt. S. 5.

dem kirchlichen Leben überhaupt eine größere Kenntniß hätten." Herr Kolde spricht an einer andern Stelle mit komischer Emphase die Ueberzeugung aus, „daß der Aufschwung des Ultramontanismus als politischer Macht zum Theil nur dadurch zu erklären ist, daß in diesen außerordentlich entwickelten und organisch gegliederten Bruderschaften eine unbegrenzte Ergebenheit gegen die Kirche herangezogen wird, die kaum merkbar von geschickten Händen auch politisch verwerthet werden kann". Leider kommt diese Entdeckung, auf welche Herr Kolde anscheinend ein großes Gewicht legt, zwanzig Jahre zu spät. Hätte er sie im Jahre 1875 dem Strategen des preußischen Culturkampfes präsentirt, wer kann wissen, ob der Gang der Kirchenpolitik nicht ein anderer geworden wäre. Man vergegenwärtige sich die interessante Jagd auf die verbotenen Vereine und Bruderschaften, die Confiscation von Rosenkränzen, Skapuliren und anderen reichs- und staatsfeindlichen Devotionalien, die Steckbriefe gegen die geheimnißvollen „geschickten Hände", welche Politik ohne die Genehmigung Bismarck's zu treiben sich erkühnten — um welch' köstliche Bilder hat Herr Kolde durch die Verspätung seiner Entdeckung die Geschichte des Culturkampfes gebracht! Aber vielleicht hofft Herr Kolde, auch heute noch Eindruck nach Oben zu machen; — wir wollen ihn in seinem Traume nicht stören.

Die katholische Kirche vermag es ihren Gegnern ebenso wenig recht zu machen, wie einst der göttliche Heiland den Pharisäern und Sadducäern von Jerusalem. Heute tadelt man die Starrheit ihrer Principien, morgen die Nachgiebigkeit gegen die Strömungen in der Welt; bald wird ihr Absolutismus, bald Demokratie vorgeworfen; heute lamentirt man über ihre Härte, morgen fürchtet man sich vor ihrer glatten Diplomatie. Herrn Kolde mißfällt, wie es scheint, an der katholischen Kirche die Beweglichkeit in den religiösen Formen und das „Anpassungsvermögen an die Neigungen der großen Menge und die Bedürfnisse der Zeit". Die Geschichte von Bileam wiederholt sich doch recht oft. Ich finde, daß man der katholischen Kirche kaum ein größeres Lob spenden kann, als die Anerkennung ihrer Beweglichkeit und ihres Anpassungsvermögens an das Volk. Fest und unverrückt steht das Fundament des katholischen Glaubens, welchen sie als eine getreue Wächterin der göttlichen Wahrheit ungeschmälert und un-

getrübt den Generationen überliefert. Sie kennt kein Markten weder mit der modernen Wissenschaft, noch mit Schwarmgeistern; es gibt im Glauben keine Rechte und Linke und keine Vermittlungstheologie, sondern nur einen Glauben, den die Kirche mit unfehlbarer Gewißheit und göttlicher Autorität verkündet. Fest und bestimmt sind auch die wesentlichen Formen des Gottesdienstes vorgeschrieben: die hl. Messe, die Spendung der Sacramente und der Sacramentalien. Da läßt sie auch kein Compromiß zu, wie etwa bei Feststellung der neuen preußischen Agende bezüglich des Apostolikums beliebt wurde. Aber in allem, was außerhalb der von ihr normirten Acte des öffentlichen Gottesdienstes liegt, hat die Kirche in allen Perioden der Geschichte dem Zuge der Frömmigkeit des Volkes, den Bedürfnissen der Zeit und der Erleuchtung providentieller Männer nachgegeben — vorausgesetzt, daß nichts eingeführt und geübt werde, was die Reinheit des Glaubens gefährden könne.

Bruderschaften und fromme Vereine sind recht eigentlich Kinder des katholischen Volkes. Bei ihrer Entstehung erblicken wir selten etwas Officielles; da sind keine kirchlichen Dignitäre, da ist kein öffentliches Gepränge. Still und unbemerkt sprießt die neue Pflanzung, gesäet im Namen des Herrn, der den Kleinen geoffenbart, was er den Weisen versagt hat (Matth. 11, 25), gepflegt mit jener Begeisterung, welche die Liebe zu Jesus und zu den Seelen einflößt, befruchtet durch den himmlischen Thau der Gnade, den die Gebete und die Opfer herabrufen. Die Kirche läßt die fromme Genossenschaft gewähren, bis sie selbst kommt, um sich vorzustellen und um Gnadenerweise und Anerkennung zu erbitten. Man lese die Geschichte der bedeutendsten Bruderschaften; sie zeigt, daß oft viele Jahre vergingen, Jahre fruchtbarer und segensreicher Wirksamkeit, ehe die kirchliche Anerkennung gewährt wurde.

Die weite Verbreitung der Bruderschaften findet vor allem ihre Erklärung in den Bedürfnissen des Volkes, welchem sie entgegenkommen. Das Wort des Herrn: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20), ist der Stiftungsbrief der Bruderschaften, und der natürliche Drang des Menschen, geistige Güter mitzutheilen und mit Gleichgesinnten gemeinsame edle Ziele zu erstreben, die innere Kraft, welche diesen kirchlichen und gesellschaftlichen

Bildungen das Leben gab. Man versuche nicht, wie es geschehen ist, den Bruderschaften die Existenzberechtigung durch die oberflächliche Erwägung zu bestreiten, daß die Kirche ohne dieselben ein Jahrtausend bestanden habe. Zunächst ist erwiesen, daß Bruderschaften zu religiösen Zwecken und zur Ausübung der Werke der Barmherzigkeit tief in das christliche Alterthum hinabgehen. Ich erinnere an die Asceterien in Constantinopel, eine Begräbnißbruderschaft im vierten, an die Parabolanen in Alexandrien für die Krankenpflege im fünften Jahrhundert; in Gallien waren im siebenten Jahrhundert die Bruderschaften schon so verbreitet, daß die Synode von Nantes 658 sich veranlaßt sah, Bestimmungen über dieselben zu treffen[1]). Die Kirche ist keine leblose Maschine, die in dem immerwährenden Gleichmaß des Mechanismus ein und dasselbe thut und hervorbringt, sondern ein lebendiger Organismus, der mystische Leib Jesu Christi, der ewig wächst und fruchtbar ist in den mannigfaltigsten Gestaltungen des christlichen Lebens. In den ersten christlichen Zeiten waren die Gemeinden klein; die geringe Schaar der Gläubigen sammelte sich eng um ihre Hirten; Bischöfe und Priester waren im Stande, den individuellen Bedürfnissen der Gläubigen Rechnung zu tragen. Am kirchlichen Gemeindeleben nahm jeder den innigsten Antheil. Das änderte sich nach dem Siege des Kreuzes über das officielle Heidenthum. Die Gemeinden wurden größer; ihr Zwachs war nicht immer die Freude der Bischöfe und Priester und der Nutzen der Gemeinde. Es kamen Elemente in die Gemeinden, welchen der christliche Geist fehlte. Naturgemäß ermattete das rege kirchliche Leben und die Priester waren nicht im Stande, durch den officiellen Gottesdienst den höheren Bedürfnissen vieler frommer Seelen zu genügen. Aber abgesehen selbst von der Erkaltung des Eifers in den Gemeinden, war es bei der numerischen Stärke derselben unmöglich, besondere religiöse Wünsche einzelner und gewisser Categorien zu befriedigen. Gesinnungsgenossen fanden sich daher zusammen, um Belehrung und Erbauung zu suchen, sich gegenseitig zu unterstützen und um Werke christlicher Barmherzigkeit zu üben. Letztere bildeten in den älteren Zeiten wohl den nächsten Zweck der Verbrüderungen, wenn auch hin und wieder rein geistliche Zwecke, wie bei den

1) Hefele, Conciliengeschichte III, 48.

meist auf die Klöster beschränkten Todtenbündnissen, in den Vordergrund traten. Mit dem Aufblühen der Städte und der in den Städten ansässigen Gewerbestände nahm das Genossenschaftswesen einen raschen Aufschwung. Im kirchlichen Leben, wie in weltlichen Verhältnissen offenbarte sich im Mittelalter ein staunenswerth reger Corporationsgeist. Er schuf die große Menge von kirchlichen Bruderschaften und Innungen; beide Bildungen fließen oft zusammen; die Bruderschaft will auch das materielle Wohl ihrer Angehörigen fördern, während die Innung ein besonderes Gewicht auf das sittliche Verhalten und kirchliche Leben ihrer Mitglieder legt und sich eng an die Kirche anschließt[1]). Die Kirche erkannte sie an; sie hatten eigene Altäre, oft eigene Kapellen, in welchen an festlichen Tagen besonderer Gottesdienst gehalten wurde. Rosenkranzbruderschaften wurden seit dem 13. Jahrhundert allenthalben eingeführt; die Bruderschaften von den sieben Schmerzen, insbesondere von den Serviten (seit 1255) eifrig gepflegt; das Skapulier unserer lieben Frau vom Berge Carmel wurde von zahllosen Gläubigen getragen; nicht minder erfreute sich der dritte Orden des hl. Franziskus großer Verbreitung. Zu diesen Bruderschaften gehörten die trefflichsten und angesehensten Männer. Daß unter der großen Zahl der Bruderschaften mancher Unfug und mancher Mißbrauch vorkam, kann nicht geleugnet werden. Es wäre wunderbar, wenn unter dem Einflusse ungebundener Elemente und der roheren Sitten jener Zeit nicht Ungehörigkeiten zu beklagen wären. Herr Kolde braucht sich darüber um so weniger zu entrüsten, als er die Klagen der Reformatoren über den Niedergang des religiösen und sittlichen Lebens unter dem Einflusse des „neuen Evangeliums" wohl hinlänglich kennt[2]).

Die Stürme der kirchlichen Revolution, die man mißbräuchlich „Reformation" nannte, knickten und verdarben auch jene Blüthen kirchlichen Lebens, als welche wir mit Fug und Recht die Bruderschaften betrachten. Ein unendlich großer Schaden wurde dadurch

---

1) Vgl. darüber Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I, 314 ff. Ueber die französischen Confréries (Bruderschaften), Corporations (Innungen) vgl. *Sabatier* in L'Église et le travail manuel. Paris, Lethieulleux 1895. p. 209 ff.

2) Vgl. Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes VIII, 359 ff.

dem religiösen Leben und auch dem bürgerlichen Gemeinwesen zugefügt. Diese schlimmen Folgen der „Reformation" beschränkten sich aber leider nicht auf die von der Kirche abgefallenen Landstriche, sondern trafen auch katholisch gebliebene Gebiete, in welchen die Saumseligkeit der Bischöfe, die Corruption unter dem Welt- und Regularclerus, der Mangel an Seelsorgern und der allgemein gewordene Geist sittlicher Ungebundenheit und Opposition gegen die Kirche das kirchliche Leben vielfach verkümmern und verderben ließen[1]). Aber Dank der wahrhaft staunenswerthen Missionsarbeit des jungen Jesuitenordens und der Kapuziner, sowie der Energie einiger Bischöfe und Fürsten und vor allem der mächtigen Anregungen des Concils von Trient fanden die katholisch gebliebenen Länder wiederum den alten katholischen Faden. Und wo immer die katholische Reformation ihren Einzug gehalten, belebten sich die alten Bruderschaften oder es erstanden neue zur Hebung des kirchlichen Glaubens und Wandels. Unter der studirenden Jugend stifteten die Marianischen Congregationen, begründet von dem Scholastiker des Jesuitenordens Sebastian Cabarrasi[2]), reichen Segen; im Anfang des 17. Jahrhunderts fand die Bruderschaft der Doctrinarier, Christenlehr-Bruderschaft, gegründet 1560 von dem mailändischen Edelmann Marcus de Sadis Cusani in Bayern, Oesterreich, auch in Köln weite Verbreitung und entsprach recht eigentlich den dringenden Bedürfnissen jener Zeit religiöser Kämpfe. Auch die Bruderschaft vom hl. Altarssacrament, welche Papst Paul III. 1539 bestätigte, erhielt in Deutschland zahlreiche Mitglieder. Ueberall bekundete das katholische Volk die alte Liebe zu den Bruderschaften. In Wien allein zählte man 1779 118 Bruderschaften mit einem Kapitalvermögen von 688,248 fl. 24 kr. und eine Jahreseinnahme von 45,387 fl. Diese Bruderschaften waren einzelnen Heiligen geweiht, oder sie hatten den Zweck der Uebung besonderer Andachten, z. B. zur hl. Dreifaltigkeit, zum hl. Altarssacrament, oder es waren Armeseelen-Bruderschaften oder Christenlehr-Bruderschaften[3]). Es ist

1) Daselbst S. 387 ff.

2) Beringer, Die Ablässe. 11. Aufl. 1895. S. 666.

3) Brunner, Die theologische Dienerschaft am Hofe Joseph II. Wien 1868. S. 407.

daher unrichtig, wenn Kolde meint, daß die Bruderschaften im 17. und 18. Jahrhundert keine Bedeutung für das religiöse Leben hatten. Das Volk hing, wie früher, an denselben und pflegte die Bruderschaftsandachten; wahr ist allerdings, daß am Ausgange des 18. und im Beginne des 19. Jahrhunderts der Clerus in Folge der seichten Aufklärerei jener Zeit die Bruderschaften vielfach vernachlässigte und verächtlich behandelte. Noch gefährlicher waren aber den Bruderschaften jene Regierungen, die es für ihre Aufgabe hielten, die Gewissen des Volkes zu tyrannisiren und die ‚Aufklärung' mit dem Polizeistocke unter die Leute zu bringen.

In Schlesien hatte die Kriegs- und Domänenkammer 1774 das Gesuch des Dechanten der Grafschaft Glatz um Genehmigung zur Publication einer Verfügung des Erzbischofs von Prag in Betreff der Einführung einer Bruderschaft ablehnend bescheiden lassen[1]), weil eine solche Bruderschaft überflüssig sei, zumal „sämmtlichen katholischen Glaubensgenossen die durch Errichtung dieser Bruderschaft intendirte Andachtsübung an den Sonn- und gebotenen Festtagen, sowie alle anderen Andachtsübungen an selbigen ohnehin unverschränkt gestattet würden, ohne daß es dieserhalb der Errichtung einer besondern Bruderschaft bedürfe". Es handelte sich um die Errichtung der Bruderschaft vom hl. Johannes von Nepomuk. Als aber derselbe Dechant ein Jahr später um Genehmigung eines Erectionsrescriptes für diese Bruderschaft ersuchte, erhielt er sie mit der Motivirung, daß ja niemand zum Eintritt gezwungen sei und keine neuen Feiertage eingeführt würden[2]). In Oesterreich siegte leider der aufklärerische Doctrinarismus über die praktischen Erwägungen und über die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes. Es wurde bereits erwähnt, welch' starke Vertretung die Bruderschaften in der Residenzstadt Wien hatten; nicht minder stark war sie in dem heutigen Ober- und Niederösterreich. In diesen Kronländern bestanden — abgesehen von Wien — 521 Bruderschaften, die sämmtlich der josephinischen Aufklärerei zum Opfer fielen. Die „Geistliche Hofcommission", in welcher nicht bloß weltliche, sondern auch geistliche Büreaukraten

1) Rescript vom 9. April 1774 bei Lehmann, Preußen und die katholische Kirche. Bd. IV, Nr. 578, S. 597.

2) Bei Lehmann a. a. O. Bd. VI, Nr. 240, S. 261.

und Aufklärer saßen, hielt die Bruderschaften für unnöthig, „da es durch mehr als tausend Jahre keine gegeben hat, und dieselben erst nachhinein in den folgenden Jahrhunderten zum Theil durch die Habsucht der Mönche eingeführt worden sind". Letzteres mußte die Gelehrten der Hofcommission lächerlich erscheinen lassen, da jedermann in Wien wußte, daß die Bruderschaften Laienvereine waren und die Gelder unter Laienverwaltung standen. Wie beliebt die Bruderschaften waren, ergibt sich auch aus dem Umstande, daß Kaiser Joseph II. die in dem Publicandum von der Commission vorgeschlagene schwarze Schilderung der angeblichen Mißbräuche in den Bruderschaften aus Rücksicht auf das Volk strich und sich mit einer allgemeinen Redewendung begnügte. Mit einem Gewaltstreich wurden in Ober- und Niederösterreich mit Wien über 600 Bruderschaften unterdrückt und dafür die staatlich concessionirte, vom Volke natürlich gemiedene Bruderschaft „der thätigen Liebe des Nächsten" gegründet[1]).

Aehnliche Verheerungen richteten sowohl aufklärerische Geistliche, wie die brutale staatliche Büreaukratie in Bayern, Baden und Nassau unter den Bruderschaften an. Die bayerische Regierung stellte den gesammten Gottesdienst unter Polizeiaufsicht, verbot 1812 alle nicht concessionirten Conventikel, Bruderschaften und Andachten. In Nassau hatte der Bischof Blum noch in den fünfziger Jahren Conflicte mit der Regierung wegen Einführung von Marienbruderschaften, und die königlich sächsische Regierung machte 1843 die Gründung einer Herz-Mariäbruderschaft sogar zum Gegenstande einer diplomatischen Correspondenz[2]). Im Volke aber lebte die Anhänglichkeit an die Bruderschaften fort, wiewohl sehr viele Geistliche ihre Abneigung gegen dieselben in Wort und That bekundeten, und es bedurfte nur eines Anstoßes und der Freimachung der Wege, um die Bruderschaften zurückzuführen. Herr Kolde[3]) schreibt das „der Zeit der Romantik" zu, in welcher „die Himmelskönigin zu neuen Ehren kam", sowie den Jesuiten und dem „Marienpapste" Pius IX.

---

1) Die interessanten Verhandlungen der Hofcommission bei Brunner a. a. O. S. 406 ff.

2) Brück, Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. I, 432; II, 574.

3) S. 11.

Aber es bedarf solcher Erklärungen nicht. Sobald Clerus und Volk sich nach Verscheuchung der nebelhaften Aufklärerei der alten katholischen Traditionen wieder erinnerten und die staatliche Büreaukratie, wenn auch nicht zur Einsicht ihrer Thorheiten bekehrt, in Folge der Veränderung der staatsrechtlichen Verhältnisse die ebenso lächerliche als drückende polizeiliche Bevormundung der religiösen Neigungen und Gebräuche des Volkes aufgab, erblühten in Bälde allenthalben die Bruderschaften und frommen Vereine. Zu den alten Bruderschaften kamen dann neue, welche den Bedürfnissen der Zeit besser entsprachen und darum rasche Verbreitung erfuhren. Mit Recht bemerkt Kolde, daß es wohl kaum eine katholische Pfarrei gibt, die keine Bruderschaft aufzuweisen hätte, aber es ist ein übertriebenes Lob, wenn er weiter behauptet, daß es heute „kaum einen noch halbwegs zur Kirche haltenden Katholiken" gäbe, „der nicht oft schon von Jugend an einer Bruderschaft angehörte". Hoffentlich kommt die Zeit bald, in der dieses Lob der Wahrheit ganz entsprechen wird.

Für den protestantischen Theologen mag es sehr schwer, fast unmöglich sein, katholische Institutionen objectiv zu würdigen. Er wird stets mit seinen anerzogenen Vorurtheilen zu kämpfen haben. Und wenn es sich um Uebungen der Frömmigkeit handelt, fehlt ihm meist vollständig der Sinn, dieselben richtig aufzufassen. Stultitia est illi et non potest intelligere, quia *spiritualiter* examinatur (1 Cor. 2, 14). Will man die zarten Blüthen frommen Sinnes verstehen, so muß man die Grundgedanken, aus welchen sie hervorsprossen, zu würdigen wissen. Wer in dem heiligsten Kleinod unserer Tabernakel nicht den wahren Sohn Gottes selber, Jesum Christum unsern Heiland, erkennt und anbetet, dem werden freilich die liebeglühenden Gebete und Seufzer und die bewundernswerthen Opfer heiliger Seelen eine räthselhafte und unverstandene Sprache bleiben. Wem die katholische Heiligenverehrung ein Greuel ist, der soll sich nicht herausnehmen, fromme Andachtsübungen und sinnvolle Gebräuche zu beurtheilen. Spiritualiter examinatur, schreibt der heilige Apostel. Das sollte sich auch Herr Kolde in's Stammbuch schreiben. Nichts ist wohlfeiler, als über katholische Gebräuche spöttisch und hämisch zu reden und zu schreiben; würdiger aber und wissenschaftlicher wäre es, bei all' den mannigfachen Aeußerungen katholischer

Frömmigkeit den Grundgedanken nachzugehen und den lebendigen Gottesglauben und das kindlich fromme Herz der Beter zu bewundern. Das könnte auch jeder Protestant, ohne seiner dogmatischen Ueberzeugung zu nahe zu treten — er müßte freilich vorurtheilslos und gerecht sein. Das ist aber Herr Kolde nicht.

Wir wollen mit Herrn Kolde weder über die Lehre vom Ablaß discutiren, noch über die dogmatische Berechtigung der Herz-Jesu-Andacht; es wäre zwecklos. Wir begnügen uns, ihn in seiner Besprechung einzelner Bruderschaften und Andachten eine kleine Strecke Weges zu begleiten. Der protestantische Professor hält den „heldenmüthigen Liebesact gegen die armen Seelen" für „eine sinnreiche Einrichtung", um die „überflüssigen Ablässe", deren die eigene Seele oder die andere, welcher er sie zuwenden will, nicht mehr bedarf, nicht verloren gehen zu lassen[1]). Er könnte sich aber aus Maurel, den er citirt, eines Besseren belehren. Nicht um die angeblich „überflüssigen Ablässe" handelt es sich hierbei, sondern, wie er das selbst aus Maurel citirt, darum, daß man alle seine Werke der Genugthuung während des Lebens und alle Hilfe, die uns etwa nach dem Tode zugewendet werden könnte, den armen Seelen überläßt. Wo ist da die Rede von „überflüssigen Ablässen"? Aber Herr Kolde brauchte die Entstellung, um seine hämische Bemerkung von der „sinnreichen Einrichtung" anzubringen und einen Act zu verspotten, welcher die christliche Nächstenliebe über das Grab hinaus trägt und gleichsam verewigt. Uebrigens ist auch dieser fromme Brauch nicht „ziemlich neu"; Papst Benedict XIII. beschenkte diesen Liebesact mit vielen Gnaden am 23. August 1728. Das sind wohlgezählte 167 Jahre[2]).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Herr Kolde den Herz-Mariä-Bruderschaften und dem dritten Orden des hl. Franziskus, sowie deren Preßorganen, den „Monatsrosen" und dem „St. Franzisci-Glöcklein". Er hat sich dabei in diese Literatur so vertieft, daß er merkwürdige Entdeckungen machen konnte. „Vermittelst dieses außerordentlich verbreiteten Blattes" (der ‚Monatsrosen' nämlich), schreibt er, „zu dessen Ehren man sogar Messen liest, wie das in Baden und in der Schweiz alljährlich geschieht, dirigiren die Serviten das religiöse Leben der Mit-

1) S. 20. — 2) Beringer S. 320.

glieder." Da hätten wir also rite die Canonisation eines Preßorganes, vollzogen von dem protestantischen Professor und Lutherforscher Kolde in Erlangen! Diese Komik ist köstlich! Aber worum handelt es sich denn? Herr Kolde sagt es uns selbst. Er bemerkt: „Aber auch in Landshut in Bayern wurde am 2. Mai 1894 ein feierliches Hochamt nach der Meinung der Monatsrosen gehalten[1])." Ist das nicht fürchterlich! Der gelehrte Herr, der sich herausnimmt, über katholische Andachten zu schreiben, kennt das ABC der katholischen Terminologie nicht. Jedes schlichte Weiblein, welches eine heilige Messe nach „ihrer Meinung" erbittet, würde ihn auslachen, wenn er ihr sagte, daß sie sich dadurch selbst zur Heiligen mache, und daß sie die Messe sich selbst zu Ehren lesen lasse. Sie würde ihn belehren, was es im katholischen Sprachgebrauche bedeutet, eine hl. Messe nach Jemands Meinung zu lesen.

„Nicht allgemein bekannt dürfte es sein," schreibt Herr Kolde, „daß man auch nach Anleitung der ‚Monatsrosen' (XVIII, 19) am 2. Sonntag im October ein Fest der Mutterschaft Mariä feiert[2])." Die armen ‚Monatsrosen'! Nun greifen sie sogar in die Prärogativen des Papstes ein. Was Herr Kolde entdeckt hat, ist freilich „nicht allgemein bekannt", aber bekannt sollte es einem Professor sein, der über katholische Andachten schreibt, daß dieses Fest (festum Maternitatis B. M. V.) seit langem in der ganzen Kirche am 2. Sonntag des Octobers gefeiert wird, und daß die ‚Monatsrosen' daran so unschuldig sind, wie Herr Kolde selber. Die Ignoranz ist in diesem Falle keine Entschuldigung, da Herr Kolde lateinisch versteht und Brevier und Meßbuch vermuthlich auch in Erlangen zu haben sind.

Ein protestantischer Theologe vom Schlage Kolde's kann sich natürlich mit den „Gebetsmeinungen", „Gnadenblüthen" und „Gebetserhörungen" der genannten Monatsschriften nicht befreunden. Er stellt davon eine Anzahl zusammen, um den Eindruck des Sonderbaren und Lächerlichen hervorzurufen. „Da finden sich," schreibt er, „wunderbare Dinge nebeneinander, die aber doch einen Einblick gewähren in das religiöse Niveau dieser Leute[3])." Die Gebetsmeinungen sind freilich mannigfacher Art, entsprechend der tausendfachen Gestaltung der menschlichen Verhältnisse und mensch-

1) S. 23. — 2) S. 32 Anm. — 3) S. 24.

lichen Bedürfnisse. Für den Einen ist dies, für den Andern jenes von so entscheidender Bedeutung, daß er dafür die Gebete seiner Sodalen erbittet. Und warum denn nicht? Nimmt man die Wirksamkeit des fürbittenden Gebetes an, so liegt kein Bedenken vor, in allen Anliegen die Hilfe mitbetender Brüder und Schwestern anzurufen. Es sind doch wahrlich auch keine schlimmen Anliegen, welche in den ‚Monatsrosen' empfohlen werden. Oder ist es nicht löblich, wenn in den „Gebetsmeinungen", an welchen Herr Kolde Anstoß nimmt, folgende Anliegen anempfohlen werden: „Zwei Frauenklöster. — Geduld. — Kranke Person. — Bekehrung eines Dienstboten. — Glück und Segen in Haus und Stall. — Glückselige Sterbestunde für Viele?" Auch an der Empfehlung von Proceßsachen und von finanziellen Angelegenheiten kann billiger Weise niemand Anstoß nehmen. Wer den Militärdienst nicht für eine Erholung und die Kaserne nicht für eine Feriencolonie ansieht, wird sich auch nicht wundern, wenn in den Gebetsmeinungen von „Befreiung vom Militärdienst" die Rede ist, abgesehen davon, daß oft genug der Militärdienst schwere, unersetzliche wirthschaftliche Schäden zur Folge hat. Ja selbst die „böse Schwiegermutter" würde Herr Kolde den Gebetsmeinungen nachsehen, wenn er sich in die Lage einer gequälten Schwiegertochter denken könnte. Es handelt sich ja nicht darum, sie todt zu beten, sondern nur darum, sie zu bessern!

Noch schlimmere Beunruhigungen schaffen dem Erlanger Professor die „Gnadenblüthen" der ‚Monatsrosen' und die Danksagungen für „Gebetserhörungen", die sich auch in dem ‚Franzisci-Glöcklein' und in dem ‚Sendboten des göttlichen Herzens Jesu' finden. Oft beruhen diese Publicationen auf dem schon bei der Anrufung des Heiligen gemachten Versprechen, eventuell die Gebetserhörung zu publiciren. Daß sich daraus, wie Herr Kolde glaubt, die Meinung bilden könnte, daß das Versprechen der Publication die Bedingung der Erhörung der Bitte sei, ist nicht einzusehen. Man kann doch nicht annehmen, daß irgend jemand ernstlich glaube, er werde durch einen Heiligen eher etwas erlangen, wenn er dem Heiligen die eventuelle Publication der Erhörung verspräche. Was wollen denn nun jene Publicationen? Zunächst nichts anderes und nichts geringeres, als Gottes Ehre befördern, dessen Allmacht und Weisheit sich in den auf Fürbitte

der Heiligen erlangten Gebetserhörungen offenbart, und dann die Heiligen rühmen, deren Fürbitte wieder nur von Gott die Wirkung, welche die Bittsteller nun beglückt, empfangen hat: — Sacramentum regis abscondere bonum est, *opera autem Dei revelare* et confiteri honorificum est (Tob. 12, 7). Wir empfehlen Herrn Kolde eine Meditation über diese Stelle. Aber liegen denn in der That Gebetserhörungen vor? Sind die Thatsachen, welche gemeldet werden, hinlänglich beglaubigt? Die Einsender dieser Mittheilungen glauben es, den Lesern aber steht es frei, sie für wahr zu halten oder nicht; die Redactionen jener Blätter enthalten sich jedes Urtheils und sagen wiederholt, daß diese Mittheilungen nur jenen Glauben verdienen, den sie nach Lage der Sache beanspruchen können. Natürlich! denn um ein Urtheil über solche Thatsachen zu fällen, bedürfte es eingehender Ermittelungen, die in der Regel unmöglich sind. Allerdings sollten die Redactionen jener Blätter nicht jeder Danksagung die Spalten öffnen, sondern eine weise Auswahl walten lassen. Man kann das Princip, um welches es sich dabei handelt, noch so warm vertreten, hin und wieder stößt man auf Danksagungen, die man gern missen möchte, weil sie die Sache nicht fördern.

„Geschlossen und für die Machtentwickelung der römischen Kirche wichtiger, als die geschilderten," schreibt Herr Kolde, „sind die Tertiarier oder die große Bruderschaft unter dem Namen des dritten Ordens des hl. Franziskus." Er ist, bemerkt er weiter, „wie kaum eine andere Bruderschaft, geeignet, gehorsame Diener der Kirche und des Papstes heranzuziehen[1])." Seit der Constitution Leo's XIII. vom 30. Mai 1883, mit welcher die revidirte Regel für den dritten Orden verbunden ist, hat der Orden einen frischen Aufschwung genommen. Für unsere heutigen socialen Zustände gibt es in der That kaum ein besseres moralisches Remedium, als die Nachahmung jenes großen Heiligen, der mitten in einer Welt von Genußsucht und Habgier sich seiner reichen Habe entäußerte, um arm zu sein und den Armen predigen zu können. Herr Kolde erkennt auch die Bedeutung des dritten Ordens an und widmet seiner Regel einige Betrachtungen, in welchen wir ihm folgen wollen. Es fällt ihm auf, daß der § 8 der Regel die

1) S. 26. 31.

Duldung und Lectüre „gefährlicher Bücher und Zeitungen" untersagt, „ein Paragraph, der nicht von geringer Bedeutung für das Verständniß der Macht der ultramontanen Presse ist". Wir verstehen nicht, was da zu verwundern ist; der Satz des § 8 der Regel: Libros vel diaria, unde pernicies virtuti metuatur, domum suam inferri ab iisque, qui in ipsorum potestate sint, legi ne sinant (sie sollen nicht dulden, daß Bücher oder Zeitungen, von welchen für die Jugend Verderben zu fürchten ist, in ihr Haus gebracht und von denen, die unter ihrer Gewalt stehen, gelesen werden), soll und muß Vorschrift für jede christliche Familie sein', wie denn die meisten Vorschriften des zweiten Kapitels der Regel ‚De disciplina vivendi' lediglich allgemein sittliche und religiöse Pflichten einschärfen.

Die Regel des dritten Ordens des hl. Franziskus bestimmt ausdrücklich, daß ihre Vorschriften nicht unter einer Sünde verbinden, es sei denn in jenen Dingen, welche durch die Gebote Gottes und der Kirche ohnehin verboten sind. (Cap. III, § 5: In his legibus si qui forte quid deliquerint, hoc se nomine culpam suscepturos nullam sciant, exceptis iis, quae iure divino ecclesiaeve legibus alioquin praecipiantur.) Der Sinn ist klar; ebenso wenig wie Bruderschafts-Verpflichtungen unter einer Sünde verbinden, sollen Uebertretungen der Regel als sündhaft betrachtet werden können. Aber Herr Kolde hat viel tiefer geblickt und findet Fußangeln. Der Tertiarier, meint er, ist verpflichtet, „den Genugthuungsforderungen, die der Ordensobere ihm als Strafe oder Sühne für Nichtbefolgung (der Regel) auferlegt, sich widerspruchslos zu unterwerfen" und „dann ist jede Unterlassung Sünde". „So wird gerade," fährt er fort, „die scheinbare Weitherzigkeit hinsichtlich der Befolgung der Regel, die zu einer gewissen Laxheit führen muß, zum Netz für die Gewissen und zum Angelhaken, an dem der Ordensobere den Gläubigen immer fester in den Dienst der Kirche zieht, denn er muß jede Uebertretung beichten, er wird überwacht; Visitatoren prüfen zu bestimmten Zeiten den Zustand der lokalen Gemeinschaft und das Leben der Einzelnen[1])." Herr Kolde war offenbar bei diesen Sätzen von so lebendiger Theilnahme für die von den Visitatoren

1) S. 31.

bedrängten Tertiarier erfüllt, daß er seine Logik vergessen hat. Denn wenn die Uebertretung der Regel keine Sünde ist, so kann — müßte er sich sagen — die Nichtleistung der Genugthuung dafür unbedingt keine Sünde sei. Dem Herrn Professor aber beliebt es anders; seine polemische Neigung ist ihm indessen „zum Angelhaken" geworden, an welchem er festsitzt. Wir lassen zu seiner Belehrung die Interpretation eines hervorragenden Kapuziners folgen[1]): »In professione Tertiarii promittitur satisfacere ad Visitatoris placitum pro transgressionibus contra Regulam commissis; proinde obligantur facere poenitentias sibi a Superioribus impositas. *Sed nec in illorum ommissione ullum includitur vinculum peccati; quia Regula ipsa declarat, suam legem non obligare sub culpa.* Praecepta ergo, quae in ea continentur, sunt mere *directiva*, tamquam consilia virtutum; et ideo totum id quod imponitur, *etiam praeceptum subeundi poenam*, *non sub reatu peccati,* sed per modum consilii accipiendum est. Eadem et unica promissione promittitur et implenda Regula et subeunda poenitentia.« Herrn Kolde wird bei der Lectüre dieser Zeilen, wie ich annehmen will, ein Gefühl des Mißbehagens, um nicht Reue zu sagen, über seine literarische Leichtfertigkeit beschleichen. Wenn er aber wissen will, warum man trotzdem im dritten Orden keine Besorgniß wegen „Laxheit" hat, so mag er das Folgende lesen: Tertiarii igitur non *punitionis metu*, sed potius amore divino Regulam observabunt; etenim »perfecta caritas foras mittit timorem«, et maior in perfecta caritate ubique habetur securitas. Illa autem dilectio coelestibus desideriis accenditur, quibus fidelis sollicitus est de praemio, non adeo formidans de supplicio. Tertiarius igitur recordetur illius supernae mercedis promissionis, quam Regulam profitenti excipiens facit his verbis: »Et ego ex parte Dei, si haec observaberis, promitto tibi vitam aeternam.«

Wir feierten in diesem Jahre das 700jährige Jubelfest des hl. Antonius von Padua. Tausende von frommen Pilgern haben an seinem Grabe gebetet, an welchem Gott seinen heiligen

1) Handweiser für den hochwürdigen Clerus in Sachen des dritten Ordens des hl. Franziskus von P. Franz Seraph. Tischler. 2. Aufl. Salzburg 1888. S. 214. 215.

Diener verherrlicht. Herr Kolde scheint daran nicht gedacht zu haben, als er bei der Betrachtung der innigen Verehrung und des großen Vertrauens, welche das katholische Volk dem lieben hl. Antonius entgegenbringt, „von sittlichem Zorn übermannt" wurde. Ein Glück, daß dieser Zorn nur dem Papier, der Tinte, der Feder und der Logik des Herrn Professor gefährlich wurde! Dabei bespricht er auch das „Brod des hl. Antonius", über welches ihn ein jüngst erschienenes kleines Schriftchen[1]) noch genauer orientiren könnte. Wir wollen hoffen, daß die Erwägung der zahllosen Wohlthaten, welche durch das „Brod des hl. Antonius" den Armen und Bedrängten erwiesen worden, seinen „Zorn" besänftigt habe. Er fürchtet und wir hoffen, daß das „Brod des hl. Antonius" auch den Hunger unserer Armen und Verlassenen stillen helfen werde. Denn wenn man auch durch diese fromme Einrichtung die sociale Frage nicht lösen kann, wie hie und da ein Optimist meint, wird doch viel Elend und grausige Noth, welchen die officielle Armenpflege gegenübersteht, gemildert. Liebe und Opfer aber bringen Versöhnung!

Die alte, wie die neue protestantische Polemik betrachtet die katholische Heiligenverehrung trotz tausendfacher unwiderleglicher Remonstrationen als „Götzendienst" und die vielgestaltigen katholischen Andachtsübungen, Benedictionen und Devotionalien als Aberglauben und Heidenthum. Herr Kolde meint[2]), daß die „von den Bruderschaften gepflegte Devotion immer tiefer zum Stofflichen herabsinkt". Er legt aber seinem „sittlichen Zorn" Zügel an. Wohl bejammert er den Aberglauben, bei seiner Neigung zu tiefer Forschung aber versucht er, diese Erscheinung zu erklären. „Aber woher das alles, was ist die innerste Triebfeder dieses religiösen Handelns? Wer das Ganze übersieht, kann nur sagen: es ist eine unbesiegbare Furcht vor dem Tode und dem Teufel und ein nicht auszurottender Zweifel." Aus Furcht vor dem Teufel, meint Herr Kolde, bekreuze sich der Katholik und nehme Weihwasser, zünde Kerzen an, brauche Heiligenbilder rc.; der Zweifel, ob er seiner Seele Heil sichern werde, dränge ihn von Andacht zu

1) Die Wunder des hl. Antonius von Padua in unserem Jahrhundert. Mainz, Kirchheim 1895. 80 S.

2) S. 47.

Andacht, lasse ihn aber nicht zum Frieden kommen. „Der evangelische Christ," rühmt er dagegen, „weiß: Ist Gott für mich, wer kann wider mich sein? und wo das evangelische Glaubensleben ächt ist, da preist es den Herrn mit Luther's Lieblingsspruch, den er sich in der Zeit der größten Gefahr seiner Sache vierstimmig componiren ließ: Ich liege und schlafe ganz mit Frieden, denn allein der Herr hilft mir, daß ich sicher wohne" (Ps. 4, 9). Wenn es aber mit der Ruhe und dem Frieden der ächten evangelischen Christen nicht besser bestellt ist, wie mit dem Seelenfrieden Martin Luther's, dann wird jedermann tausendmal die angebliche „Furcht" und den katholischen „Zweifel" dem lutherischen Frieden vorziehen. Herr Kolde wird als Lutherforscher sicherlich die letzten Lebenstage Martin Luther's kennen. Da erscheinen Furcht und Zweifel, Tod und Teufel in solch' greulichem Spiel, daß man tiefes Mitleid mit dem geplagten und gequälten Manne haben muß. Wo ist da die Ruhe und der Frieden trotz des vierstimmig componirten Spruches? Wir laden dagegen Herrn Kolde ein, jede beliebige Biographie eines katholischen Heiligen zu lesen und aus der Betrachtung des friedlichen, ruhigen Todes desselben die Nutzanwendung zu ziehen. Da wird er ächtes Gottvertrauen finden, ebenso frei von stolzer Vermessenheit wie von zitternder Furcht; Seelen, welche wohl die Schwächen und Mängel der Vergangenheit fühlen und beweinen, aber voll heiliger Zuversicht auf die Erbarmung und Gnade Gottes die letzte Stunde erwarten; Seelen, die bereit sind, alles zu leiden außer der Trennung von Gott, und die mit dem hl. Paulus nach der Auflösung verlangen, um mit Christus zu leben. Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius! (Ps. 115, 15). „Katholisch," sagt ein altes Wort, „ist gut sterben." Herr Kolde will aber à tout prix die gläubigen Katholiken zur steten Gewissenunruhe und zu quälendem Zweifel verdammen, von welchen die Katholiken nun einmal trotz aller protestantischen Versicherungen nichts fühlen und spüren. Doch, meint Herr Kolde, „die Kirche gebietet geradezu, an der Erlangung des Heiles zu zweifeln"[1]) und beruft sich auf das Concil von Trient (sess. VI, cap. 9). Das Concil von Trient verwirft bekanntlich die Rechtfertigungstheorie der sog. Re-

1) S. 48.

formatoren, welche behaupteten, daß die Rechtfertigung nur dann dem Menschen zu Theil werde, wenn er mit zweifelloser Gewißheit glaube, sie thatsächlich zu erlangen, und daß diese subjective Gewißheit der Rechtfertigung eine unfehlbare göttliche sei. Dieser Häresie gegenüber stellt das Concil fest, daß die Rechtfertigung des Sünders ein dem menschlichen Erkennen sich entziehender Act der göttlichen Liebe und Allmacht sei, und daß sie bedingt sei von der Disposition des Sünders, über deren Vorhandensein Gott allein das entscheidende Urtheil zusteht. Darum ist es unmöglich, daß der Mensch mit unfehlbarer Gewißheit erkenne — es sei denn durch eine göttliche Offenbarung —, ob er im Besitze der göttlichen Gnade sei[1]). Das konnte Herr Kolde in jeder katholischen Dogmatik finden, und er mußte einsehen, daß jene Sätze himmelweit verschieden sind von seiner Behauptung, die Kirche gebiete, „an der Erlangung des Heiles zu zweifeln". Ja, gegenüber den vielgestaltigen Täuschungen der subjectiven protestantischen Heilsgewißheit bietet die katholische Kirche ihren Kindern eine so große Zahl fester Anhaltspunkte, daß sie in Frieden und Vertrauen an dem Heile ihrer Seelen arbeiten können. „Daher harrt der katholische Christ, obgleich ohne falsche Sicherheit, doch trostvoll, ruhig und mit völliger Hingebung in Gottes Barmherzigkeit dem Tage entgegen, an welchem Gott entscheiden wird[2])." Wenn die Früchte eine jede Lehre rechtfertigen, so darf die katholische Rechtfertigungslehre des Sieges gewiß sein; die Geschichte spricht ihr denselben schon heute zu.

Herr Kolde begreift aber die Lehren der Geschichte nicht; er lebt in dem Wahne, daß die katholische Lehre ihre Anhänger in qualvolle Unruhe versetze, von Andacht zu Andacht treibe und immer wieder „nach neuen Nothhelfern" zu suchen zwinge. „Das ist der Grund," so schließt er, „warum das religiöse Leben immer tiefer sinkt, es sich immer mehr zu den Geschöpfen und dem Stofflichen wendet, und es muß immer tiefer sinken, weil es den alleinigen

1) Sess. VI, cap. 9: Cum nullus scire valeat *certitudine fidei*, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Vgl. die präcise Darstellung der Controverse bei Simar, Lehrbuch der Dogmatik S. 521. Freiburg 1879, und Möhler, Symbolik. 4. Aufl. S. 142 u. 188 ff.

2) Möhler, a. a. O. S. 192.

Grund, den der Herr gelegt hat, verlassen, weil es vergessen hat, was das A und O alles religiösen Lebens sein muß: Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darinnen wir selig werden, als Christus Jesus." Das klingt gewiß voll und niederschmetternd; aber Herr Kolde! „Was haltet ihr von Christus? Wessen Sohn ist er?" (Matth. 22, 42.) Hören Sie denn nicht den Streit Ihrer Theologen und wissen Sie nichts von dem Widerspruch auf Ihren Kanzeln? Muß man Sie noch hinweisen auf die Liskows und Sydows u. a. und noch erinnern an die Bekämpfung des Apostolikums? Gehört nicht ein hohes Maß Unverfrorenheit dazu, in einer Zeit, in welcher eine starke, selbst- und siegesbewußte Partei innerhalb des protestantischen Bekenntnisses an dem Dogma von der Gottheit Christi rüttelt und die Verbindlichkeit des ältesten christlichen Symbolums bekämpft, das katholische religiöse Leben des Abfalles von Jesus Christus zu beschuldigen? Solche kecke Ueberhebung richtet sich selbst. Wer sehen kann und verstehen will, wird bekennen müssen, daß die katholische Kirche in unseren Tagen allein als die treue Hüterin und die unerschrockene Vertheidigerin des Grunddogma's des Christenthums, der Lehre von der Gottheit Christi, dasteht, und daß nichts wahrheitswidriger und lächerlicher ist, als die alte und neue protestantische Polemik, welche sie des Abfalles von Christus zu beschuldigen sich erdreistet.

III.

Theologisches zu Raffael.

I. Die Disputa.

Es ist ein seltsames Geschick, daß eines der größten Kunstwerke aller Zeiten, Raffael's Verherrlichung des Altarsacramentes, in der Camera della Segnatura des Vatikanischen Palastes unter einer Bezeichnung bekannt ist, welche durchaus unzutreffend und mißverständlich ist. Handelt es sich doch in der Darstellung nicht um einen Wortwechsel, nicht um einen Streit, auch nicht um eine

theologische Erörterung über das Altarsacrament, womit man in der nun einmal herkömmlich gewordenen Benennung »Disputa del Sacramento« das unvergleichliche Freskobild Raffael's zu bezeichnen pflegt. Der Name ist übrigens stehend geworden und, wie ungenügend er sein mag, so läßt er doch keinen Zweifel zu, um welche Schöpfung Raffael's bei seiner Anwendung es sich handelt, und so lange kein treffenderer Ausdruck gefunden wird, mag die mittelbar auf Vasari zurückgehende Benennung fortbestehen.

Wie aber die Benennung unzureichend ist, so auch trifft die Deutung nicht den Gedanken des Künstlers und erschöpft nicht den Inhalt des Bildes selbst. Es liegt nicht in der Absicht, die ganze reiche Literatur[1]) über die Erklärung der Disputa hier aufzurollen. Es soll hier nur auf einen Punkt verwiesen werden, der specifisch theologischer Natur und als eigentlicher Angelpunkt in der ganzen Frage erscheint, der aber auffallender Weise bisher niemals klargelegt, ja kaum gestreift worden ist. Es soll hier nicht berichtigt, noch weniger polemisirt, sondern bloß sachlich dargelegt werden, was nach meiner Ansicht zur umfassenden Deutung gesagt werden kann.

Den Ausgangspunkt für mich bildete Anton Springer's Anzeige über „die neueste Raphaelsliteratur" im Repertorium für Kunstwissenschaft 1886, Bd. IX, S. 343 ff., bes. S. 347, die mich veranlaßte, mit dem feinsinnigen Biographen des Urbinaten den Inhalt der Disputa im brieflichen Austausch zu behandeln. Springer äußerte sich damals sofort zustimmend auf meine Darlegung und bemerkte, so etwas habe auch er sich als den innersten Kern der Darstellung gedacht. Ich pflegte den Gedanken weiter und verfolgte inzwischen erscheinende Arbeiten über den Gegenstand, konnte mich aber überzeugen, daß keine Erklärung in der Weise einsetzte, wie es mir zur erschöpfenden Klarlegung nothwendig schien. Auch *F. X. Kraus*, La Camera della Segnatura (S.-A. aus der Rassegna Nazionale, Firenze 1890), streifte nur von ferne (S. 44), was ich als das Wesentliche annahm, und so hielt ich an meiner Auffassung fest, indem ich mehrfach im Kreise

---

1) Vereinigt und vortrefflicher Weise erläutert in dem im Erscheinen begriffenen III. Band von Pastor, Geschichte der Päpste. 1. und 2. Auflage. S. 772 ff.

von Kunstgelehrten, wie Theologen darüber Austausch suchte. In der letzten Zeit war es namentlich Ludwig Pastor, mit dem über dem Fortschreiten seiner Papstgeschichte vielfache Auseinandersetzungen über die Kunstpflege unter den Päpsten der Renaissanceperiode sich mir ergaben. Seine Zustimmung, ja die freudige Aufnahme meiner Auffassung veranlaßt mich nun schließlich, sie an dieser Stelle vorzulegen in der Absicht, die Lösung der vielbehandelten Frage zu fördern und zur Werthschätzung des theologisch wie künstlerisch hochbedeutenden Werkes beizutragen.

In den meisten Deutungen der Disputa wird der Gedanke von der Kirche diesseits, von der streitenden oder lehrenden, im Gegensatz zu der triumphirenden im Jenseits zu Grunde gelegt; allein diese Erklärung trifft, wie augenfällig ist, nicht zu. Wie schon die sofort entgegentretende Anordnung des Bildes zeigt, ist vielmehr die Eucharistie der Mittelpunkt, und hier muß eingesetzt werden, um die Erklärung des Ganzen, namentlich den Zusammenhang der unteren Hälfte mit der oberen zu gewinnen.

Der Umstand, daß das Dogma selbst den einen fremd und verschlossen, den anderen ein Gegenstand der Abneigung ist, war mehrfach der Grund, daß man in die Erklärung weniger einzudringen sich bemühte und darum fehlging. Ist doch der Gegenstand selbst die Veranlassung, daß bis zur Stunde in England die ganze Composition der Disputa unsympathisch gefunden wird.

Zur Erklärung reicht die Theilnahme der humanistischen Schriftsteller bei der Projectirung des Bildes, wie des ganzen Cyklus in der Camera della Segnatura nicht aus. Es wird vielmehr weit eher zum Ziele führen, wenn wir einem anderen Kreise Einfluß zugestehen, mit dem Raffael thatsächlich in Beziehung stand, und aus dem heraus allein eine volle und befriedigende Ausdeutung hergeleitet werden kann: es ist der Kreis der scholastisch-mystischen Theologen, der Dominikaner, die einerseits die Hoftheologen des päpstlichen Palastes (Magistri Sacri Palatii) waren, andererseits durch die großartige Persönlichkeit Savonarola's und seine tiefgreifende Wirksamkeit mächtige Einwirkungen empfingen und auf Künstlerkreise wiederum ausströmten. Es braucht nur an Fra Bartolommeo della Porta in Florenz und die Künstler von

San Marco daselbst erinnert zu werden. Denn wie viel Humanisten auch am päpstlichen Hofe aus- und eingingen, so blieb die alte Theologie, und mit ihr die Dominikanertheologen, unverdrängt. Der Thomismus beherrschte absolut alle theologischen Anschauungen; die Humanisten lieferten höchstens einige Zuthaten, die aber auf die bleibende Grundrichtung von kaum nennenswerthem Einflusse waren. So ist es z. B. auch gar nicht gelungen, eine Einwirkung seitens des Cardinals Adriano da Corneto auf Raffael und die Stanzen nachzuweisen.

Ein Moment, das heutzutage viel zu wenig gewürdigt wird, ist das Eingelebtsein der weitesten Kreise, und nicht zum wenigsten der Künstler, in theologisch-mystische Dinge, und ein wichtiger Punkt ist dabei die Kenntniß, die Vertrautheit mit der kirchlichen Liturgie. Ein Beweis dafür sind heute noch die Länder romanischer Zunge, wo die Liturgie selbst dem Volke durchaus geläufig ist. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn angenommen wird, daß Raffael persönlich eine ausreichende Kenntniß der vom hl. Thomas von Aquin ausgearbeiteten Liturgie des Altarsacramentes besaß. Wenn daher Berathung seitens eines oder mehrerer Dominikanertheologen wirklich eintrat, so dürfen bei dem Künstler solche Vorbedingnisse vorausgesetzt werden, daß er unschwer sich in den Gedankengang einer großen scholastisch-mystischen Darstellung zu versetzen vermochte. Wie aber thatsächlich sich ein solcher Beirath von Dominikanern gestaltete, sagt uns Raffael selbst in seinem Briefe vom 1. Juli 1514, worin er berichtet[1]), daß ihm beim Bau von St. Peter „der sehr gelehrte" Dominikanermönch Fra Giocondo da Verona vom Papste beigegeben worden sei, damit er von ihm „lerne, wenn er irgend ein schönes Geheimniß in der „Baukunst habe, damit ich ganz vollkommen in dieser Kunst werde. „Jeden Tag läßt der Papst uns rufen und spricht ein Weilchen „mit uns über diesen Bau." Das war die Art, wie die vatikanischen Kunstwerke zu Stande kamen. Ein solches Verhältniß für die Entstehung des Bildercyklus in der Stanza della Segnatura anzunehmen, hat somit alle Wahrscheinlichkeit für sich.

Zur Sache selbst übergehend, ist es in der That auffällig, daß

---

1) Vgl. Springer, Raffael und Michelangelo. II. S. 102; Knackfuß, Raffael S. 78.

keine auch nur annähernd richtige, noch weniger eine erschöpfende Deutung der Disputa von einem Zeitgenossen gegeben wird. Als Erklärung kann vielleicht gesagt werden, daß in der ersten Zeit der Gegenstand noch so geläufig war, daß er der eingehenden Erläuterung nicht bedürftig erachtet wurde; in der Folge aber wandte sich der Geschmack an mystisch-theologischen Gegenständen sehr bald, so daß man weder Sinn noch Neigung hatte, mit der Ausdeutung sich gründlich zu befassen. So konnte Vasari, dem es bei seiner ganzen Art übrigens auf das Sachliche des Vorwurfes sehr wenig ankam, die Ausgießung des heiligen Geistes „über eine unendliche Zahl von Heiligen" als das markanteste Moment hervorheben. Seltsamer Weise äußert er, daß die Heiligen „unten die Messe schreiben". Während die folgende Bemerkung, daß „sie über die Hostie auf dem Altare disputiren", dem Bilde selbst dauernd seine Bezeichnung verschafft hat, ist die vorhergehende eigentlich unbeachtet geblieben, wiewohl sie meines Erachtens eine in den vatikanischen Kreisen noch cursirende Erinnerung in ungeschickter und ungenügender Ausdrucksweise beschließen konnte, unter der ein bedeutsamer Hinweis verborgen ist. Indem er nämlich die vier großen Kirchenlehrer an der Spitze der Heiligen anführt, welche „die Messe schreiben", wird deren Theilnahme an der Ausgestaltung der Meßliturgie, also der Feier des eucharistischen Opfers, in den Vordergrund gerückt und dieser Theil ihrer magistralen Thätigkeit ihnen zum besonderen Ruhmestitel auf jenem Bilde angerechnet, dessen Mittelpunkt die Eucharistie ist. Das ist nun freilich kein Gedanke, der Vasari eigen war: ich nehme aber an, daß er etwas derart vor dem Bilde gehört hatte und es in seiner Art, wie bemerkt, ungenügend wiedergab.

Sachlich ist nun in der unteren Hälfte der liturgisch hergerichtete Altar mit der Monstranz und der Eucharistie der Mittelpunkt. Das eucharistische Opfer ist die sacramentale Erneuerung des blutigen Kreuzesopfers Christi, auf welches durch eine flüchtige Andeutung des Calvarienberges im Hintergrund zur Linken hingewiesen wird. Die Eucharistie ist der Inbegriff der christlichen Glaubensgeheimnisse; sie beschäftigt die großen Lehrer und Theologen; sie begeistert Dichter und Künstler; sie wird auch Zweiflern zum Anstoß; sie ist der Brennpunkt des christlichen Lebens, dem sich Heilsbedürftige in sehnsuchtsvollem Eifer nahen. In der Eucha-

ristie ist die Summe der Erweise göttlicher Macht, Weisheit und Erbarmung vereinigt. **Tantum ergo Sacramentum Veneremur cernui**, die Aufforderung des unter den Theologen anwesenden St. Thomas Aq.

Die Eucharistie ist aber auch zugleich das geheimnißvolle Bindeglied zwischen der Kirche des Diesseits und derjenigen des Jenseits. Der Künstler hat daher symbolisch die Monstranz über die Häupter der ganzen Corona von Heiligen, die Vertreter des Apostolats, der heiligen Wissenschaft und der Kunst hinausragen lassen: innerhalb der irdischen Sphäre ragt sie zum Himmel auf. In dem heiligen Geist, dem die Wirkung aller Gnaden und darum auch in eminentem Sinne das höchste Gnadenwerk, die Vollziehung des eucharistischen Opfers und Gnadenmahles, zugeeignet wird, ist der Mittler zwischen dem eucharistischen Christus, dem Gottessohn in Brodsgestalt und der verklärten Menschheit Christi versinnbildet. Und damit erschließt sich uns der Zusammenhang mit der oberen Bildhälfte.

In der verklärten Menschheit Christi in der Brodsgestalt ist die Einheit gegeben, welche die irdische Welt mit dem Reiche der Seligen verbindet, wo die verklärte Menschheit unverhüllt die Freude und Seligkeit der himmlischen Chöre ausmacht. Christus hier in Brodsgestalt verhüllt: Christus dort **speciosus inter filios hominum** unverhüllt: einer und derselbe, **Christus heri et hodie.** Die Identität der verklärten Menschheit des Erlösers auf Erden, wie im Himmel ist der Gedanke, welcher beide Theile des Bildes zusammenschließt. Unten ist es der Glaube, die Anbetung, das Verlangen neben dem Zweifel, oben ist es das selige Schauen und Genießen: die heilige Menschheit Christi, die Krone aller Werke Gottes, mit der Gottheit in einer geheimnißvollen, gnadenreichen, beseligenden Verbindung vereinigt.

Die Beziehung des eucharistischen Christus zu dem verklärten Gottessohne mit Beziehung auf die Welt hat in einer mehr abbreviirten, symbolischen Weise Fra Bartolommeo in seinem herrlichen Bilde in den Uffizien zu Florenz ausgedrückt, wo er das Symbol des eucharistischen Opfers, den Kelch mit der Patene, über dem Bilde der Welt zu Füßen des in Verklärung auferstehenden Christus anbringt. Dunkel für eine nicht sehr eingeweihte Zeit; aber die Zeit des Raffael und Fra Bartolommeo war damit vertraut.

(Vergl. die mit meiner Deutung ganz unabhängig stimmende von Erich Frantz, Fra Bart. della Porta S. 186, jedoch ohne Beziehung auf die Disputa. Abbildung des Bildes u. a. bei Reber und Bayersdorfer, Klass. Bilderschatz Nr. 373.)

Die Verbindung des Diesseits mit dem Jenseits durch das Altarsacrament ist übrigens ein Gedanke, der Raffael und dem Kreise seiner Inspiratoren keineswegs ausschließlich eigen war: er ist vielmehr der spätmittelalterigen Ikonologie überhaupt geläufig und auch diesseits der Alpen in der flämischen Kunst in den großartigsten Kunstwerken vertreten, nämlich in dem Genter Altarwerk der Brüder van Eyck und in der prägnantesten Weise, wenn auch mit Hereinziehung des Momentes der Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, in dem gleichfalls der Eyck'schen Schule angehörigen Altarwerke, jetzt im Museum zu Madrid, das zumeist Lebensbrunnen genannt wird, wofür ich aber vor langer Zeit schon die Bezeichnung der „mystischen Quelle" vorgeschlagen habe. (Der Kunstfreund. Herausg. von Henry Thode. Berlin 1885. Nr. 16, S. 246.)

Die Theilung der flämischen Altarwerke in Vorgänge, die sich in verschiedenen Höhenlagen vollziehen, deckt sich, wie Dr. Paul Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, Stuttgart 1894, S. 143 ff., zur Evidenz nachweist, mit der mittelalterlichen Volksbühne und den großen Festpantomimen des späteren Mittelalters. Raffael steht mit der Anordnung der Disputa augenscheinlich auf demselben Boden, und es kann sich nur fragen, ob er darin den Ueberlieferungen italienischer Kunst in Schauspiel und Kunst gefolgt oder aber durch Kunstanschauungen des Nordens, insbesondere von Flandern und Burgund, beeinflußt war. Neben den Personalbeziehungen zwischen den Niederlanden und dem römischen Hofe, die häufig und bedeutend genug waren, steht der Einfluß flämisch-burgundischer Kunst auf die Kunstpflege am päpstlichen Hofe aus zahlreichen Beispielen fest. Sehr wohl könnten die auch in den Kunstkreisen jener Tage hochberühmten Eyck'schen Sacramentsbilder in vatikanischen Kreisen bekannt gewesen sein und den Anstoß zu der gegenständlichen und künstlerischen Gestaltung der Disputa gegeben haben. Unter allen Umständen ist es die mystisch-symbolische Kunstanschauung des Mittelalters, welche diesen Darstellungen gemeinsam

ist, und ein Beleg für die Annahme, daß wir in der Disputa den Reflex der scholastisch-mystischen Theologie anzuerkennen haben.

II. Die Transfiguration.

Raffael's letztes Werk, ein Tafelbild, das sich jetzt in der Pinakathek des Vatikans befindet, kann, gleich der Disputa, ein „Kreuz" der Kunstforschung genannt werden. Einerseits schwebt Dunkel über dem Anlaß, der den Cardinal Giulio de' Medici bestimmte, das Altarbild bei Raffael in Auftrag zu geben; infolge dessen werden verschiedene Unterstellungen gemacht, welche Gründe den Künstler zur Wahl des Gegenstandes bestimmt haben mochten. Andererseits gehen die Meinungen weit auseinander, warum Raffael auf demselben Bilde zwei Thatsachen, die Heilung des besessenen Knaben und die Verklärung Christi auf Thabor, zur Darstellung gebracht habe, die zeitlich und räumlich von einander getrennt sich zugetragen haben, und deren innere Beziehung keineswegs sicher auf den ersten Blick erhellt. Endlich liegen in der Darstellung selbst Dinge, welche bislang unklar schienen und Deutungen erfuhren, die nicht zutreffend waren und daher beanstandet wurden.

Hören wir Springer[1]), dessen klar abwägender Sinn ihm sonst den Vorzug vor allen Forschern in der Raffael Literatur verbürgt, so möchte man glauben, es habe sich bei Ertheilung des Auftrages an Raffael um ein rein künstlerisches Problem gehandelt: Sebastiano del Piombo war vom Cardinal Giulio mit einer Darstellung der Auferweckung des Lazarus beauftragt worden, einer figurenreichen Composition, die eine pathetisch-dramatische Schilderung zuließ, wie sie dem, der Richtung Michelangelo's zuneigenden Nebenbuhler durchaus genehm und angemessen war; Raffael dagegen wurde mit der Transfiguration betraut, und aus dem Doppelauftrage entwickelte sich ein Wettstreit zwischen den beiden Künstlern, wobei es, nach Springer, nur unentschieden bleibt, ob der Cardinal es auf einen förmlichen Wettkampf zwischen Raffael und Sebastiano del Piombo abgesehen habe. Wenn thatsächlich Sebastiano und seine Freunde den Auftrag als einen trefflichen Anlaß betrachteten, den Vorrang zwischen den beiden Künstlern zum Austrag zu bringen,

1) A. a. O. II. S. 188.

so bleibt immerhin die Frage unberührt, warum der Cardinal sich gerade für die Transfiguration entschieden habe. Es dürfte daher weit mehr angezeigt sein, nach den inneren Gründen zu forschen, welche die Transfiguration überhaupt in den Vordergrund rückten. Die geschichtlichen Ereignisse werfen auf die Geschichte der Transfiguration im Leben der Kirche und somit auf die Darstellung selbst erhellende Lichter; sie sind nicht weniger geeignet, auch das Dunkel zu erleuchten, das die Anfänge der Raffaelischen Bilder umgibt. Auch hier zeigt es sich, wie unsachlich und irreleitend es ist, die Kunst jener Tage als den überlieferten Anschauungen der Kirche entzogen oder gar entgegenwirkend zu betrachten. Die Transfiguration wurzelt vielmehr mit all' ihren Bezügen im unmittelbaren Leben der Kirche, in den actualen Ereignissen, welche die christliche Welt, das Papstthum, den römischen Hof und die Hierarchie auf's tiefste berührten und ihren Ausdruck in Gebet, Gelöbnissen und selbst in der geheiligten Liturgie der Kirche fanden.

Die christliche Welt zitterte seit fast einem Jahrhundert vor der immer drohender heranziehenden Türkengefahr. Verluste und Niederlagen drängten einander; der große Sieg der christlichen Heere bei Belgrad am 14. und 21. Juli 1456 war ein Hoffnungsstrahl, der die dunkle Wolke der angsterfüllten Zeit durchbrach. Zur bleibenden Erinnerung an den Sieg bei Belgrad und zur feierlichen Danksagung für diesen unerwarteten Erfolg verordnete Papst Calixtus III.[1]), der diese Wendung als das glücklichste Ereigniß seines Lebens bezeichnete, daß das Fest der Verklärung Christi fortan in der ganzen Christenheit am 6. August in der hl. Messe, wie im Brevier gefeiert werden solle. So sehr lag dem Papste an der Durchführung seiner Anordnung, daß er eine Reihe von Breven erließ, worin er zur Feier dieses Tages nachdrücklich aufforderte. Seine Hoffnung war darauf gerichtet, durch die Erinnerung an das glückliche Ereigniß vor Belgrad die Begeisterung für den heiligen Krieg auf's neue zu entflammen. Die liturgische Feier der Transfiguration war somit das Siegesfest des christlichen Abendlandes über den Halbmond und die Verklärung Christi auf Tabor zum Triumphgeheimniß, wie zum Siegeszeichen über den Erb-

1) Vgl. Pastor, Gesch. der Päpste. 2. Aufl. I. S. 603.

feind erhoben. Wo in der Folge die Gefahr des Vordringens der türkischen Macht nicht bloß fortbestand, sondern in beängstigendem Maße wuchs, verschwand sicher nicht so bald aus der Erinnerung, was mit der Einsetzung des Festes der Transfiguration beabsichtigt worden. Beachtenswerth ist, daß mit dem Jahre der Stiftung des Bildes, 1517, die furchtbaren Raubzüge der mohammedanischen Seeräuber von der Berberei her der Schrecken der Küstengebiete des mittelländischen Meeres und namentlich des Golfs von Lyon waren.

Cardinal Giulio de' Medici hatte bekanntlich den Bischofssitz von Narbonne inne. Längst zwar war die uralte Gothenresidenz kein Hafenplatz mehr, aber immer noch die bedeutendste Stadt des gallischen Küstengebietes. Wie begründet die Furcht vor den Einfällen der nordafrikanischen Piraten war, beweisen die gewaltigen Wehrbauten, womit man die Stadt, die bischöfliche Residenz und selbst den neuen Chorbau der Cathedrale gegen Ausgang des Mittelalters versichert hatte. Der uneinnehmbare Kern des bischöflichen Palastes besteht aus einem Wohnthurm von wahrhaft cyklopischem Bau. An der Cathedrale sind die Hochwände als Wehrgänge ausgebildet; die Strebepfeiler hängen mit massiven Stiegenthürmen zusammen und von Pfeiler zu Pfeiler schwingen sich Schwibbogen mit Zinnen, Mauer- und Schieß-Scharten, so daß der Bau aus sturmfreier Höhe mit allem Vortheil vertheidigt werden konnte [1]).

Dorthin war das Bild der Transfiguration bestimmt: sicher kein Zufall, daß der Cardinal seine bischöfliche Kirche mit dem Siegesgeheimniß der christlichen Welt gegenüber der Türkennoth schmückte. Nicht künstlerisches Problem, nicht Wettbewerb mit einem ruhelosen Rivalen gab den Ausschlag für die Wahl des Gegenstandes, sondern eine aus der Noth der Zeit geschöpfte Anregung, das gläubige Vertrauen in ein Heilsgeheimniß, das durch Papst

1) Vgl. Viollet-Le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture française. I. p. 74. illustr. no. 65; II. p. 376. — A. Robida in seinem prächtigen Werke: La Vieille France. Provence, wo er S. 284 ff. Narbonne mit seinen Bauten in Wort und Bild schildert. Eine seltsame Fügung war es, daß im Jahre 1871 die wüthenden Communarden von Narbonne von der Höhe dieser alten Wehrbauten durch die Nachkommen eben der Nordafrikaner, die Turkos, welchen die Execution der aufständischen Stadt zugefallen war, in Masse niedergeschossen wurden.

Calixtus III. wider die Bedränger der christlichen Welt als Kampfes- und Siegeszeichen aufgerichtet worden war. Unter diesem, aus thatsächlichen Voraussetzungen abgeleiteten Gesichtspunkte gewinnt das Bild der Transfiguration eine eminente Bedeutung. Raffael schuf damit nicht bloß eine ideale Darstellung aus der Heilsgeschichte, er verknüpfte vielmehr seine unvergleichliche Schöpfung, womit die Höhe seiner künstlerischen Leistung und der Abschluß seiner irdischen Laufbahn gekennzeichnet ist, mit den innersten und schmerzlichsten Empfindungen der damaligen christlichen Welt. Sein Werk sollte dem gläubigen Aufblicke Trost vermitteln und eine heilige Schutzwehr gegen die Feinde des christlichen Namens sein. Wenn auch das Bild nie den Ort seiner Bestimmung erreichte[1]), so ist doch mit seiner Entstehung die Noth der Zeit unzertrennlich verknüpft. Die Transfiguration im Leben der Kirche, in der Liturgie ist der geistige Born, aus dem die Anregung zu Raffael's herrlichem Bilde der Transfiguration erflossen ist.

Der Zusammenhang der liturgischen Festfeier mit dem Inhalte des Bildes ist aber durch einen weiteren Umstand verbürgt. Zur rechten Hand des verklärten Heilandes, außerhalb der Hochfläche, auf der die drei Apostel geblendet niedergesunken sind, etwas tiefer knieen, wie anbetende Zuschauer, zwei in liturgische Gewänder gekleidete Jünglinge. Diese Diaconen „in ihrer ruhigen Anbetung“[2]) werden bei dem Mangel an sonstigen Erklärungsgründen als die hh. Julius und Laurentius, die Patrone des Vaters und des Onkels des Stifters, gedeutet: offenbar eine Auskunft, welche die Verlegenheit an der Stirne trägt. Die beiden Knieenden tragen zwar Levitenkleider, allein dem einen wie dem anderen fehlen charakteristische Attribute. Wo aber wäre Laurentius ohne sein historisches Zeichen abgebildet? Und für den Patron des anderen Medici construirt man einen „Diacon“ Julius, den

---

1) Aus unbekannten Gründen verblieb das Bild nach Raffael's Tode im Palaste der Cancellaria, den der Cardinal-Mäcen bewohnte; dann schmückte es von 1522 an den Hochaltar der Kirche von San Pietro in Montorio, wurde von da 1797 durch die Franzosen entführt und im Louvre in Paris aufgestellt, bis es nach dem Friedensschlusse 1815 nach Rom zurückerstattet wurde, wo es seitdem die Pinakothek des Vatikans ziert.

2) Veit Valentin, Ueber Kunst, Künstler und Kunstwerke. 1889. S. 258.

die Heiligengeschichte überhaupt nicht kennt. Wie endlich sollte es zu erklären sein, daß Patrone von Personen in das Bild aufgenommen sind, welche mit der Stiftung nichts zu thun haben? Alle Deutungen sonst sind so unbefriedigend, daß sie niemand gewinnen oder überzeugen können. Hasse[1]) sieht in ihnen die Vertreter der Kirche, welche den Weg zum „Hort des wahren Glaubens", dem Erlöser, vollendet haben. Veit Valentin[2]) faßte sie symbolisch, indem sie „in ihrer ruhigen Anbetung zugleich den „Zustand des Menschen andeuten, welchem durch den gefesteten „Glauben das Wunder [der Verklärung] etwas Natürliches, Selbst„verständliches, nicht mehr, wie bei seiner ersten Erscheinung, kaum Glaubliches und mit den Augen nicht zu Ertragendes ist: sie „bilden also in ihrer Ruhe und Sicherheit den Gegensatz zu den „erschreckten Aposteln." Die Diaconen bilden ihm ein Moment in dem Parallelismus der Gegensätze, welche in der alles beherrschenden Thatsache der Verklärung ihre Veranlassung und ihre schließliche Lösung finden. E. Müntz[3]) findet die Anwesenheit der beiden Heiligen, die auch er, ohne sonderliches Bedenken, als die Patrone von Vater und Onkel des Cardinals nimmt, dem Vorgang völlig fremd und bekennt damit einfach sein Unvermögen zu einer Lösung. Diese, wie alle Erklärer wissen freilich nichts von dem Umstande, daß die Transfiguration unlängst in der Liturgie der Kirche zu einer hervorragenden Bedeutung gelangt war. Und doch bietet die Liturgie den Schlüssel für die Anwesenheit und die Deutung der beiden Leviten.

Herman Grimm (a. a. O. S. 480) äußert sich über die beiden Knieenden in Levitengewändern also: „Neben den auf dem Boden liegenden drei Aposteln, die sich mit vorgehaltenen Händen und Armen vor dem herabstrahlenden Glanze des offenen Himmels zu schützen suchen, erblicken wir, nur um einige Schritte entfernt, ein paar junge Geistliche, naturalistisch in ihrer modernen Tracht ausgeführt, die knieend als Zuschauer theilnehmen. Offenbar Zusätze, die Raphael anzubringen sich bereit finden ließ." Grimm ist

1) C. Hasse, Kunststudien. 3. Heft: Die Verklärung Christi von Raffael. 1889. S. 16.

2) A. a. O. S. 258.

3) Raphaël, sa vie, son oeuvre et son temps. 1886. p. 577.

mit der Anwesenheit der beiden Leviten so wenig einverstanden, daß er gegen den Künstler, wie seinen Mäcen die gleich abfällige Bemerkung dazu macht, daß bis in die letzte erhabenste Schöpfung ihn die unverständige Einmischung der Herren verfolgte, deren Dienste er sich verschrieben hatte (a. a. O. S. 430). Neuestens (3. Aufl. Neue Bearbeitung 1896. S. 210) nennt er sie „ein paar jüngere, vornehme Geistliche, naturalistisch porträtirt" und fügt erregt hinzu: „Unverschämte Zusätze, die anzubringen Raphael ohne Zweifel genöthigt wurde." Die Zumuthung war jedoch weder unwürdig, noch die Verbindung der Diaconen mit der Hauptdarstellung zusammenhanglos.

Als nämlich das Fest der Verklärung Christi am 6. August für die gesammte Kirche vorgeschrieben wurde, fand sich im Kalendarium der römischen Kirche in unvordenklichem Besitz auf diesen Tag das Gedächtniß des heiligen Martyrer-Papstes Sixtus II., sowie seiner mit ihm geopferten Diaconen Felicissimus und Agapitus, sowie der Subdiaconen Januarius, Magnus, Vincentius und Stephanus; letztere wurden nur im Martyrologium und Brevier, Felicissimus und Agapitus jedoch auch in der Messe commemorirt. An den beiden Stationalkirchen, wo die Gebeine dieser Martyrerschaar ruhten, blieb das Gedächtniß des Papstes Sixtus und seiner Genossen unverändert in Uebung; für die außerrömische Welt aber wurde dem neu vorgeschriebenen Feste der Transfiguration bloß das Gedächtniß der Martyrer-Diaconen Felicissimus und Agapitus beigegeben. Sie nun sind es, welche von da ab mit der liturgischen Feier der Verklärung des Herrn in enger Verbindung stehen; sie sind, wie der Erzmartyrer Stephanus neben der Wiege des Herrn in der Liturgie des Weihnachtscyklus, die primitiae martyrum zu Füßen des auf Thabor verklärten Heilandes. Die Coïncidenz ihrer Blutzeugenschaft mit dem Tage der Feier der Transfiguration am 6. August hat ihnen den Vorrang verschafft, in der Liturgie mitgefeiert zu werden; sie hat ihnen aber auch die künstlerische Verherrlichung vermittelt, daß sie durch die Trübsal des Martyriums hindurchgegangen und geläutert in der blutigen Zeugenschaft für Christus, den Ersten, welcher der Gewalt des Todes so entrissen war, daß er ihr nie wieder verfallen kann (1 Cor. 15, 20; vgl. Röm. 6, 8—10), in den Ge-

wändern ihres kirchlichen Ordo auf lichtumflossener Höhe dem erhabenen Schauspiel der Verklärung eingegliedert sind.

Der kirchlichen Anschauung ist dieses Verhältniß durch alle Zeiten geläufig, und die religiöse Kunst gibt dieser Vorstellung in der mannigfachsten Weise Ausdruck, so daß es zum Belege besonderer Verweisungen nicht bedarf.

Neben diesem allgemeinen Grunde dürfte jedoch noch eine nähere Beziehung der beiden Leviten zu dem Besteller des Bildes, dem Cardinal Giulio de' Medici, geltend gemacht werden können. Giulio gehörte im Cardinalscollegium dem Ordo der Diaconen an: er war am 23. September 1513 zum Cardinaldiacon von Santa Maria in Domnica erhoben worden und verblieb in dem Ordo der Cardinaldiaconen, wenn er auch den ersten Titel mit jenem von San Lorenzo in Damaso, der neben seinem Palaste der Cancellaria gelegenen cardinalizischen Kirche, vertauschte, als er das Vicekanzleramt der Kirche übernahm. Es liegt nun die Vermuthung keineswegs fern, daß der Cardinal-Mäcen die Einbeziehung der Martyrer-Diaconen Felicissimus und Agapitus in das Bild als Vertreter seines eigenen cardinalizischen Ordo's wünschte und damit in einem gewissen Sinne erreichen mochte, was so häufig sonst durch die Darstellung von Patronen auf Altarbildern beabsichtigt wurde: eine ideelle Verknüpfung der Donatoren mit dem dargestellten Glaubensgeheimniß und eine Verewigung ihrer Schenkung. Zumeist geschieht es derart, daß die Porträtfiguren in der vollen Wirklichkeit der Zeiterscheinung von ihren Schutzheiligen begleitet sind: hier jedoch hätte der Stifter bloß durch die Vertreter seines Ordo die persönliche Beziehung zur Entstehung des Bildes zum Ausdruck gebracht, eine Annahme, die der in erster Linie aus der Liturgie abgeleiteten Deutung der beiden Leviten keinen Abbruch thut, sondern sich sehr wohl mit ihr verträgt. Und warum sollten diese einer tief theologischen Auffassung verwandten Beziehungen nicht in dem Bilde verwirklicht worden sein, das in seinen Grundlagen auf eminent theologischen Voraussetzungen aufgebaut ist?

Wenn bei der Wahl der Darstellung selbst gewichtige Gründe zu Gunsten der Transfiguration den Ausschlag gaben, so ist damit nicht völlig ausgeschlossen, daß vordem, wie Springer (a. a. O. S. 188, und nach ihm Veit Valentin a. a. O. S. 259 in er-

weitertem Sinne) annimmt, eine Auferstehung für die vom Cardinal Giulio bestellte Altartafel in Aussicht genommen war. Hierfür liegt nämlich eine umfassende Studie (Museum zu Lille) vor, aus der thatsächlich die Gestalt Christi unmittelbar in das Bild der Verklärung herübergenommen ist. Ob aber die Rücksicht auf die figurenreiche und bewegte Darstellung von der Auferweckung des Lazarus, in deren Herstellung sein Nebenbuhler Sebastiano del Piombo zeitlich ihm den Vorsprung abgewonnen hatte, für die schließliche Annahme der Transfiguration überhaupt von Einfluß gewesen, dürfte, angesichts der vorher erwähnten, sachlich schwerwiegenden Gründe, kaum mehr in Betracht kommen.

Raffael's Bild führte von Anfang an, wie Vasari (bei Grimm, a. a. O. S. 200—203) bezeugt, die ständig in Uebung gebliebene Benennung der Transfiguration, ein Beweis, daß in diesem Glaubensgeheimnisse der Kernpunkt des Bildes liegt, wiewohl die Darstellung der Verklärung selbst nicht ganz die obere Hälfte der Altartafel einnimmt und der untere Theil einem anderen figurenreichen, äußerst lebhaft bewegten Vorgange gewidmet ist.

Die Anordnung zeigt über der Hochfläche des Berges Thabor Christus im Lichtscheine schwebend. Er hält beide Arme ausgebreitet und hat den Kopf leise zur Seite geneigt, die großen Augen nach oben gerichtet. Ihm wenden sich die gleichfalls in den Lüften schwebenden Moses und Elias zu; sie sind kleiner von Gestalt, lebhafter in der Bewegung, auch farbiger in der Erscheinung. Die Gewänder der Gruppe sind nach oben aufgetrieben, wodurch dem Beschauer die Sicherheit des Schwebens zur beruhigenden Gewißheit wird. Die auf dem Boden der Bergplatte liegenden Jünger bergen, vom Lichtscheine getroffen, das Haupt oder suchen sich gegen die Blendung mit der vorgehaltenen Hand zu schützen. Etwas unterhalb der Berghöhe zur rechten Seite des Herrn, ganz am Rande des Bildes, knieen die Diaconen-Martyrer, der rückwärtige mit gefalteten Händen, der im Vordergrunde die geöffneten Hände abwärts senkend, wie ganz hingegeben an den verklärten Erlöser.

Unten trägt sich inzwischen ein ergreifender Vorgang zu. Rechts vom Beschauer ist ein Mann herangetreten, der vorgebeugt mit beiden Händen einen starken Knaben unter den Armen faßt, während dieser mit Armen und Händen, namentlich mit der Linken, krampfhafte Bewegungen nach auf- und abwärts macht; der Kopf

ist zurückgeworfen, der Mund zum Schreien geöffnet und die Augen sind aufgerissen und, wie bei Fallsüchtigen, der Blick verdreht. Männer und Frauen weisen theils mitleidsvoll auf den unglücklichen Knaben, theils sehen sie fragend auf ihn; andere geben unverhohlen ihrer Rathlosigkeit Ausdruck. Einer der Apostel, dem Alter nach vielleicht Andreas, jedenfalls der angesehenste, hat einen dicken Band aufgeschlagen, offenbar das Formular für Beschwörungen, gibt aber mit der Linken, wie durch seine Miene zu erkennen, daß er den Inhalt vergeblich angerufen habe.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier der Vorgang mit dem Knaben[1]) geschildert wird, der durch die Besessenheit taub und stumm[2]), dabei von Krampf- und Wuth-Anfällen[3]) heimgesucht war; der Vater nennt ihn mondsüchtig[4]). Die Haltung der Apostel, wie der Zuschauer drückt den Vorgang aus, wie niemand von den Jüngern ihn zu heilen vermochte. Von drei Seiten aus der Gruppe erheben sich Hände, nach oben deutend, wiewohl der Vorgang der Verklärung von unten augenscheinlich nicht wahrgenommen wird, so daß die Geberde des Deutens nach oben nur im Allgemeinen auf den abwesenden Herrn und Meister, den die Jünger zu dem Thabor hinaufgegangen wußten, bezogen werden kann. Künstlerisch verbindet gerade diese nach oben gerichtete Handbewegung aus dem Kreise der Jünger die sonst völlig unvermittelten Vorgänge.

Auf die Frage, was eigentlich die Verknüpfung der Transfiguration mit der Heilung des besessenen Knaben veranlaßt habe, befriedigt wohl kaum der Hinweis, daß in der Erzählung der Evangelisten die beiden Ereignisse unmittelbar aufeinander folgen; es müssen vielmehr innere, sachliche Beziehungen hierfür maßgebend gewesen sein. Die Meinungen hierüber gehen nun sehr weit auseinander, und bei keiner der gebotenen Lösungen hat man den Eindruck, daß sie befriedige, nicht einmal jenen, der sie in Vorschlag bringt. Es seien nur einige hier berührt, die am meisten Beachtung verdienen.

Springer (a. a. O. S. 192) weist zunächst unwirsch „das

---

1) Matth. 17, 14—20. — 2) Mark. 9, 24; vgl. 14.

3) Matth. 17, 14; vgl. Mark. 9, 17 u. 25; Luk. 9, 39.

4) Matth. 17, 14.

Geschwätz von der Doppelhandlung" ab, das seit Anfang des Jahrhunderts Raffael den Vorwurf macht, er habe zwei disparate Vorgänge miteinander zu vereinigen versucht und sich „einer auffallenden Verletzung elementarer Kunstregeln" schuldig gemacht. Er sieht nun in dem Bilde die Vorführung „einer großen Handlung, „welche die Transfiguration schildert. Sie hat sich in der Wirk„lichkeit nicht so zugetragen, sie konnte aber von der poetischen „Phantasie nicht anders aufgefaßt werden. Dem größten Maler „gab unser größter Dichter unbedingtes Recht." „„Wundersam „bleibt es immer, meinte Goethe, daß man an der großen Einheit „einer solchen Composition jemals hat mäkeln dürfen. Wie will „man das Obere und Untere trennen? Beides ist eins: unten das „Leidende, Bedürftige, oben das Wirksame, Hilfreiche, beides auf„einander sich beziehend, ineinander einwirkend""? Tiefer dringt Springer selbst in den Gegenstand nicht ein; er bemerkt nur schließlich: „Der Aufbau der Composition wird unmittelbar auf „die stärksten Gegensätze in Stimmung, Charakteristik und Bewe„gung der Hauptgruppen gegründet, damit die höchste Steigerung „des dramatischen Tones verbunden." Diese Würdigung des Bildes nach der ästhetischen Seite ist treffend und vollwichtig, nicht aber die Erklärung der Darstellung selbst.

Hasse (a. a. O. S. 7) macht sich die Sache ausnehmend leicht: er findet das Ganze klar und durchsichtig und versteht kaum, wie ein solcher Widerstreit der Meinungen über die Deutung entstehen konnte. Er gibt die Lösung, allerdings ebenso kurz wie selbstvertrauend, dahin (S. 13): „Nur im Glauben an den einigen Gott ist das Heil." Daß damit aller Zweifel beseitigt und der Schlüssel geboten sei, ist mehr wie fraglich[1]).

Tiefer, als irgend einer der Erklärer, hat Veit Valentin (a. a. O. S. 253 ff.) versucht, in den Gegenstand einzudringen. Die Lösung, welche eine wirkliche ursächliche Einwirkung der einen Scene auf die andere enthält, liegt für ihn in dem Knaben selbst: dieser sieht den Verklärten, aber in Folge der Besessenheit, indem der ihm innewohnende böse Geist den Erlöser auf die Ferne wahrnimmt und durch den Mund des Knaben Zeugniß von dem Heran-

1) Er stellt übrigens in nützlicher Weise die verschiedenen Aeußerungen über die Deutung des Bildes zusammen (a. a. O. S. 9—12).

nahen des Reiches Gottes gibt (S. 255). Oben huldigen Propheten und Heilige, unten empört sich, seine Ohnmacht erkennend, der Teufel, so daß diese beiden Gegensätze sich mit Nothwendigkeit ergänzen (S. 258). Wiewohl die ganze Darlegung von seltener Energie des Gedankens getragen ist und vortrefflich durchgeführt wird, so ist damit der Inhalt des Bildes nicht erschlossen. Einmal fehlt, wie bislang bei allen Erklärungen, die thatsächliche Unterlage, welche sich aus der Einsetzung des Festes der Transfiguration als Siegesfest der Christenheit gegenüber der Türkennoth ergibt, sowie die örtliche Bedeutung der Darstellung dieses Glaubensgeheimnisses für die der Türkengefahr so sehr ausgesetzte Küstenstadt Narbonne. Dann aber muß wohl jede Deutung die dogmatische Grundlage zum ersten Ausgangspunkte nehmen. Ich habe zur Zeit bei Besprechung von Hasse's Studie betont (Linzer Quartalschrift 1890. S. 162), daß auf dem Wege verflachter theologischer Ausdeutung das Ziel nicht erreicht werde. Die ganze Entstehungsgeschichte des Bildes schließt ebenso wohl das rein künstlerische Belieben, als auch vulgär moralisirende Tendenzen aus, wie sie seit dem Ende des „aufgeklärten Jahrhunderts" landläufig sind. Man thut Raffael, wie es von Grimm (a. a. O. S. 476) geschieht, ein Unrecht an mit der Behauptung, daß „dem Christus der Transfiguration der Charakter eines Heiligenbildes im Sinne der katholischen Kirche" fehle. Das Werk zeigt den Künstler vielmehr nach allen Beziehungen durchaus auf dem Boden der Tradition stehend und ausgehend von dogmatisch-mystischen Voraussetzungen, wie sie nicht bloß der Zeit des Mittelalters eigen waren, sondern auch noch bis in die Zeit der humanistischen Päpste in unverminderter Stärke hereinragten[1]). Auch darin folgte Raffael dem traditionellen Zug, daß er der Zeit und dem Orte nach getrennte Vorkommnisse auf derselben Tafel vereinigte, eine Anschauung, die wesentlich mittelalterlicher Natur ist. Die Volksbühne nahm an dieser Vorstellung von der ideellen Zusammengehörigkeit verschiedener Stoffe Theil in dem Oben und Unten ihrer Doppelbühne, die mit dem Typus und

---

1) Vgl. Pastor, Gesch. der Päpste. II. S. 634 ff. über den Bildercyklus der Sixtina und neuestens E. Steinmann über den gleichen Gegenstand, namentlich den Durchzug durch's Rothe Meer. Jahrbuch der Königl. Preuß. Kunstsammlungen. 1895. Heft III u. IV.

Antitypus der liturgischen Kunstvorstellungen Hand in Hand geht. In den Stanzen des Vaticans hat Raffael treu sich zu diesen traditionellen Anschauungen bekannt und in seinem letzten Werke, in der Transfiguration, klingen sie in harmonischem Accorde aus.

Welche Bedeutung nun inhaltlich der Transfiguration nach dem Sinne der Kirche zukam, wird uns am besten und nächstliegenden durch die Liturgie vermittelt, die als der Ausdruck des officiellen Gebetes der Kirche auch die Regel des Glaubens enthält. Die kirchlichen Formulare der Feier der Transfiguration erhielten durch Papst Calixtus III. eine veränderte Fassung[1]), so daß sie in einem gewissen Sinne als Zeugnisse gelten konnten für die Anschauungen, welche bei der Neuordnung der Festfeier maßgebend waren. Die durch Papst Pius V.[2]) vollzogene Redaction von Missale und Brevier berührte auch die Officien vom Feste der Verklärung in manchen Punkten[3]); die Kernpunkte sind indeß die gleichen geblieben und bieten somit die erwünschte Anknüpfung. Darnach liegt in der Verklärung Christi, durch das Zeugniß der Propheten bekräftigt, eine überwältigende Offenbarung der göttlichen Natur und des gnadenreichen Werkes des Erlösers, insbesondere der Hinweis auf die durch ihn zu verwirklichende Wiederannahme des Menschen zur Kindschaft Gottes, die uns das Unterpfand verleiht, daß wir dereinst auch die Miterben im Reiche seiner Herrlichkeit werden. Die Wiederherstellung des durch den Abfall von Gott gestörten Verhältnisses des Menschen zu seinem Schöpfer und Endziel ist somit in der Transfiguration jenes Moment, welches die folgenreiche Beziehung dieses Glaubensgeheimnisses zu dem Menschengeschlechte enthält: die Befreiung der gefallenen Menschennatur von allen Fesseln, in welche die Sünde mit ihren Folgen sie geschlagen hat, und die Annahme zur Kindschaft Gottes und zu Erben einer seligen Herrlichkeit. Die Ueberwindung der Sünde, des Abfalles von Gott, ist der tiefstliegende Punkt im ganzen Werke des Erlösers: mit der Ursache fallen dann alle Folgenwirkungen. Als

1) Dom Guéranger, L'année liturgique. Pentecôte IV, p. 345. Ueber die Vorgeschichte des Festes ebendas. Auch Bäumer, Geschichte des Breviers S. 64 u. 116.

2) Durch die Bulle *Quod a nobis* vom 9. Juli 1568.

3) Vgl. Dom Guéranger, l. c. p. 348.

solche ist die Herrschaft des bösen Feindes über den Menschen zu bezeichnen, wie sie in entsetzlicher Weise in der Besessenheit mit all' ihren schrecklichen Begleiterscheinungen auftritt. Offenbar wurde dieses Beispiel für die Noth der gefallenen Menschheit in der Darstellung auf Raffael's Bild gewählt, weil es, wie kein anderes, drastisch die Sündenfolge schildert: der Mensch bis zur körperlichen Unfreiheit in den Banden des Bösen. Kein anderer Fall war so geeignet, das Verhängniß in seinem vollen Umfange darzustellen, als das Beispiel des wohlgebauten Knaben, des einzigen Sohnes, wie sein Vater sagt, der von Kindheit an, wo persönliche Verschuldung somit ausgeschlossen war, unter dem grausamen Joche der Besessenheit duldet. Die Jünger vermögen helfend hier nicht einzugreifen: die Befreiung vom Banne der Besessenheit ist dem vorbehalten, der durch seinen Tod die Menschheit mit Gott versöhnte, der Friede machte mit Gott durch das Kreuz, indem er die Feindschaft durch Hinopferung seiner selbst tödtete (Eph. 2, 15. 16), der die Bande von Sünde und Tod zerbrach und durch den wir wieder empfangen den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater! (Röm. 8, 15). Die Verklärung auf dem Berge, wo der Ewige, Allmächtige die volle, ebenbürtige Sohnschaft des fleischgewordenen Wortes in feierlicher Weise eben bezeugt hat, ist das Unterpfand für die herannahende Erlösung der gesammten Menschheit; vorgreifend aber wird dem besessenen Knaben jetzt schon die Befreiung von der Besessenheit durch die erbarmende Liebe des Erlösers zu Theil.

Es dürfte kaum fehlgegriffen sein, wenn die Anwendung auf die große Noth der Zeit darin gefunden würde, daß das durch das Vordringen des Halbmondes über die Christenheit hereinbrechende Verhängniß als Sündenstrafe, als eine Gottesgeißel aufgefaßt wird, die Unschuldige mit Schuldigen trifft, die menschliche Hilfe nicht abzuwenden im Stande ist, von der allein der Sieger über Tod und Hölle, der ewige König der Herrlichkeit zu befreien vermag. Indem Papst Calixtus III. die Transfiguration zum Kampfeszeichen und Siegesbanner in der Türkennoth erhob, lenkte er die Herzen der christlichen Welt auf den tiefsten Grund aller irdischen Noth, auf Schuld und Strafe, auf die Sünden der Menschheit und die göttlichen Strafgerichte. Darum ging Hand in Hand mit der blutigen Abwehr des Erbfeindes die Belebung christ-

lichen Sinnes, bußfertiger Gesinnung und innerer Reinigung durch die feuereifrigen Kreuzesprediger, wie Johannes Capistrano[1]) und seine Genossen. Daß man das Joch der Türkenherrschaft mit der schreckenvollen Besitzergreifung der Menschennatur durch den bösen Feind vergleichen mochte, lag keineswegs so fern, besonders wenn man an die geistige Verfassung der Zeit denkt, wo die lebhafte, bilderreiche Phantasie allenthalben sich bekundet im wesentlichen Gegensatze zu den folgenden Perioden, die einer weit nüchternen Betrachtung folgen. Zudem ist nicht zu übersehen, daß, wie vorher gezeigt worden, Raffael den tiefsinnigsten theologischen Anschauungen[2]) zugängig war, so daß auf diesem Wege ein Programm für das Narbonner Altarbild zu Stande kommen konnte, das der Ausfluß profunder dogmatisch-mystischer Theologie war. Thatsächlich liegt seinem letzten Werke ein Problem zu Grunde, das bislang allen Erklärern Kopfzerbrechen gemacht hat, so daß ich, bloß um der Schwierigkeit, um der Dunkelheit und des tiefsinnigen

---

1) Pastor, a. a. O. I. S. 590 ff.; III. S. 127 ff.

2) Für die Beurtheilung der geistigen Atmosphäre von Rom gerade zu jener Zeit, als die Transfiguration entstand, ist es nicht unwichtig, hier auf die wohl 1517 oder 1518 in's Leben getretene Vereinigung des Oratorio del divino amore hinzuweisen, eine Gesellschaft von fünfzig bis sechzig Mitgliedern, welche, Priester und Laien, es sich zur Aufgabe gemacht hatten, in Anwendung der von der Kirche gebotenen Gnadenmittel des gemeinsamen Gebetes, geistlicher Uebungen, Bußandachten und Vorträgen an der eigenen Vervollkommnung zu arbeiten und an der Erneuerung des christlichen Sinnes, der Kirchenzucht und der Hebung des Clerus mitzuwirken. Neben den eigentlichen Begründern der Vereinigung, Gaetano da Thiene, Giuliano Dathi und Giampetrino Caraffa, des späteren Papstes Paul IV., sind besonders zu nennen Sabolet, Giberti, Al. Lippomano, Lat. Giuvenale, Tull. Crispoldi. Hettner, Italienische Studien 1879, S. 246, bemerkt, es sei zwar von Raffael nicht bekannt, daß er dem Oratorio del divino amore angehörte, indeß zu Sabolet und anderen hervorragenden Mitgliedern in langjährigen Freundschaftsbeziehungen gestanden habe. „Dieselbe Stimmung, dieselbe tiefe innerliche Erhebung, derselbe Gedankenkreis," fügt Hettner bei. „Man kann genau verfolgen, wie unablässig und vielgestaltig die Visionsbilder Raffael's auf die spätere Kunst eingewirkt haben . . . In Raffael bannende Hoheit, reine und tiefste Poesie innigster Religiosität." Vgl. über das Oratorio del divino amore und die ganze Bewegung Dittrich, Zur Geschichte der kathol. Reformation in Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1884. Bd. V, S. 345 ff.

Inhaltes[1]) willen, keinen Anstand nehme, den von mir vorgetragenen Gedankengang für die Erklärung des Bildes geltend zu machen. Es scheint mir sogar angezeigt, die zweite Altartafel mit der Auferweckung des Lazarus, die Cardinal Giulio dem Sebastiano del Piombo übertrug, in einen innern Zusammenhang mit der Aufgabe Raffael's zu setzen. War nämlich hier Christus als der siegreiche Bekämpfer von Sünde und Sündenfolgen dargestellt worden, so kam auf der anderen Tafel, in der Erweckung des Lazarus, Christus als Gebieter über Leben und Tod zur Verherrlichung. Gerade angesichts der unermeßlichen Opfer, welche die Christenheit unter dem Schwerte der Osmanen, wie unter den Entbehrungen der Gefangenschaft an Menschenleben erlitt, erschien die Erinnerung an die todesbezwingende Macht des Erlösers ein Trostbild, eine Botschaft freudiger Hoffnung, das wie kein anderes geeignet war, den niedergebeugten Sinn der angsterfüllten Christenheit zu stärken und zu beleben. Aufgaben derart waren in der That werth, daß die Kunst darin ihre höchste Leistung erblicken durfte. Unter solchen Voraussetzungen werden aber auch alle Erwägungen von eitler Künstlerehre hinfällig, die der modernen Betrachtungsweise viel näher zu liegen scheinen, als den gottbegnadeten Künstlern, wie Raffael und seinem Rivalen Sebastiano. Herman Grimm (a. a. O. S. 479) legt hierfür in doppeltem Sinne Zeugniß ab, wenn er sagt: „Raphael hatte vorausgewußt, daß die Sixtinische „Madonna an abgelegener Stelle so gut wie versteckt stehen werde,

---

1) Ueber die dogmatisirende Richtung der durch die Dominikaner des 14. Jahrhunderts beeinflußten Kunst Italiens vgl. Herm. Hettner, Italienische Studien S. 99 ff., wo die scholastisch-symbolischen Werke des Traini und Orcagna behandelt sind; ferner der Freskencyklus der Spanischen Kapelle in S. Maria Novella zu Florenz, der Triumph des Todes im Camposanto zu Pisa, die Bilder von Fiesole und die Fresken des Filippino in S. Maria sopra Minerva zu Rom, zu welch' letzteren der Cardinal Olivieri Caraffa unzweifelhaft das Programm selbst entworfen hat. Uebrigens waren auch dem nordischen Mittelalter bis in seine äußersten Ausläufer die bilderreichen, symbolisch-mystischen Cyklen und Einzeldarstellungen durchaus geläufig: es bedarf nur des Hinweises auf die Sacramentsmühlen, auf das Bild Christi unter der Kelter, die mystische Quelle, die Anbetung des Lammes, den mystischen Jungbrunnen, Kirche und Synagoge, das lebende Kreuz u. a. Vgl. Paul Weber, Geistl. Schauspiel und kirchl. Kunst. Kap. 7, 9, 13, 14 u. 16.

„und legte doch in ihr sein höchstes Madonnenideal nieder; noch „erstaunlicher ist, daß er die Transfiguration, die den Augen der „römischen Welt noch weiter entrückt werden würde, dazu auser„sehen hatte, die höchste Verkörperung Christi zu zeigen, deren „seine Kunst fähig war. Beides bekundet eine Unbekümmertheit „um das Schicksal seiner Werke bei ihm, die wir nur verstehen, „wenn wir ein starkes Vorgefühl [?] der schützenden Mächte bei „ihm voraussetzen, die über ihnen wachten. Der Transfiguration „kam sein Tod zu gute. Man empfand, daß dieses letzte Denkmal „seiner Thätigkeit aus Rom nicht fortgelassen werden dürfe, und „es wurde der Kirche von St. Pietro in Montorio zugewiesen. „Raphael jedoch, der seiner Zeit nichts von diesem Entschlusse ge„ahnt hatte, erhob trotzdem sein Werk zu dem großartigsten Ge„mälde, das er hervorgebracht hat. Offenbar lag in der bloßen „Arbeit, im Streben nach Vollendung [sonst nichts?] eine Befrie„digung für ihn, die ihm jede andere Genugthuung, wie sie Künstler „aus dem größeren oder geringeren Werthe ihrer Schöpfungen er„warten dürfen, als Nebensache erscheinen ließ."

Zusammenfassend ist die Entstehung des Bildes dahin zu bestimmen, daß sie sich an die Einsetzung der allgemeinen Feier der Transfiguration anschließt, nachdem das Geheimniß der Verklärung Christi zum Panier der Christenheit gegen das Vordringen des Halbmondes erhoben worden. Die Bestimmung des Bildes für die Cathedrale zu Narbonne ist angesichts der drohenden Einbrüche der Mittelmeer-Piraten besonders begründet. Die Verknüpfung der Heilung des besessenen Knaben mit der Verklärung des Herrn ist in dem Sinne zu fassen, daß eine der ärgsten Sündenfolgen und Strafen, die Unterjochung einer persönlich schuldlosen Creatur durch den Feind Gottes und des Menschengeschlechtes, als Gleichniß des furchtbaren Joches gewählt ist, das der Christenheit durch den Erbfeind des christlichen Namens auferlegt ward. Christus in seiner verklärten Menschheit, der Sieger über Hölle und Sünde, erscheint als Retter auch von allen Sündenfolgen: er ist der Trost und die Hoffnung wie für den unter der Besessenheit Leidenden, so auch für die, welche vor dem Andringen des Islam beben. Was für die Lebenden das Bild der Verklärung war, das sollte bei der

Erinnerung für die in der Türkennoth Gefallenen und in Gefangenschaft Verstorbenen das Parallelbild der Auferweckung des Lazarus sein. Die Kunstrivalen selbst, Raffael und Sebastiano del Piombo, stellten im Wettbewerb ihre Kunst in den Dienst einer großen, der Christenheit gemeinsamen Angelegenheit und bauten ihre Kunstschöpfungen auf einer Grundlage auf, die den Tiefen der Glaubensgeheimnisse entnommen und durch die großen Ueberlieferungen der kirchlichen Theologie ihnen vermittelt ward.

Mainz. Friedr. Schneider.



IV.

Wie lange wird sich die Kirche der neuen Freiheit noch zu erfreuen haben[1])?

Man hört vielfach die Besorgniß aussprechen, daß das Maß der Freiheit, welches der Kirche seit dem Jahre 1848 eingeräumt worden, bald wieder beschränkt werden möchte. Darüber nun waltet Gott. Er hat in den verflossenen Jahren an allen, die gefrevelt, seine Gerechtigkeit zu offenbaren begonnen; Er hat die Unternehmungen des Stolzes und der Leidenschaft vereitelt, und allein seiner Kirche wahrhafte und wesentliche Vortheile zugewendet; Er wird auch in der Zukunft diese Vortheile seiner Kirche zu erhalten, zu mehren und fruchtbar zu machen wissen, so es nur die Diener der Kirche an ihrer Mitwirkung nicht werden fehlen lassen. Zu einigem Trost daher gegen solch'

1) Dieser Artikel, unserer Zeitschrift (1850 I, 562 ff.) entnommen, ist offenbar von dem sel. Domdecan Heinrich geschrieben, wie der Stil und die von seiner Hand in dem ihm angehörigen Exemplar nachträglich gemachten Correcturen bezeugen. Derselbe klingt wie eine Prophetie, die 25 Jahre später, im sog. Culturkampfe, nach der schlimmen, wie nach der guten Seite hin, in Erfüllung ging und auch heute noch sehr zu beherzigen ist. Wir glaubten deßhalb diese Mahnung mit den späteren, nicht wesentlichen Aenderungen des Verfassers zum Abdruck bringen zu sollen.

lähmende Befürchtungen, aber auch zur Mahnung und Ermunterung mögen vielleicht folgende Gedanken dienen.

Seien nur alle Diener der Kirche derselben in recht starkmüthiger Treue ergeben, seien sie selbst frei im Herrn, und keine Macht der Welt wird der Kirche die gewonnene Freiheit rauben, noch dieselbe an der Wiedergewinnung dessen, was ihr noch zur vollen Freiheit fehlt, hindern können. Gewiß ist, wie alles im Leben des Heilandes, auch das ein welthistorischer Typus, der fort und fort in der Geschichte der Kirche sich wiederholt, daß ihn seine Feinde nicht eher und nicht anders gefangen nahmen, als da Einer von seinen Jüngern ihn verrieth und ihren Händen überlieferte. Und in der That werden wir im Verlaufe von achtzehn Jahrhunderten kein Beispiel finden, daß irgendwo die Kirche geknechtet worden wäre, ohne daß zuvor von ihren Dienern einige sie verrathen, andere sie verleugnet, viele sie verlassen hätten. Hätten wir also etwas zu fürchten, so wären es nicht Angriffe von außen, sondern es wäre Verrath oder Schwäche von innen; — wir hoffen aber, daß die Hirten und Wächter des Hauses Gottes treu und starkmüthig sein werden.

Verfolgt kann die Kirche werden durch äußere Gewalt, geknechtet aber nur durch inneren Verfall. Die Kirche war verfolgt in den ersten drei Jahrhunderten, wem aber ist es je eingefallen, von einer Unfreiheit der Kirche in jenen Zeiten zu reden? Im Gegentheil, niemals war sie freier in ihrem Leben, nie mächtiger in ihrem Wirken. Hat sie ja die Welt bekehrt, da sie verfolgt war, und nicht zum kleinsten Theile gerade durch ihre Tapferkeit in der Verfolgung. Erst als die Kaiser anfingen, den Bischöfen zu schmeicheln, und als Bischöfe anfingen, aus häretischer Verkehrtheit oder irdischer Selbstsucht die Kirche an die weltliche Macht auszuliefern, begann eine Knechtung der Kirche. Damals war es, wo einer der tapferen treuen Streiter, die damals der Kirche noch geblieben, der hl. Hilarius, nach der Zeit der Verfolgung als nach einer Zeit der Freiheit sich sehnte, und dem Kaiser Constantius zurief: „O, daß es mir doch Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, verliehen hätte, Ihn unter Nero und Decius zu bekennen. . . . Einen glücklichen Kampf gegen offene Feinde hätte ich gekämpft . . . Aber nun kämpfen wir gegen eine schmeichelnde Verfolgung, gegen einen täuschenden Feind . . . Er schlägt nicht den

Rücken, sondern er pflegt des Bauches; er wirft nicht in Gefängnisse zur Freiheit, sondern er beehrt im Palaste mit Knechtschaft; er zerfleischt nicht die Lenden, sondern er bemeistert sich des Herzens" u. s. w.

Wo je im Mittelalter weltliche Gewalt die Kirche gefangen hielt, läßt es sich nachweisen, daß Diener der Kirche dabei hilfreich die Hand geboten. Wo immer aber Päpste und Bischöfe den Kampf für die Freiheit der Kirche nicht scheuten, hat jeder Angriff auf sie nur dazu gedient, die Herrlichkeit der Kirche zu erhöhen.

Cleriker, Bischöfe, da sie in hohen weltlichen Ehren standen, waren in Frankreich die Urheber der sog. gallikanischen Freiheiten, unter welchem Namen sich die Knechtung der französischen Kirche — wie es denn so der Welt Brauch ist, mit Namen zu täuschen — sich verbarg. In Deutschland hat der Febronianismus von einem Prälaten Namen und Ursprung. Und als die Kirche in Deutschland bis zur Vernichtung fast erniedrigt wurde, waren kurz zuvor ihre ersten Würdenträger, waren die geistlichen Kurfürsten, waren Erzbischöfe damit beschäftigt, die Kirche an die Welt und den Zeitgeist zu verrathen; der Emser Congreß ist dessen ein Monument. Die Unfreiheit aber, in welcher die Kirche in unserm Vaterland seit jenen Tagen bis in die neueste Zeit geschmachtet, war im Wesentlichen nur die Nachwirkung, wie jenes Verrathes, so seiner Strafe. — Oder war es nicht der Geist des Febronius, der zur Zeit der sog. Restauration nicht bloß die Staatsmänner, sondern auch die Mehrzahl des Clerus beherrschte? Waren nicht bei all jenen schmählichen Verhandlungen, bei der Abfassung jener Kirchenpragmatiken und organischen Artikel, bei der Constituirung und bei der praktischen Ausführung des ganzen modernen „Kirchenstaatsrechtes" überall auch Geistliche thätig? Welche Anmaßung der Staatsgewalt hat je mit Erfolg sich geltend gemacht, ohne daß ihr zuvor auf geistlicher Seite eine dienstwillige Connivenz entgegengekommen wäre? Und hat in jener traurigen Periode nicht wenigstens fast allen der apostolische Muth gefehlt? Als aber zum ersten Mal ein deutscher Erzbischof, Clemens August, für die Freiheit der Kirche und seine apostolische Pflicht den Kerker nicht scheute, da brach auch schon die Morgendämmerung der kirchlichen Freiheit an.

Ist nun seitdem in der Kirche der Geist der Freiheit stark ge-

worden; hat jetzt die Kirche keine Bischöfe mehr, die, selbst von unkirchlichem Geiste durchdrungen, sie der weltlichen Macht ausliefern oder doch wenigstens in feiger Furcht geschehen oder fortbestehen lassen, was sie hindern oder tilgen sollten, sondern Bischöfe, die ihre persönliche Freiheit gering achten, wo es die Freiheit der Kirche gilt, so haben wir nicht die Rückkehr der alten Knechtschaft zu fürchten, sondern vielmehr die Erringung der vollen Freiheit zu hoffen.

Als der hohe Rath den Aposteln zumuthete, von Christus zu schweigen, antwortete Petrus: „Urtheilet selbst, ob es Recht sei vor Gott, euch mehr zu gehorchen, als Gott? — Wir vermögen nicht, von dem nicht zu reden, was wir gesehen und gehört haben!" Diese apostolische Antwort ist der unbesiegbare Schild der kirchlichen Freiheit. Wenn sonst von Freiheit und deren Erringung oder Wahrung die Rede ist, denkt man zunächst nur an Rechte, und zwar an Rechte, auf welche man möglicher Weise auch verzichten kann. Wenn aber die Kirche, wenn ihre Vertreter, der Papst und die Bischöfe, die ihnen zustehende Freiheit in Anspruch nehmen, so handelt es sich lediglich von Pflichten, für deren Erfüllung sie Gott mit ihrer Seele einstehen müssen. Als die Apostel und ihre Nachfolger, allen jüdischen und heidnischen Geboten trotzend, das Christenthum über die Erde verbreiteten, erfüllten sie nur eine Pflicht, deren sie sich nicht entschlagen konnten. Wehe mir, sagt daher der hl. Paulus, wenn ich das Evangelium nicht predige! Der Pflichttreue eines Christen, und nun gar eines Priesters, eines Bischofs gegenüber ist jede irdische Macht machtlos, weil kein irdisch Gericht den schrecken kann, der Gott und sein Gericht fürchtet. Und wenn nun gar alle Bischöfe und Priester einig und standhaft sind in ihrer Pflicht, keine Gewalt wird ihnen auf die Dauer widerstehen und sie zwingen können, das nicht zu thun, wozu sie vor Gott und durch Gott verpflichtet sind.

Wenden wir dieses auf ein Beispiel an. Ohne allen Zweifel das Heilsamste, was uns die neuere Zeit wieder gebracht, und das Nothwendigste zur religiösen Regeneration sind die Exercitien für den Clerus und die Missionen für das Volk. Würde es nun einer Regierung einfallen, beide wiederum zu verbieten, wie solches früher der Fall war, der pflichttreue Bischof würde und müßte entgegnen: daß ich Exercitien und Missionen halten lasse,

ist meine heiligste Pflicht, und wehe mir, wenn ich sie nicht erfülle! Ich weiß es, daß meine Geistlichen zu ihrem eigenen Heile sowohl, als zur rechten Führung ihres Amtes Exercitien nothwendig haben, und daß das mir von Gott anvertraute Volk der Missionen bedarf, und gerade in dieser Zeit am meisten bedarf, um seine Seelen vor dem Verderben zu bewahren. Exercitien sowohl, als Missionen sind nichts anderes als Predigt des Evangeliums und Spendung der Gnadenmittel, wozu ich gesendet bin. Und zwar habe ich nicht meiner Pflicht genug gethan, wenn ich in irgend einer unzureichenden Weise, sondern dann allein habe ich meine Pflicht erfüllt, wenn ich in der kräftigsten und besten Weise die Wahrheit und Gnade Christi den Meinigen mittheile. Ihr könnt mich nicht hindern, Exercitien und Missionen zu halten und mich aller dazu nothwendigen Mittel zu bedienen, weil ihr mich nicht hindern könnt, das zu thun, was ich zum Seelenheile der mir vom Herrn anvertrauten Heerde als nothwendig erkenne. Euer Verbot wird vor Gott mich nicht entschuldigen, wenn ich irgend etwas unterlassen habe, was mir durch das Gebot der Pflicht und der Liebe vorgeschrieben war. Und wir sind fest überzeugt, daß keine Regierung solch' apostolischer Rede und entsprechender That gegenüber auf ihrem Verbote bestehen kann.

Diese Betrachtung gewinnt ein doppeltes Gewicht in unserer Zeit. Denn die Pflichten, welche das Seelenheil der Gläubigen von der Kirche und ihren Dienern fordert, sind jetzt zugleich unmittelbare Pflichten der Selbsterhaltung sowohl, wie der Rettung der ganzen menschlichen Gesellschaft geworden. Es ist nämlich unzweifelhaft gewiß, daß, wenn die Staaten, zu ihrer alten rationalistisch-despotischen Theorie und Praxis zurückkehrend, wiederum alle lebenskräftige Thätigkeit der Kirche hemmen, die Diener der Kirche aber aus Menschenfurcht und Schwäche solches sich gefallen lassen wollten, jene furchtbare sociale Revolution, der jetzt Gott für einige Zeit Einhalt geboten und dadurch der Menschheit eine Gnadenfrist bewilligt hat, bald wieder sich erheben und Kirche und Staat und Gesellschaft unter den Trümmern einer neuen und der furchtbarsten Barbarei begraben würde. Wären daher auch Staatsmänner so verblendet oder so bösen Willens, die völkerversöhnende und regenerirende Thätigkeit der Kirche, die allein Rettung bringen

kann, ungerechter Weise darnieder halten zu wollen, die Kirche und ihre Diener müßten lieber alles daran geben, als solchem Ansinnen sich fügen, sie müßten den Staat und die menschliche Gesellschaft wider ihren Willen retten.

„Fürchtet euch nicht, ich habe die Welt überwunden.“ Die Macht des Herrn in der Leitung der Geschichte ist unüberwindlich. Zweifeln wir nicht, daß allen menschlichen Anschlägen zum Trotz Gott der Kirche jeder Zeit das Maß der Freiheit gewähren wird, dessen sie jeweilig fähig ist und bedarf. Das Aeußere ist allezeit durch das Innere bedingt. Wenn die Kirche in äußerer Knechtschaft sich befindet, so ist derselben stets eine innerliche Erschlaffung und eine innere Unfreiheit vorhergegangen; ist aber im Innern der Kirche der Geist Christi mächtig, so werden selbst alle äußeren Hemmnisse nur zu seiner Erstarkung dienen und es wird auch die Freiheit nach außen nicht lange auf sich warten lassen. Haben nun die Ereignisse der letzten Jahre durch Gottes wunderbare Fügung der Kirche eine größere Freiheit gebracht, so haben sie ihr dadurch noch einen weit größeren Gewinn verschafft, daß sie eine so gewaltige Mahnung zur Buße und Heiligung an Clerus und Volk in sich enthielten, daß sie so gebieterisch, unter Androhung nahen zeitlichen und ewigen Verderbnisses, uns aufgefordert haben, Großes für Gott und das Heil der Seelen zu wirken; zu verlassen die Wege der Welteitelkeit und zurückzukehren auf die Wege der katholischen Frömmigkeit, welche die Heiligen uns vorgezeichnet haben. Bleibt diese Mahnung nicht fruchtlos, so haben wir auch nimmer den Verlust der nothwendigen Freiheit zu fürchten. Würden wir aber zurücksinken in die alte Erschlaffung und jene feige Resignation, die über die Versäumung der heiligsten Pflichten, von deren Erfüllung die Ehre Gottes und das Heil der Menschheit abhängt, mit der Gewalt der Umstände und dem Buchstaben entgegenstehender Staatsverordnungen sich tröstet, dann freilich würden unsere letzten Dinge ärger werden, als die ersten waren.

V.

Die heiligen Martyrer Cyriacus von Rom und Quiriacus von Augsburg.

(Von Leander Helmling O.S.B.)

---

1. Der Bollandist V. Cuper behandelt am 8. August[1]) die heiligen Cyriacus, Largus, Smaragdus und Genossen, Martyrer zu Rom. Das römische Brevier feiert ihr Fest an demselben Tage ritu semiduplici; das Martyrologium Romanum erwähnt ihr Leiden am 16. März und sagt von ihnen zum 8. August: Romae Ss. Martyrum Cyriaci Diaconi, Largi et Smaragdi, cum aliis viginti, qui in persecutione Diocletiani et Maximiani passi sunt decimo septimo Kalendas Aprilis. Eorum corpora a Joanne Presbytero via Salaria sepulta, sanctus Marcellus Papa in praedium Lucinae via Ostiensi hac die transtulit: quae postea in Urbem delata, in Diaconia s. Mariae in via Lata recondita fuerunt. Ueber Leben und Martyrium des hl. Diacons Cyriacus und Genossen werden wir unten reden. Der Cult dieses römischen Heiligen ist sehr alt. Frühzeitig wurde zu seiner Ehre am siebenten Meilensteine der via Ostiensis, wo die Heiligen beigesetzt oder vielmehr wohin sie übertragen wurden, eine Kirche erbaut, welche Papst Honorius I. (625—38) restaurirte[2]) und die Päpste Leo III. (795—816) und Benedict III. (855—858) mit reichen Geschenken bedachten. Die Genossen des hl. Cyriacus von Rom werden von den einzelnen Martyrologien und Codices in sehr verschiedenen Lesarten angegeben[3]).

---

1) Acta SS. (Paris 1867) Aug. II. p. 327—40.

2) Duchesne, Lib. Pontif. I. p. 324 u. 326 Not. 12; XCIX, No. 33. — Armellini, Le chiese di Roma (Roma 1887) p. 758. — de Rossi, Rom. sotter. t. I, p. 160. — de Waal, Der Rompilger (Freiburg i. Br. 1895) S. 229.

3) Vgl. Acta SS. l. c. p. 328 ss.

2. In den officia propria Sanctorum der Diöcese Augsburg wird am 9. August Cyriacus, Martyrer, mit Genossen erwähnt. Am 12. August feiert Augsburg das Fest der hl. Hilaria, Mutter der hl. Afra, als duplex II classis. In der Lectio VI sagt das Proprium Augustanum am Schlusse: Quo die etiam Quiriacus, Eutychianus, Carito, Philadelphus, Petrus una cum piis feminis Nimmia, Juliana, Diomena, Leonide et Agape, atque aliis tredecim pro Christi nomine capitis obtruncatione necati sunt. In der Litania Augustana[1]) kommt die Invocatio: S. Cyriace cum sociis tuis, ora pro nobis vor. Auch sind nach gütiger Mittheilung des hochw. Herrn Stadtpfarrers Dr. Friesenegger Reliquien vorhanden. Früher soll ein dem hl. Quiriacus geweihter Altar existirt haben. Hören wir die weiteren Zeugnisse für Quiriacus als Martyrer von Augsburg. a) Die von dem Augsburger Patricier Welser 1591 zu Venedig edirten Acten der hl. Afra[2]) enthalten unter anderen auch folgenden Zusatz: Ipsa quoque die apud eandem urbem (Augustam scilicet, quae sola praecedit) passi sunt alii viginti quinque pro nomine Christi capitis obtruncatione: idest Quiriacus, Largius, Crescentianus etc.[3]). b) Im 12. Jahrhundert schreibt Uodescalcus de Eginone et Herimanno, daß zur Zeit des Abtes Egino von St. Ulrich und Afra zu Augsburg (1109—1122) die Gebeine des hl. Quiriacus aufgefunden wurden: Nec non multas eum (Egino) undecumque reliquias acquisisse, quibus Augustam allatis, sanctos inibi hactenus latentes, videlicet Dionysium, primum eiusdem civitatis episcopum, Quiriacum cum sociis suis viginti quatuor martiribus, dum (demum) iam reperiuntur, tamquam bene notis civibus assurexisse. Abt Egino bestimmte sodann, daß das Fest dieser 24 Martyrer, sowie der hl. Afra und ihrer Mutter, der hl. Hilaria, am 12. August gefeiert werden solle[4]). Später wurde das Fest am 28. September begangen. Eine zweite Auffindung soll im Jahre 1258 und eine dritte 1466 stattgefunden

---

1) Cod. lat. No. 3908 Monach. saec. XI. Vgl. Hoeynk, Geschichte der kirchl. Liturgie des Bisthums Augsburg S. 433.

2) Kirchenlexikon I, 299.

3) Acta SS. l. c. p. 702 s.

4) Mon. Germ. SS. XII, p. 436, No. 10.

haben[1]). Der Bollandist P. Boschius, welcher den hl. Quiriacus von Augsburg am 12. August behandelt, zieht aus der Auffindung der Reliquien folgenden Schluß: Es ist kein Zweifel, daß die Heiligen dort gelitten haben und dort zuerst beigesetzt wurden, wo man ihre Ueberreste fand. c) Eine Handschrift von Rouen U. 3, saec. XI sagt, daß ein Cyriacus zu Augsburg gelitten. Von späterer Hand ist am Rande dieser Handschrift folgender Zusatz nachgetragen: Eadem vero die apud eandem urbem alii 25 passi sunt, id est Cyriacus, Largus, Crescentianus — Consummata sunt vero quae supra retulimus septimo Idus Augusti.

3. Es entsteht für uns die nicht uninteressante Frage: Ist Quiriacus, Martyrer zu Augsburg, verschieden von Cyriacus, Martyrer zu Rom? Der gelehrte Benedictiner Ruinart bemerkt zu den ächten Passionsacten der hl. Afra[2]), daß in den Manuscripten noch 25 andere Martyrer erwähnt werden, welche zu Augsburg quasi eadem die wie die hl. Afra litten; er fügt aber sofort hinzu, daß der Cod. fossat. nicht Augsburg, sondern Rom — non longe ab urbe Roma — als Ort des Martyriums des hl. Quiriacus angibt[3]). Den Zweifel und die Ungewißheit in dieser Frage hat Bruno Krusch[4]) durch seine eifrigen und gelehrten Forschungen beseitigt. Er gab den bis jetzt unedirten Originaltext des Zusatzes zu den Acta der hl. Afra heraus und bewies klar[5]), daß Quiriacus und seine Genossen, die mit der hl. Afra zu Augsburg verehrt werden, keine anderen Martyrer sind, als der hl. Cyriacus und seine Leidensgefährten zu Rom. Krusch gibt die Entstehung und Verbreitung des Irrthums an und macht dadurch die ganze Abhandlung des gelehrten Boschius[6]) zu nichten. Wir erlauben uns, das Hauptsächlichste der Ausführungen Krusch's hier folgen zu lassen. Der erwähnte Irrthum entstand erst nach Usuard oder er kam durch ihn in einige Handschriften und ging dann in das römische Martyrologium über

1) Acta SS. l. c. p. 704.

2) Acta Martyrum (Ratisb. 1859) p. 484, Not. 14.

3) Vgl. Acta SS. l. c. p. 702.

4) Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Bd. XIX (1893), S. 13—17.

5) Vgl. Annal. Boll. t. XIII (1894), p. 62 s.

6) Acta SS. l. c. p. 702—705.

(12. August). Usuard hat aber den Fehler seines Martyrologiums (9. Jahrhundert) in seinem Autographon San Germanense wieder gut gemacht und statt Augsburg Rom geschrieben[1]). Der von Krusch auf Grund vieler geprüfter Handschriften veröffentlichte Text des Zusatzes zu den Acten der hl. Afra lautet: Eodem die passi sunt non longe ab urbe Roma Cyriacus, Largus, Smaragdus, Memmia, Juliane et multi alii pro nomine Christi decollati sunt, alii in septimo via Ostiensi, qui prius variis examinati tormentis a Pertinace praefecto urbis etc. etc. „Der Interpolator hatte offenbar keinen andern Zweck, als einige Martyrer zusammenzustellen, welche an demselben Tage, wie die hl. Afra, starben;" daß sie aber zu Augsburg gelitten, ist nirgends gesagt, sondern zu Albano und zu Rom am siebenten Meilensteine. Die Nachricht von den Martyrern an der via Ostiensis ist aber dem Chronographen von 354 entnommen, welcher zum 8. August sagt: Idus Augusti Secundi, Carpofori, Victorini et Severiani Albano et Ostense VII Ballistaria Cyriaci, Largi, Crescentiani, Memiae Julianetis, Ixmaracdi. Der Interpolator nahm von der einen Gruppe dieser Martyrer die Namen und von der andern die Ortsbestimmung. Auch hat er darin geirrt, daß er den 8. August, an welchem Tage nach nur einer Handschrift die hl. Afra verehrt wurde, als den Todestag des hl. Cyriacus und seiner Genossen bezeichnet, während der 8. August, wie wir später sehen werden, der Tag der Uebertragung ihrer Gebeine nach der via Ostiensis ist und ihr Tod in den Monat März oder April fällt. Krusch hatte 25 Codices geprüft, nur zwei sprechen von einem Martyrer Cyriacus von Augsburg. — Boschius gibt für seine Ansicht noch folgende Gründe: Verschiedenheit des Datums, das Fehlen von jedweder Nachricht, daß Reliquien von Rom nach Augsburg übertragen worden und verschiedene Namen. Der erste und letzte Punkt sind nach dem Gesagten hinfällig. Was die Translation von Reliquien betrifft, so sind uns allerdings keine diesbezüglichen Quellen bekannt. Wenn aber Kaiser Otto einen Arm des hl. Cyriacus nach Bamberg brachte, so konnte es leicht geschehen, daß auch Augsburg Reliquien empfing; wie aber die Bemerkung Uodes-

1) Nicht alle Gelehrten nehmen an, daß Usuard der Urheber des nach ihm benannten Martyrologium und des Autographon ist.

calcus'[1]) zu verstehen oder zu erklären sei, können wir nicht entscheiden.

4. Geben wir zum Schlusse noch einige Nachrichten über das Leben des hl. Cyriacus, Martyrers zu Rom, und seiner Genossen. Was uns darüber bekannt ist, gehört großentheils der frommen Legende an. Die historisch wenig glaubwürdigen Acten[2]) des Papstes Marcellus (308—309)[3]) sagen, Cyriacus sei Diener eines reichen Christen, Namens Tharson, gewesen, welcher seine Schätze für die damals durch den Bau der diocletianischen Thermen hart bedrängten Christen verwandte. Cyriacus, Largus und Smaragdus hätten diese Almosen den Christen gebracht und denselben viele Dienste erwiesen. Marcellinus (296—304), nicht Marcellus, habe dies erfahren und Cyriacus zum Diacon geweiht[4]). Nach dem Cod. Palatinus[5]) stammte Cyriacus aus einer reichen und vornehmen Familie zu Tuscia und genoß eine gute Erziehung. Diocletian und Maximian hörten von seiner Weisheit und Klugheit und riefen ihn an den kaiserlichen Hof. Wunderbar von Gott über die Eitelkeit des Götzendienstes erleuchtet, sucht Cyriacus die Gebetsstätten der Christen auf. Diese ließen ihn durch Sisinnius, Smaragdus und Largus zu Papst Gajus (283—296) führen, welcher ihn taufte. Später wurde er zum Diacon geweiht. Cyriacus soll nach der Legende, wie sie die Acten des Papstes Marcellus geben, die Tochter Diocletians, Artemia, vom Teufel befreit haben[6]), worauf Diocletian ihn reich beschenkte. Dasselbe Wunder habe er an der Tochter Sapors, des Königs von Persien, Namens Jobia, gewirkt[7]). Das römische Brevier hat beide Legenden am 8. August. Die Wahrheit dieser Nachrichten werden von Baronius[8]) und den Bollandisten angegriffen[9]). Vor Gericht gefordert, wurde Cyria-

---

1) Mon. Germ. l. c. — 2) Krusch, l. c. S. 16.

3) Die Zeit der Regierung der hier vorkommenden Päpste geben wir nach Funk, Papstkataloge. Vgl. Kirchenlex. IX, 1438.

4) Acta SS. Jan. t. II, p. 369 ss.

5) Vgl. Acta SS. Aug. t. II, 332 ss.

6) Die Geschichte kennt nur eine Valeria als Tochter Diocletians.

7) Sapor I. Longaevus lebte und war König von 310—380; es kann daher von einer Tochter Sapors zu jener Zeit nicht die Rede sein.

8) Annal. ad ann. 309. no. 6.

9) Acta SS. Aug. t. II, p. 389.

cus mit Largus, Smaragdus und Genossen unter Maxentius (306—312)[1]) an der via Salaria enthauptet im Monate März oder April c. 308 und daselbst bestattet. Bald darauf ließ Marcellus die heiligen Ueberreste auf Bitten der frommen Lucina nach deren Landgut an der via Ostiensis übertragen; das geschah am 8. August 308[2]). Papst Johann XII. (955—964) gab dem deutschen Kaiser Otto I. (936—973) einen Arm des hl. Cyriacus[3]). Der Herrscher ließ denselben in feierlicher Weise nach Bamberg übertragen. Unter Leo IX. (1049—54) kam im Jahre 1049 der andere Arm in die vom Grafen Hugo 974 gestiftete Abtei Altdorf im Elsaß. Dieses Kloster trägt daher in alten Urkunden den Namen S. Cyriacus. In der Revolution wurde dieser Arm gerettet und ist jetzt in der Pfarrkirche zu Altdorf, unweit Straßburg (Buttler X, 525). Das Haupt des Heiligen wurde unter Papst Agapit II. (946—55) von der via Ostiensis nach dem Kloster in der via Lata gebracht. Der Minorit P. Cratepolius in seinem Werke de Sanctis Germaniae p. 47 s. sagt, daß in der Apostelkirche zu Köln das Haupt des hl. Cyriacus verehrt werde. — An der Aechtheit dieser Reliquien zweifeln die Bollandisten. Zur Zeit befinden sich in der erwähnten Kirche zu Köln „einige Reliquien des hl. Cyriacus von Rom". Der hl. Cyriacus wird als einer der vierzehn heiligen Nothhelfer verehrt[4]). Die Kunst stellt ihn als Diacon dar, Geld haltend oder austheilend, mit einer Palme oder einem Schwert in den Händen und einen gefesselten Drachen neben sich oder auch ein besessenes Mädchen mit zur Seite liegender Krone (vgl. die oben mitgetheilten Legenden). Er ist Patron von Ancona.

---

1) Vgl. Kraus, Realencykl. I, 246 f.

2) Duchesne, Lib. Pont. I. p. 165, Not. 8. An diesem Tage wurde nach einem Codex das Fest der hl. Afra begangen (Krusch).

3) Die Geschichtschreiber Bambergs erwähnen davon nichts.

4) Dr. Weber, Kirchenlex. IX, 515 ff.

VI.

Ein irischer Richter über Irland [1]).

(Von A. Zimmermann S. J.)

Der Kreisrichter O'Connor Morris, der mütterlicher Seite von einer der ältesten und angesehensten Familie Irlands abstammt, väterlicher Seite einer englischen Familie angehört, die unter Karl I. nach Irland eingewandert ist, hat, obgleich Großgrundbesitzer und in fast beständigem Verkehr mit der englischen Aristokratie des Landes, seine Sympathie mit dem irischen Volke bewahrt; sein Urtheil über irische Zustände verdient schon deßhalb Beachtung. Morris hat die Gelegenheit, Land und Leute zu studiren, schon frühe benutzt; seine ausgedehnten historischen Kenntnisse haben ihn vor Einseitigkeit bewahrt; weder das protestantische Vorurtheil, noch seine Bewunderung Englands, noch die manchen guten Eigenschaften irischer Großgrundbesitzer konnten seinen Blick trüben und ihn gegen die von der Regierung und der Aristokratie begangenen Fehler blind machen, wenngleich er dieselben vielfach zu sehr entschuldigt. M. gesteht, wie schwierig es für ihn war, das katholische irische Volk zu verstehen, obgleich er einer liberalen protestantischen Familie angehörte (61). „Ich hatte O'Connell im Unterhause gehört und nahm Anstoß an der Derbheit seiner Ausdrücke; ich hatte seinen Reden in Dublin gelauscht und seine Gemeinheit unausstehlich gefunden. Ich konnte den Einfluß, den er auf das irische Volk übte, nicht verstehen, seiner rauhen, aber ächten Beredsamkeit nicht gerecht werden; gleich so manchem Aristokraten betrachtete ich ihn als einen Ränkeschmied, als einen selbstsüchtigen Demagogen." „Das Jahr 1843 machte Eindruck auf mich; ich fragte mich, wie es möglich sei, daß ein volksthümlicher Führer die Geister nach einem langen Winterschlafe erwecken, die

---

1) **Memories and toughts of a life by W. O'Connor Morris. VI, 402 p. London, Allen 1895.**

armen Bauern aus einem Zustande der Erniedrigung emporheben und zu einem Widerstand gegen die Gesetze und die Regierung zu ermuthigen im Stande sei" (62). „Der Wochenlohn belief sich auf ungefähr sechs Mark, die Kleidung der Pächter war schlecht, die Arbeiter waren in Lumpen gehüllt, Brod und Fleisch waren Luxusartikel, die Pachtzinse waren zu hoch, jeder wollte Pächter werden und suchte den andern zu überbieten" (84). „Von einer Bevölkerung von 8 Millionen lebten 2½ Millionen in kläglicher Armuth; als daher die Kartoffelkrankheit ausbrach, stieg die Noth in's Ungeheure" (86). „Die Schilderungen der elenden Lage der französischen Bauern vor der Revolution in Carlyle's Geschichte der Revolution paßten vollkommen auf Irland. Eine große Bevölkerung war auf die Kartoffeln angewiesen" (87). „Das Jahr 1846 war das Unglücksjahr für Irland. Die Regierung blieb taub gegen die Bitten des sterbenden O'Connell. Weder verbot sie die Ausfuhr von Getreide aus Irland, noch gab sie den Armen Beschäftigung. Keiner, der irgend ein Stück Land besaß, erhielt Unterstützung, man ließ ihm die Wahl zwischen dem Hungertod und dem Aufgeben seines Pachtgütchens. Statt Irland von Staatswegen Getreide zu liefern, ließ man die Unternehmer frei gewähren, so daß der Preis von Korn, Weizen, Hafer sich verdoppelte" (95). „Manche Familien verkauften ihre Habe und wanderten nach Amerika, die Armen nach England aus. Irland verlor hierbei manche der fleißigsten, intelligentesten Pächter; die Schwachen und Unfähigen blieben zurück" (97). Viele der Großgrundbesitzer thaten, was in ihren Kräften stand, um die Armuth zu lindern. „Meine Mutter war zu arm, um die Freigebigkeit eines Lord Waterford nachzuahmen; aber sie speicherte alle die Bodenerzeugnisse auf und verkaufte sie unter dem Kostenpreise an die Pächter und die nächsten Nachbaren; sie verlor nichts in Folge dieser weisen Fürsorge. Die meisten Landlords thaten in dieser großen Hungersnoth ihre Pflicht, ebenso die katholischen und protestantischen Geistlichen, wie Mitchell bezeugt" (100). „In Munster und Connaught war die Noth viel größer, als in Leinster. Etwa zwanzig Jahre später sah ich das weite Feld in der Nähe von Skibbereen, wo die Gebeine der Opfer der Hungersnoth liegen. In Mayo und Galway sieht man noch die Spuren menschlicher Wohnungen der Armen, die dem Hungertode erlagen. Hier Scenen des Elendes und der Verzweifelung,

dort Beispiele der edelsten Selbsthingabe und rührendsten Entsagung edler Frömmigkeit. Die Gesellschaft wurde in ihren Grundfesten erschüttert; Verjagungen von Haus und Hof mehrten sich immer mehr, Hunderte von Familien wurden vertrieben; agrarische Verbrechen kamen wieder zum Vorschein. Das allerschlimmste war jedenfalls die Auswanderung mit dem tausendfachen Elend, das sie begleitete. Massen flüchteten aus dem Lande und eilten, sich einzuschiffen; aber die Regierung, ihren nationalökonomischen Grundsätzen treu, überließ alles Privatunternehmern und dachte nicht daran, die Auswanderer zu beschützen. Die Folge davon war, daß Monat auf Monat unglückliche menschliche Wesen in ungesunden Schiffsräumen zusammengedrängt wurden, schlechte Nahrung und Kleidung erhielten und kläglich umkamen. Die Greuel der allerschlimmsten Sklavenschiffe wurden durch die Auswandererschiffe überboten. Ein Philantrop, Vere Foster, hat die Reise mitgemacht und das Elend der Auswanderer beschrieben" (101). „So schlecht sich der englische Staat benahm, so edelmüthig handelten englische Privatleute. Niemals hat sich das System des Gehenlassens (laisser faire) der freien Concurrenz schlimmer gerächt" (105). „Die Aussetzungen sind nie vergeben worden. Ein einsichtsvolles, argwöhnisches Volk empfand die Vertreibung von Haus und Hof durch die Regierung und ahndete die Greuel der Seereise über das atlantische Meer; die thörichten Aeußerungen englischer Redner, die rohen Spottreden in der englischen Presse, welche eine ‚Entleerung' Irlands als das eine Nothwendige bezeichneten, erbitterten die Iren nur noch mehr. Die Iren zogen in Amerika ein junges Irland groß, das bereits Rache genommen für die erlittenen Unbilden" (106). „Die hervorragendste Persönlichkeit war O'Connell. Der Genius dieses merkwürdigen Mannes, des größten, den das katholische Irland hervorgebracht, zeigte sich besonders in dem außerordentlichen Erfolg, mit dem er die träge Masse der irischen Katholiken belebte und sie zu einer mächtigen Partei organisirte; er nahm die irische Angelegenheit auf, als sie verloren schien, und beschleunigte ihren Sieg um viele Jahre. Wäre er nicht ein Meister in allen Künsten der Chicane und Schlauheit gewesen, so hätte er den Gesetzen, die ausdrücklich gegen ihn erlassen waren, die Spitze nicht abbrechen können" (141). „Unter dem Ministerium Melbourne konnte O'Connell praktisch alle Richterstellen vergeben; er beförderte

jedoch nur wirklich tüchtige Männer, Protestanten sowohl als Katholiken. Das protestantische Monopol verschwand, aber auch das Vorurtheil und der Fanatismus" (140). „Zur Zeit meines Vaters war der Zustand der irischen Staatskirche kläglich. Die Ordnung des Schriftwortes war in das Gegentheil verkehrt worden; sie erfüllte die Reichen mit Gütern und die Armen hieß sie leer abziehen; sie war ohne Leben, durch und durch verdorben, voll der Mißbräuche. Zwar erfolgte später eine Besserung, aber in den Städtchen und auf dem Lande traten die zahllosen Gebrechen klar zu Tage und zeigten, daß die Kirche nur für eine Kaste existire, eine Schöpfung des Staates und von demselben ganz abhängig, dem Volke aber, unter dem sie sich befand, ganz entfremdet sei. Sie war noch immer eine Zufluchtsstätte für die jüngeren Söhne des Adels und schaute mehr auf das Schloß (Sitz der Regierung) hin, als auf den Himmel. Ein Advokat sagte mir einst, man würde uns keine Processe anvertrauen, wenn unsere Reden so schlecht wären, als die Predigten, die wir gehört haben. Auf drei Viertel der Landgeistlichen fand dieser Ausspruch Anwendung" (180). „In den größeren Städten, namentlich in Dublin, waren die Predigten ausgezeichnet, der Gottesdienst würdig. Die Staatskirche war jedoch im Niedergange, obgleich sie in Dublin noch blühte. Die moralischen Kräfte verließen dieselbe, sie stand tief in der öffentlichen Meinung Englands. Man konnte nicht umhin, in drei Theilen Irlands den auffallenden Gegensatz zwischen der Staatskirche mit ihren kläglichen Gemeinden und halb verfallenen Kirchen und der katholischen Kirche mit ihren Millionen, ihren Schaaren von Kirchenbesuchern, ihren herrlichen Altären und ihrer energischen Priesterschaft zu gewahren. Die Zunahme der katholischen Kirche in Irland während der letzten fünfzig Jahre ist in der That ein wunderbares Schauspiel. Die unförmlichen, einfachen Kapellen in den Städten sind verschwunden und durch Kirchen ersetzt worden, von denen einige außerordentlich schön sind. Die Kirchenbesucher (sie bilden die große Mehrheit des Volkes) sind ernst, andächtig und voll Begeisterung und steuern, obgleich sie vorwiegend dem Bauernstande angehören, große Summen zu kirchlichen Zwecken bei. Der Clerus widmet sich seinem heiligen Beruf, die religiösen Orden sind eifrig und fromm, die Kirche ist von großem religiösem Eifer erfüllt."

Die Resultate sind nicht durchaus befriedigend; Morris glaubt, auch in Irland Aberglauben, Pfaffentrug, Unwissenheit zu entdecken, fügt aber hinzu: „Die katholische Kirche in Irland ist in der That eine große lebensvolle Thatsache und es ist müßig, anzunehmen, daß sie den tiefen geistigen Ueberzeugungen eines frommen Volkes nicht Ausdruck gebe. Von meiner Jugend an habe ich herausgefühlt, daß die irische Staatskirche gerichtet sei, daß eigentlich nur die katholische Kirche eine Zukunft habe. Die Abschaffung der Staatskirche war eine weise staatsmännische Maßnahme; sie war überdies ein Act der Gerechtigkeit. Die protestantische Kirche in Irland wird immer eine Kirche der Minderheit sein und kann nie großen geistigen Einfluß ausüben, aber sie enthält gegenwärtig mehr der lebenden Wasser, als je zuvor" (189—90).

Nach Morris trägt die Regierung die Hauptschuld an den agrarischen Unruhen in Irland; denn gerade die Regierung ermuthigte die Grundbesitzer in Aussetzung der Pächter, in dem Widerstande gegen die gerechten Ansprüche der Katholiken. „Die Klasse der Großgrundbesitzer hatte ihre frühere Popularität und ihren Einfluß eingebüßt; dies legte der Regierung den Gedanken nahe, dieselben durch eine neue Klasse von Eigenthümern zu ersetzen. Zu dem Zwecke wurde ein Gesetz erlassen, demzufolge alle tief verschuldeten Güter unter den Hammer kamen und an Kauflustige verkauft wurden, von denen man eine bessere Bewirthschaftung erwartete. Die Idee war von Peel ausgegangen, wurde von Russell mit Feuereifer aufgenommen und von Lord Clarendon, einem Nationalökonomen vom allerhärtesten Kaliber, durchgeführt. Die Auswanderung der Bauern war nach dem Urtheile dieser Staatsmänner für Irland das erste Bedürfniß, das nächste war, den Großgrundbesitzern ihre Güter um möglichst billigen Preis abzukaufen, schottische und englische Kapitalisten an ihre Stelle zu setzen und dadurch eine erschöpfte Nation wieder zu beleben und zu bereichern. In den Jahren 1849—50 wurde ein Gesetz erlassen, das alle gesetzlichen Beschränkungen einer übereilten und rücksichtslosen Uebertragung von liegenden Gütern aufhob und die Gläubiger ermuthigte, ihre Ansprüche geltend zu machen, unbekümmert um die schlimmen Folgen, welche ein solcher Schritt für andere haben konnte. Käufer wurden durch die Versicherung angelockt, daß ihnen

durch den Ankauf ein unanfechtbarer Rechtstitel gewährt werde. Juristen wandten allen ihren Scharfsinn auf, um die bei Uebertragung der Güter üblichen Formalitäten abzukürzen. Es wurde eine besondere Commission niedergesetzt, die ihre Aufgabe im Geiste der Gerichtshöfe Cromwell's löste und gleich diesen unter der Maske des Friedens die Verwüstungen des Krieges in Anwendung brachte. Die Folgen zeigten sich in wenigen Monaten und sind ein Hohn auf die öffentliche Gerechtigkeit. Zehn, zwölf, zwanzig Rittergüter wurden per Woche auf den Markt geworfen und zu Spottpreisen verkauft" (121—22). Morris gibt zu, daß die Astereinsetzung und andere irisch-englische Bräuche, z. B. daß der älteste Sohn alle liegenden Güter erhielt und die jüngeren Brüder und die Schwestern durch bestimmte Geldsummen entschädigen mußte, mit vielen Nachtheilen verbunden waren; eine Abschaffung dieser und ähnlicher Gesetze würde den Grundherren mehr genützt haben, als der Zwangverkauf ihrer Güter. Die Hoffnungen, welche die Urheber des Gesetzes an den Verkauf der Güter geknüpft hatten, erfüllten sich nicht. Hunderte von Landlords wurden ruinirt und aus ihrem Heim vertrieben; sie wurden aber nicht durch energische und vermögliche Männer ersetzt; englisches und schottisches Kapital wurde nicht, wie man erwartete, in Irland angelegt, wohl aber liehen die neuen Käufer Geld von englischen Gesellschaften, denen sie ihre Güter verpfändeten. Manche dieser Käufer waren Krämer aus Landstädtchen, Emporkömmlinge, die mit ihren Ersparnissen Güter kauften. Diese Leute waren in der Regel die schlechtesten Landlords und bedrückten die Pächter auf's grausamste und wurden bald noch mehr verhaßt, als die Agenten und Mittelleute" (123). Morris übertreibt keineswegs; vor Jahren hörte Referent dieselbe Klage aus dem Munde wohlunterrichteter Priester. Manche, wie die Martins in der Nähe Galway's, hatten durch ihre zu große Freigebigkeit und Nachsicht ihr großes Vermögen eingebüßt; die neuen Herren, die selten mit ihren Pächtern verkehrten, kannten keine Nachsicht, trieben den Pachtzins mit beispielloser Härte ein und sind für die agrarischen Verbrechen in Irland verantwortlich. Es waren jedoch, was bei Morris nicht deutlich hervortritt, nicht nur die neuen Grundbesitzer, welche dem Volke Anlaß zu Klagen gaben, sondern auch manche der alten Landlords, die, vom Fanatismus verleitet, ihre katholischen Pächter vertrieben und sie durch

Protestanten ersetzten, besonders wenn dieselben einem Katholiken ihre Stimme für das Parlament gegeben hatten. Seit 1846 war die Ernte nie so schlecht ausgefallen, als im Jahre 1879; aber auch dieses Mal that die Regierung so wenig für Erleichterung der öffentlichen Noth, als im Jahre 1846. Die Grundbesitzer machten sich die Nothlage des Volkes zu nutze und setzten die Pächter, welche den Pachtzins nicht entrichten konnten, aus. Durch dieses ebenso ungesetzliche als unkluge Benehmen trieben sie die Bauern den Feniern und Parnelliten, zwischen denen damals ein Bündniß bestanden, in die Arme und zwangen auch den katholischen Clerus, sich auf die Seite Parnell's zu stellen. Morris, der als Kreisrichter von Kerry, dem Centrum der agrarischen Bewegung, reichliche Gelegenheit hatte, den wahren Sachverhalt zu ermitteln, stellte dem katholischen Clerus das Zeugniß aus, derselbe sei von der Strömung, die er zu leiten hoffte, fortgerissen worden und habe keinen Antheil an den Excessen gehabt (264). Einige Priester ließen sich Morris gegenüber zu maßlosen Aeußerungen hinreißen; aber sie bildeten eine verschwindende Ausnahme. Dem Referenten sind einige bekannt, über die andere Geistliche urtheilten, es sei denselben mit ihrem Patriotismus nicht Ernst, sie suchten einfach populär zu werden. Gladstone und der liberalen Partei wird Morris nicht gerecht; gerade darum haben seine Geständnisse so großen Werth. Die Wahrheitsliebe und das Billigkeitsgefühl zwingen sonst Morris, seinen Gegnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das interessante Buch enthält manche Notiz über Land und Leute, Politiker und Literaten, die sehr beachtenswerth sind.



VII.

Literatur.

Leben unseres Herrn Jesus Christus von E. Le Camus. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von E. Keppler, Stadtpfarrer in Freudenstadt. 2 Bände. Freiburg, Herder 1895. XXII, 1092 S. *M.* 11.

Der Uebersetzer hat einen sehr guten Griff gethan, indem er diese Schrift des ehemaligen Vorstandes des katholischen Collegs

in Castelnaudary und jetzigen Generalvicars auch einem weiteren deutschen Leserkreise zugänglich machte. Dieses „Leben Jesu“ verbindet mit französischer Beredsamkeit und geistreicher Auffassung deutsche Gründlichkeit und besonnene Nüchternheit. Die zwei Seiten einer wissenschaftlichen Darstellung eines Lebens Jesu kommen hier vollkommen zur Geltung, ohne sich gegenseitig zu beeinträchtigen, im Gegentheil, sie heben und stützen einander. Das dogmatisch-ascetische Moment bildet freilich das Grundthema; es wird uns die Person, die Lehre und das Leben unseres Herrn in ihrer ganzen Wahrheit, Erhabenheit und Tiefe einerseits, wie in ihrer idealen Vorbildlichkeit lichtvoll vor Augen gestellt. Daneben ist aber auch mit Rücksicht auf unsere moderne Bibelkritik und insbesondere mit Rücksicht auf das Unheil, welches das Leben Jesu von Renan in Frankreich angerichtet hat, dem apologetischen Moment eine sorgfältige Beachtung gewidmet. Der Verf. sucht den historischen Christus in seiner vollen menschlichen Wirklichkeit zu zeichnen und bei jeder Gelegenheit die Glaubwürdigkeit und Harmonie der Evangelisten entweder direct zu vertheidigen oder doch in ihrem wahren Lichte erscheinen zu lassen.

Bei der Harmonisirung ist er nicht gerade engherzig, sondern stellt manchmal ziemlich kühne Hypothesen auf, schlägt selbst Textverbesserungen vor, ohne jedoch jemals sich von untriftigen Gründen leiten zu lassen.

Die vielumstrittene Stelle z. B. Matth. 19, 9: ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, μὴ ἐπὶ πορνείᾳ . . . gibt er wieder: „Wer immer sein Weib verläßt, sei es auch wegen Unzucht, und eine andere heirathet, der bricht die Ehe;“ und bemerkt dazu: Allerdings enthalten die besten Handschriften: μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Warum sollte nur die Ergänzung εἰ μὴ geneigtes Gehör finden? warum nicht vielmehr die andere: μὴ καὶ ἐπὶ πορνείᾳ? Mit den Parallelstellen im Markus- und Lukasevangelium ist irgend welche Ausnahme von der Unlösbarkeit der Ehe nicht zu vereinigen. Nach μὴ kann καὶ ganz leicht ausgefallen sein. Jedenfalls ist ein Wort zu ergänzen, durch das die Verneinung μὴ aufgehoben wird. Warum sollte man nicht, anstatt vor μὴ ein εἰ einzusetzen, nach μὴ ein καὶ folgen lassen können? Für erstere Beifügung, die zwischen Matthäus und zwei anderen Synoptikern einen merklichen Zwiespalt schafft, spricht nichts; dagegen spricht alles für die

zweite, welche den Evangelisten mit den ächtesten, vernünftigsten Grundanschauungen des Christenthums vollkommen in Einklang bringt.

Mancher möchte geneigt sein, diese Emendation des Textes mit den kühnen Bentley'schen Conjecturen auf eine Linie zu stellen; indeß können wir ja allen Textschwierigkeiten bei Matthäus dadurch die Spitze abbrechen, daß wir an den Umstand erinnern: das jetzige Matthäusevangelium stellt nicht den Urtext dar, sondern ist nur eine Uebersetzung, in welcher Fehler nicht auf den Autor, weder den göttlichen, noch den menschlichen, sondern allein auf Versehen des Uebersetzers zurückfallen.

Die Divergenz der Evangelisten in Betreff der Heilung der zwei bezw. des einen Blinden in Jericho und in Betreff des Ortes der Heilung, indem der eine Evangelist dieselbe vor den Einzug in die Stadt, der andere nach dem Einzuge ansetzt, glaubt er durch eine freiere Auffassung der Inspiration erklären zu können.

In einem Punkte hat uns die Auffassung des Verf. nicht überzeugt. Die Weissagung des Herrn über das Ende von Jerusalem und das Weltende erklärt er so, daß er den größten Theil der vorausverkündigten Katastrophen auf die nächste Zukunft, insbesondere auf die gewaltige Revolution, welche das Evangelium in der Welt hervorgerufen, bezieht. Es scheint doch eine ganz allgemeine Ueberzeugung in der Kirche zu sein, daß die Verfinsterung der Sonne und des Mondes, die Erschütterung der Grundfesten der Welt, das Herabfallen der Sterne das Weltende bezeichnen.

Fulda. C. Gutberlet.

---

1. **Apologie des Christenthums.** Von Dr. Paul Schanz, Prof. der Theologie an der Universität Tübingen. 1. Theil: Gott und die Natur. 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Bischofs von Rottenburg. Freiburg i. B., Herder 1895. VI, 668 S. *M.* 7.

2. **Theologische Principienlehre.** Lehrbuch der Apologetik von Andreas Schill, Doctor und außerordentl. Prof. der Theologie an der Universität Freiburg i. Br. Paderborn, Ferd. Schöningh 1895. XXII, 512 S. *M.* 5.60.

3. **Lehrbuch der Apologetik.** 1. Bd.: Von der Religion überhaupt. 2. Bd.: Von der geoffenbarten Religion. Von Dr. C. Gutberlet, Prof. am bischöfl. Seminar zu Fulda. 2. vermehrte Aufl. Münster i. W., Theissing 1895. I. Bd. VIII, 314 S. M. 3.60; II. Bd. VIII, 405 S. M. 4.40.

4. **Kreuzfahrerblätter.** Auf dem Zuge gesammelt und Freunden der Wahrheit zugeeignet von Herm. Jos. Fugger-Glött, Priester der Gesellschaft Jesu, im deutschen Reich geächtet. 1. Bändchen: Diesseits und Jenseits im Lichte modernen Wissens. XXIII, 198 S. M. 3.60; 2. Bändchen: Der alte Christus-Glaube. XXI, 261 S. M. 4. Mainz, Fr. Kirchheim 1895.

5. **Unser Glaube ist ein vernünftiger Glaube.** Ein Wort zur Bekämpfung des Unglaubens und zur Vertheidigung des Glaubens. Von A. F. Der Erlös ist für das Missionshaus „Heiligkreuz" in Neuland bestimmt. Missionsdruckerei (Joh. Janssen) Steyl. 195 S.

1. Mit Freude begrüßen wir die neue Auflage der Apologie von Dr. Schanz und wünschen nur, daß die zwei anderen Bände ebenfalls bald in ähnlicher Erweiterung und Verbesserung, wie der vorliegende, erscheinen mögen. Daß der Verf., dessen erstaunliche Arbeitskraft und umfassende Gelehrsamkeit allbekannt sind, keine principiellen Aenderungen an seinem Werke vornahm, wird schon durch die günstige Beurtheilung, welche die erste Auflage erfuhr, ebenso wie durch die weite Verbreitung auch außerhalb Deutschlands, hinlänglich gerechtfertigt. Jeder Leser aber, der die vorliegende Bearbeitung mit der früheren vergleicht, wird unumwunden eingestehen, daß letztere an Klarheit, Uebersichtlichkeit und Brauchbarkeit bedeutend gewonnen hat.

Die ausgedehnten naturhistorischen und geschichtlichen Kenntnisse, über welche Dr. Schanz verfügt, sind diesmal nicht nur andeutungsweise, sondern ausführlicher verwerthet, so daß auch weniger Eingeweihte zum besseren Verständniß derselben gelangen. — Wenn der Verf. in Fragen, wie z. B. über die Allgemeinheit der Sündflut in Betreff des Menschengeschlechtes, sich etwas reservirt verhält, so werden wohl manche eine entschiedenere Anschauung vertreten, im Allgemeinen aber wird niemand die correkte Gediegenheit vorliegenden Werkes beanstanden können. Wir möchten daher das Studium der Apologie von Dr. Schanz besonders allen denen auf's angelegentlichste empfehlen, die in den Resultaten der sog. modernen Wissenschaft eine Widerlegung der Wahrheiten unseres

heiligen Glaubens erblicken; sie werden durch die gründliche Arbeit des Verf. eines Besseren belehrt werden.

2. Der Zweck, den Dr. Schill bei Abfassung der „Theologischen Principienlehre" im Auge hatte, war, wie in der Vorrede bemerkt wird, vor allem der, dem angehenden Theologen ein Lehr- und Lernbuch zu bieten. Diesen Zweck erreicht das Werk vollkommen. Sollte auch vielleicht der Umfang desselben als Handbuch für den Lehrvortrag etwas zu stark erscheinen, so ist es dafür um so geeigneter zum Privatstudium, und wir möchten es daher nicht nur den angehenden Theologen, sondern auch dem Seelsorgsclerus angelegentlichst empfehlen. Ein reichhaltiges Material wird in übersichtlicher, gutgegliederter Form geboten. — Das Werk zerfällt in drei Bücher: Religiöse Principienlehre, Christliche Principienlehre, Katholische Principienlehre. Das erste Buch, die Begründung der Grundsätze der natürlichen Religion, der praeambula fidei, ist mit Bezugnahme auf die Irrthümer unserer Zeit und wohl auch deßhalb ausführlicher behandelt, weil nicht überall vorausgesetzt werden darf, daß die daselbst erörterten Lehren in einem vorausgehenden philosophischen Curs genügend dargelegt werden. Der Verf. hat mit großem Fleiß und Geschick die Resultate der modernen Wissenschaften berücksichtigt und verwerthet, auch die Einwände der verschiedenen irrigen Systeme klar und schlagend widerlegt. Daß die klassischen Stellen aus lateinischen und griechischen Autoren nicht in's Deutsche übersetzt wurden, findet im Zwecke des Werkes eine genügende Rechtfertigung. Druck und Ausstattung sind sehr gut. Ein alphabetisches Register erleichtert das Nachschlagen.

3. Die zweite vermehrte Auflage von Dr. Gutberlet's „Lehrbuch der Apologetik" bedarf keiner weiteren Empfehlung. Der Name des um die katholische Wissenschaft so hochverdienten Verf., sowie die günstige Beurtheilung, die vorliegendes Werk bei seinem ersten Erscheinen überall gefunden, sind eine genügende Garantie für dessen Gediegenheit und Brauchbarkeit. Prof. Gutberlet folgt mit rastlosem Fleiße den Gegnern der Religion auf alle Gebiete, aus denen sie die Einwände gegen den Glauben herholen, überall ist er ihnen gewachsen. Er berücksichtigt stets die neuesten Forschungen und verwerthet sie zur Vertheidigung der Kirche. So hat vorliegende Auflage durch eingehendere Behandlung der vergleichenden

Religionsgeschichte, sowie durch die ausführlichere Besprechung des Hypnotismus, Spiritismus u. s. w. eine erwünschte Vermehrung erhalten. Man fühlt eben bei Lesung des Werkes, daß es „die dringendste Angelegenheit des Verfassers war, das, was er als das einzig Nothwendige erkannt und verehrt, auf solche Grundlagen zu stützen, welche auch den verfänglichsten Angriffen einer von Gott abgefallenen Wissenschaft Stand zu halten vermögen". So bekennt Dr. Gutberlet in der Vorrede zur ersten Auflage, und wir dürfen zur Ehre des Verf. hinzufügen, daß der Erfolg seinem edlen Bemühen entspricht.

4. Wie aus der Einleitung zum 2. Bändchen der „Kreuzfahrerblätter" hervorgeht, wurde dem Verf. in Betreff des ersten Bändchens der Vorwurf gemacht, daß er durch seine Darstellung den Leser über Gebühr ermüde. Das mag wohl bei jenen Lesern der Fall sein, die bei ihrer Lectüre mehr eine Nahrung für die Phantasie, als für den Verstand suchen. Wem dagegen eine kurze, aber gründliche Widerlegung der heutzutage grassirenden Irrthümer gegen die natürliche und geoffenbarte Religion erwünscht ist, der wird die nobel ausgestatteten Bändchen gewiß nicht ohne Befriedigung lesen. Denn wir müssen dem Verf. vollkommen beistimmen, wenn er sagt: „Wer sich die Mühe geben will, den Blättern Schritt für Schritt nachzugehen, der wird ihnen das Zeugniß geben müssen, daß sie den einfachen Gesetzen unseres Denkens sorgfältig nachgegangen, nur von ihnen sich leiten ließen und nirgends sich ihnen entzogen haben."

5. Universitätsprofessor Dr. Krieg hat das Werkchen: „Unser Glaube" rc. mit einem Begleitworte versehen. Dies dürfte schon als Empfehlung desselben gelten. Noch mehr empfiehlt es der Erfolg, den der Inhalt desselben erzielte. Der Verf., welcher die einzelnen Abschnitte bereits als Artikel in den „Kathol. Familienblätter" veröffentlicht hatte, erhielt aus den Kreisen seiner Leser eine Menge von Briefen mit der Versicherung, daß „seine einfache, schlichte Apologie" in vielen Herzen die Zweifel gelöst und den Glauben befestigt habe. Möge die Arbeit auch in der neuen gefälligen Form, in der sie der Steyl'sche Missionsverlag versendet, viel Gutes stiften und dem frommen Werke, für das der Erlös bestimmt ist, förderlich sein! S. 18 soll es heißen: „Darum schreibt der Psalmist" statt „St. Paulus". C. Hauser S. J.

Tractatus Pastoralis de Sacramentis iuxta probatissimos Auctores ad usum Theologorum IV. anni et Cleri in Cura animarum concinnatus a P. *Hilario a Sexten*, Ord. Capuc. provinciae Tirol. septentrion., Lect. theol. moral. etc. Moguntiae, Kirchheim 1895. pag. XX, 842. *M.* 12.

Ein »opusculum« nennt der hochw. Verf. in der Einleitung bescheiden den stattlichen Band, in welchem die ganze Lehre von den hh. Sacramenten, wie sie für den Seelsorger in Betracht kommt, ausführlich dargelegt wird. Der Zweck, den P. Hilarius verfolgt, zunächst den Theologen des vierten Jahres der österreichischen Seminare und weiterhin dem in der Seelsorge beschäftigten Clerus ein entsprechendes Werk an die Hand zu geben, ist voll und ganz erreicht. Vorausgesetzt wird der Besitz des Compendiums der Moral, welches der Verf. fünf Jahre früher veröffentlicht hat. Vielleicht wäre die Abrundung zu einem geschlossenen Ganzen für die Verbreitung des Werkes besser gewesen. Die häufigen Verweisungen auf das Compendium wären dann weggefallen.

Die Vorzüge des Buches sind vor allem Gründlichkeit und Klarheit. In steter Hinweisung auf die Beschlüsse der Concilien, sowie auf die Ausführungen der angesehensten Moralisten, zumal der hh. Thomas und Alphonsus, wird jede Frage genau erörtert und findet ihre bestimmte Lösung. Langjährige Erfahrung tritt besonders bei der Abhandlung des Bußsacramentes zu Tage. Auf 110 Seiten werden die einzelnen Arten der Pönitenten in praktischer, lehrreicher Weise besprochen. Die innere Klarheit zeigt sich auch äußerlich durch die Uebersichtlichkeit des Druckes. Die verschiedenen Arten der Typen, häufigere Abschnitte, zusammenfassende Bemerkungen am Rande lassen mit einem Blick den Inhalt einer ganzen Seite überschauen.

Das Ganze zerfällt naturgemäß in zwei Theile: einen kleineren de Sacramentis in communi, welcher mit dem Anhange über die Sacramentalien 70 Seiten umfaßt, und einen größeren de Sacramentis in specie, worin auf 760 Seiten die einzelnen Sacramente behandelt werden. Folgende Bemerkungen zu untergeordneten Punkten sollen den Werth des verdienstvollen Buches nicht beeinträchtigen, vielmehr das Interesse bekunden, welches wir demselben geschenkt haben.

In den Proleg. pag. 4 wird als zweites wesentliches Stück des Sacramentes die promissio gratiae genannt; besser vis efficiendae gratiae, da die promissio sicherlich eine causa extrinseca Sacramenti ist, welche in dem dritten Stück „institutio Christi“ angegeben wird.

pag. 7 wird in der Frage, ob die Sacramente der Lebendigen per accidens die gratia prima bewirken, die letzte Oelung auf gleiche Stufe gestellt mit der Firmung und der hl. Eucharistie, während doch nach dem Concil von Trient fast alle darin einig sind, daß durch die letzte Oelung schwere Sünden nachgelassen werden können.

pag. 12 wird die Frage erörtert, ob das Bußsacrament validum et informe sein könne; bei dieser Gelegenheit sei es erlaubt, auf das geistreiche Werk des P. Billot „de Ecclesiae Sacramentis“ (tom. II, p. 155—167) hinzuweisen, welcher in einer vom Ref. sonst nicht vorgefundenen Weise seine Ansicht hierüber darlegt.

pag. 52—54 behandeln die simulatio und dissimulatio Sacramentorum. Mit diesen Worten scheinen die Moralisten nicht alle denselben Sinn zu verbinden und stehen daher wenigstens den Worten nach miteinander in Widerspruch, wie z. B. ein Vergleich mit P. Bucceroni (vol. II, p. 100—101) deutlich zeigt. Der Vers des Gymnasiasten heißt: „Quae non sunt, simulant, quae sunt, ea dissimulantur.“ Demgemäß könnte man dem Priester, welcher über das Brod die Consecrationsworte spricht, aber den Willen hat, nicht zu consecriren, sowohl simulatio als dissimulatio vorwerfen; simulat se conficere Sacramentum, dissimulat se habere voluntatem non consecrandi.

pag. 61 werden zum würdigen Empfang der Sacramenta mortuorum mit Berufung auf das Concil von Trient (sess. VII, c. 5) fünf Dispositionen verlangt: Fides, timor, spes, amor initialis, odium peccati. Daß diese Ansicht nicht allgemein ist, zeigen z. B. die Worte von P. Billot (l. c. p. 154): „Concilium enumerat omnes actus, qui possunt conferre ad praeparationem, et ex quibus integratur veluti archetypus praeparationis modus, quin usquam insinuet omnes et singulos esse necessarios, praesertim cum sacramento actu suscepto.“ Wenn der Verf. endlich p. 230—231 unter amor initialis den amor concupiscentiae versteht, so ist auch dies sehr bestritten. Diligere wird gewöhnlich vom amor benevolentiae gebraucht, der aber erst dann zur caritas wird, wenn die freundschaftliche Zuneigung Gott über alle anderen Personen setzt. Einen gewissen Grad von Wohlwollen hat fast jedermann gegen den, von welchem er eine große Wohlthat erwartet.

pag. 71 sagt, die Buße (poenitentia) werde auch eine Art Taufe genannt „propter dolorem annexum“, z. B. „baptismus laboriosus“ oder „baptismus lacrimarum“. Richtiger wird die Buße mit der Taufe ver-

glichen, weil sie wie diese die Seele von schwerer Schuld reinigt und das geistige Leben ihr wiederschenkt.

pag. 76 verlangt zur Giltigkeit der Taufe, „ut contactus aquae sit *successivus*". Der Sinn dieser Worte ist nicht klar. Längere Zeit ist sicherlich nicht erforderlich, andererseits ist ein contactus in instanti streng genommen wohl nicht möglich.

pag. 128 setzt der Verf. das Wesen der hl. Eucharistie „in complexu specierum visibilium et corporis sanguinisque Domini". Die einfachste Lösung gibt wohl die bekannte Unterscheidung von Sacramentum tantum und res et Sacramentum, wie der hl. Thomas sagt: „In hoc Sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est Sacramentum tantum, quod est panis et vinum; et id quod est res et Sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et quod est res tantum, scilicet effectus huius Sacramenti" (III, q. 74, a. 6).

pag. 211 wird die Ansicht des hl. Thomas, daß Reue, Beicht und Genugthuung die materia proxima des Bußsacramentes sei, „communior inter theologos facta" genannt. Vielleicht werden viele strenger sein gegen die Ansicht von Skotus und P. Billot (l. c. p. 34) beipflichten: „A temporibus Tridentini adeo communiter in hac doctrina asserenda conveniunt theologi, ut opinioni contrariae nulla amplius relinquatur probabilitas."

pag. 353—354 wird mit Bestimmtheit gesagt: „Non potest simplex confessarius absolvere peregrinum a peccato reservato in dioecesi, in qua confitetur, quamvis non sit reservatum in patria," und dann in der Note hinzufügt: Lehmkuhl, Ballerini-Palmieri u. s. w. seien anderer Ansicht. Wenn Moralisten, deren Bücher so weit verbreitet sind, wie die genannten, diese Lehre vertheidigen, so kann sie sicher als probabel befolgt werden.

Auf pag. 583 gehören zu der Definition des Ordo nicht eigentlich die Worte: „qui per tonsuram iam statui clericali aggregati sunt." Denn giltig wird die Priesterweihe auch ohne vorhergehende Tonsur empfangen.

pag. 625 wird behauptet, das Wesen der Ehe könne nicht bestehen „in mutuo contrahentium consensu exterius manifestato" und p. 646 wird „matrimonium active sumptum" definirt: „Contractus legitimus etc." Die Unterscheidung zwischen matrimonium active und passive sumptum muß also schon auf p. 625 geschehen.

Das Buch ist in gutem, leicht verständlichen Latein geschrieben. Nur zwei Härten sind Ref. aufgefallen: pag. 5 findet sich »prolium« propagatio; dieser Plural ist nicht im Gebrauche; und pag. 347 steht der Ausdruck: ut *factice* fit — eine allzu bequeme Uebersetzung des Wörtchens „factisch".

Wiesbaden. Dr. Hilfrich.

Summa Philosophiae ex variis libris D. Thomae Aq. Doctoris Angelici in ordinem Cursus Philosophici accommodata a *Cosmo Alamanno* S. J. Editio juxta alteram Parisiensem a Canonicis Regularibus Ord. S. Augustini Congregationis Gallicanae adornata ab aliquibus Soc. Jesu Presbyteris. Parisiis, P. Lethielleux, Ratisbonae, Fr. Pustet. 1885 sqq. vol. 6.

Vorliegendes Werk bildet einen Theil der verdienstvollen Sammlung: Bibliotheca Theologiae et Philosophiae Scholasticae, die P. Ehrle im Verein mit verschiedenen Priestern der Gesellschaft Jesu herausgegeben hat. Es trägt an seiner Spitze ein Breve Leo's XIII., worin derselbe dem Herausgeber seine hohe Befriedigung über diese Publication ausdrückt: »Nos quidem magno in pretio hoc opus habemus, in quo non modo summi Aquinatis Magistri philosophicae doctrinae ejusdem verbis propositae sunt, sed et in ipsis conclusionibus quae ab eo sunt depromptae, argumenta ejus *plene ac fideliter* afferuntur, quae dum illas philosophica methodo demonstrant, eos opportune refellunt, qui Angelicum Doctorem non rationum momentis, sed auctoritate Aristotelis unice innixum contendunt; *ac merito putamus, philosophiae cultores ex eodem opere*, quod doctorum hominum illustria testimonia commendarunt, *posse feliciter veluti ex sincero fonte magni Doctoris sapientiam haurire.*« Es entspricht also das vorliegende Werk durchaus den Intentionen des hl. Vaters, die er in seiner berühmten Encyklika »Aeterni Patris« und in seinem Schreiben an den Cardinal Studienpräfect ausgesprochen, in denen er das Studium des hl. Thomas, aus den reinsten Quellen geschöpft, auf's angelegentlichste empfiehlt als eine Hauptwaffe gegen die Irrthümer der Zeit. In diesem ganzen Werke spricht, wie die frühere Ausgabe richtig bemerkt, »unus D. Thomas«.

Der Hauptsache nach ist die vorliegende Ausgabe ein Abdruck der bereits in den Jahren 1639—40 zu Paris bei Villaine erschienenen Folioausgabe in zwei Bänden. Für die vorliegende Neubearbeitung wurde das handlichere Großoctavformat gewählt. Wir haben in diesem Werke einen Cursus thomistischer Philosophie in der Art der Behandlung der Summa theologica mit Herbeiziehung von Parallelstellen aus den Werken des Heiligen. Bei manchen Fragen wird auf die Ausleger des hl. Thomas ver-

wiesen; Abweichungen in der Auffassung und Erklärung des thomistischen Textes sind jedoch nur selten ausführlich erörtert.

Verfasser dieser Summa Philosophiae, wenigstens deren Hauptbestande nach, ist der Italiener Cosmos Alamanni. Geboren zu Mailand 1559, trat er frühzeitig in die Gesellschaft Jesu ein und war viele Jahre als Lehrer der Philosophie und Theologie thätig. In den späteren Lebensjahren verwandte er seine freien Stunden darauf, aus den Schriften des hl. Thomas einen Cursus der Philosophie zusammenzustellen. Das erste Bändchen, die Logik, erschien 1618 im Druck, in kurzer Frist folgten sodann die drei Abtheilungen der Naturphilosophie und endlich im Jahre 1623 eine kurze Anzahl metaphysischer Fragen. Dieser letzte Theil war weniger sorgfältig durchgearbeitet, als die vorhergehenden. Nur ungern entschloß sich der Verf. zu deren Veröffentlichung. Als nach dessen Tod die Regularcanoniker des hl. Augustinus die Summa Philosophiae als Lehrbuch in ihrer französischen Ordensprovinz einführen wollten, fanden sie für nöthig, die Metaphysik zu vervollständigen und dem Werke einen ganz neuen Theil, den Abriß der Ethik, beizufügen. In solcher erweiterter Form wurde die Summa Philosophiae zu Paris bei Billaine gedruckt, wie bereits erwähnt wurde.

Das gesammte Material erscheint in der jetzigen Ausgabe auf sechs Bändchen (Sectiones) vertheilt, jedes mit eigener Inhaltsangabe. Der Schlußband ist mit einem alphabetischen Index rerum praecipuarum versehen, welcher in der früheren Ausgabe vermißt wurde. Derselbe gibt auf 58 Spalten in Kleindruck Zeugniß von der Fülle des Inhaltes und erleichtert durch seine genauen Angaben den Gebrauch des Werkes.

Von den vier Theilen, in welche nach dem hl. Thomas die Philosophie zerfällt, wird die Naturphilosophie (Physica) und besonders die Psychologie mit ziemlicher Vollständigkeit gegeben. Von der Ethik finden sich nur einige allgemeine Fragen berücksichtigt, besonders solche, die mit der Psychologie sich berühren. Auch in der Logik und Metaphysik vermissen wir ungern eine Reihe von Problemen, die heutzutage von actueller Bedeutung sind. Wenn daraus folgt, daß das Werk in den jetzigen Verhältnissen nicht mehr als Lehrbuch zu Grunde gelegt werden kann, was auch seine Ausdehnung verbieten würde, so behält es doch seinen hohen

Werth als Hilfsmittel zur Einführung in das tiefere Verständniß der thomistischen Philosophie, eignet sich also vor allem für Professoren der Philosophie, welche, den Intentionen des hl. Vaters entsprechend, ihre Schüler mit der thomistischen Weisheit bekannt machen wollen.

Aus dem reichen Inhalte heben wir nur einige Punkte hervor. Aus der Logik, in welcher auch manche Fragen, die heute der Metaphysik und Ontologie zufallen, behandelt werden, seien erwähnt: Die wichtigen und schwierigen Abhandlungen über die Universalia, de substantia et accidente, de quantitate, qualitate, relatione, de scientia. Aus der Naturphilosophie die sehr ausführlichen Erörterungen über den schwierigen Begriff der Materia prima, über die Ursachen der Naturdinge, die Bewegung, das Unendliche, Raum und Zeit. Die Abschnitte De coelo et mundo, generatione et corruptione konnten in einer Darstellung der aristotelisch-thomistischen Physik nicht wohl übergangen werden, wenn auch die Lehren derselben vor dem Forum der heutigen Naturwissenschaft nicht mehr bestehen können. In der Psychologie wird die Lehre von der Seele, ihren Kräften, Thätigkeiten (ausführlich die Sinnenthätigkeit), besonders die anima *rationalis* behandelt. Aus der Ethik seien erwähnt: Begriff und Umfang der Sittenlehre, die Moralität der menschlichen Handlungen, eine werthvolle Untersuchung über die vier Cardinaltugenden und zum Schluß ein Artikel über die heroische Tugend.

Der sechste und umfangreichste Band enthält die Metaphysik mit sehr reichem Inhalte. Wir heben hervor die Abhandlung De potentia et actu, de anima separata (q. 37—44). Bekanntlich sind über verschiedene Lehrpunkte des englischen Lehrers die Interpreten nicht einig, so werden auch manche nicht mit allen Resultaten in unserem Cursus philosophicus einverstanden sein. In einer Frage stimmen wir durchaus nicht mit Alamanni ein. Er sucht als Lehre des hl. Thomas darzustellen, daß die Materia prima eine eigene Existenz habe (Phys. q. 3, a. 2). Das ist sicherlich nicht die Ansicht des hl. Thomas, mag man sonst über die Frage denken, wie man will. Das Gleiche gilt von der damit zusammenhängenden Frage, ob die Materia prima absolut ohne Form existiren könne (loquendo de potentia Dei absoluta). Mit ausdrücklichen Worten lehrt Thomas das Gegentheil

in Quodl. 3, a. 1: Dicere ergo quod materia sit in actu sine forma, est dicere contradictoria esse simul; unde *a Deo fieri non potest*. In der spätern Bearbeitung der Summa des Alamanni ist dieser Artikel der Quodlibeta abgedruckt und zwar Metaphys. q. 34, a. 3.

Mit Rücksicht auf das Formelle der neuen Ausgabe von Lethielleux sei erwähnt, daß der Text der römischen Thomasausgabe vom Jahre 1570 entnommen ist. Die dort enthaltene Uebersicht der Schriften des hl. Thomas ist jetzt bei jedem der sechs Bände abgedruckt; die Opuscula werden nach der Reihenfolge jener Ausgabe citirt. Zweifelhafte oder unächte Schriften sind mit Sternchen bezeichnet. Ein Abdruck der schwer zugänglichen (unächten) Schriften: De formis, de principio individuationis, ist im Anhang zur Metaphysica beigefügt. Besonders schätzbar sind die beigegebenen Abhandlungen des gelehrten Herausgebers P. Ehrle; so im ersten Bande die Angaben über Person und Wirksamkeit des Alamanni, im fünften Bande der bibliographische Bericht über die späteren Ergänzungen zum Werke des Verf., im sechsten Bande die Dissertation über den Tractatus de formis und die Quaestio de principio individuationis. Eine genaue Revision des Textes und der Citate stellt das Werk durchaus auf die Höhe der Zeit. Ungenaue und unbestimmte Angaben, wie sie in den älteren Ausgaben so häufig vorkommen, wurden entsprechend ergänzt; bei Texten aus Aristoteles wurde sowohl die seit Averroes übliche Eintheilung der Bücher in *textus*, als auch die spätere Eintheilung in Kapitel berücksichtigt, die Vätertexte sind nach Migne genau citirt.

Der Druck der neuen Ausgabe ist groß und bequem zu lesen, die Stichwörter sind durch Cursivschrift hervorgehoben, Alineas häufig angebracht, die vordem heillos vernachlässigte Interpunktion ist einheitlich und sinngemäß durchgeführt. Indem wir auf dieses vorzügliche Werk regen Fleißes und großer Sachkenntniß aufmerksam machen, wünschen wir demselben eine bessere Berücksichtigung, als es, wie wir hören, seither erfahren hat.

Mainz. Dr. Becker.

1. **Damasi Epigrammata.** Accedunt Pseudo-Damasiana aliaque ad Damasiana illustranda idonea, recensuit *Maximilianus Ihm.* Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1895. LII, 145 pag. ℳ 2.40. — A. u. d. T.: Anthologiae Latinae Supplementa. vol. I.

2. **Benedicti Regula Monachorum,** recensuit *Eduardus Woelfflin.* Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1895. X, 85 pag. ℳ 1.60.

1. Das Vorurtheil, daß die Werke von Kirchenschriftstellern eine exact-philologische Behandlung nicht lohnen, ist glücklich überwunden, und mit Dank und Freude ist es zu begrüßen, daß auch in der »Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana« kirchliche Literaturdenkmäler in philologischem Gewande erscheinen. Hatte Bücheler im ersten Bande der Anthologia epigrammatum nur einige Proben von Damasus aufgenommen, so bietet uns Ihm eine Ausgabe sämmtlicher Epigramme, welche den Anforderungen, die heutzutage an derartige Ausgaben gestellt werden, in allewege entspricht und eine erstaunliche Akribie und Gelehrsamkeit bekundet. Gewidmet ist diese Ausgabe dem Andenken Joh. Bapt. de Rossi's, des Fürsten der christlichen Archäologie.

Die praefatio orientirt über die zahlreichen, zur Vergleichung herangezogenen Handschriften, von welchen sich nach S. XXI ein Stemma nicht leicht geben läßt, dann folgen testimonia de Damaso selecta. Die den einzelnen Epigrammen beigegebenen Anmerkungen machen auf die einschlägige Literatur und namentlich auch, wie bei Ihm, dem Verf. der Studia Ambrosiana, nicht anders zu erwarten war, auf die klassischen Vorbilder des Dichterpapstes aufmerksam. Am stärksten benützt er Vergil, seltener Ovid; einige Stellen klingen auch an Catull, Petronius, Statius, Silius, Juvencus, Sedulius, Proba an. Doch warnt hierin der Herausgeber mit Recht vor allzu scharfem Spürsinn. Ist Damasus auch gerade kein gottbegnadeter Dichter, läßt auch sein Stil manches, seine Prosodie noch mehr zu wünschen übrig, so ist ihm doch nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus eine gewisse Eleganz, die er freilich hauptsächlich durch Nachahmung Vergil's gewonnen hat, nicht abzusprechen. Dogmengeschichtlich aber sind diese Gedichte gewiß von hoher Bedeutung. Der Appendix bringt noch eine Reihe von Pseudo-Damasiana. Die Indices sind mit großer Sorgfalt gearbeitet: zuerst nomina propria, dann verba et locutiones,

orthographica et grammatica, compendia, initia carminum, index topographicus der auf Stein geschriebenen Epigramme, von welchen zum Schluß fünf Proben in Steinschrift beigegeben sind. Die Bezeichnung „Epigramme" umfaßt nämlich nicht bloß die metrischen Grabschriften und Inschriften für Kirchen und Kapellen, welche der tüchtige Kalligraphe Furius Dionysius Philocalus zierlich ausführte, sondern auch die übrigen, meist kleinen Gedichte, deren längstes auf den Apostel Paulus 26 Hexameter zählt.

2. Die altehrwürdige Benedictinerregel in authentischer Fassung ist sicherlich eine schätzenswerthe Gabe nicht bloß für die Söhne des hl. Benedict, sondern für alle Theologen, Philologen und Culturhistoriker. Wenn aber irgend einer, so war es Wölfflin, der verdiente Forscher im Spätlatein, der Herausgeber des „Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik", welcher mit Lust und Liebe, mit umfassender Sprach- und Sachkenntniß an diese Arbeit ging, wie seine treffliche Ausgabe auch beweist. Mit Recht ist Wölfflin bemüht, im Unterschied von den späteren Handschriften und den neueren Ausgaben genau den ursprünglichen Text mit seinem Vulgärlatein und seinen deutlichen Spuren des Ueberganges der lateinischen Sprache in's Romanische wiederherzustellen. Nicht bloß den Philologen, diesen allerdings in erster Linie (praef. p. XIII), sondern auch den Theologen erweist er dadurch einen Dienst; denn auch für die letzteren ist es von Interesse, wie Benedict selber geschrieben hat. W. legt für die Recension der Regel die Oxforder Handschrift (7.—8. Jahrh.) zu Grunde, da diese wohl durch Mißverständniß und Unachtsamkeit entstandene Fehler, nicht aber, wie die von St. Gallen (8. Jahrh.), absichtliche, zum Zwecke der Emendation vorgenommene Veränderungen zeigt. Außer diesen beiden Codices sind noch der von Tegernsee (9. Jahrh.), die Fragmente der Emmeramer Handschrift (8. Jahrh.) und der Commentar Hildemars (9. Jahrh.) herangezogen worden.

Eine große Schwierigkeit für die Textesrecension liegt in dem Umstande, daß der hl. Ordensstifter, wie W. überzeugend darlegt, seine Regel selber zwei- bis dreimal herausgab. Ohne Zweifel wurde in der ersten Ausgabe der Leser c. 66 (de ostiariis monasterii) vom portarius freundlich verabschiedet; die Regel schloß mit der Mahnung zu öfterer Lectüre: Hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se

de ignorantia excuset (p. 65). Die Kapitel 67—73 sind Zusätze einer zweiten Ausgabe und enthalten Vorschriften und Verhaltungsmaßregeln, wie sie sich später dem praktischen Blicke Benedicts als nothwendig erwiesen hatten; es sind Novellen zum Hauptgesetzescodex. Die Sache ist in der That luce clarius (praef. p. IX), wenn bis jetzt auch noch niemand darauf gekommen ist. Uebrigens dachte schon Grützmacher in seiner sonst sehr einseitigen Schrift: Die Bedeutung Benedicts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchthums. Berlin 1892. S. 15 ff., daran, die ursprüngliche Regel mit c. 66 zu schließen, ließ sich aber durch die Einstimmigkeit der Handschriften und ältesten Commentatoren abschrecken, ohne auf den Ausweg zu kommen, welchen W. gefunden. Die Kapitelüberschriften stammen nicht von Benedict selber (praef. p. X). Sein Autographon wurde in Monte Casino aufbewahrt und von dort vor den eindringenden Langobarden nach Rom in Sicherheit gebracht. Ein Jahrhundert später wurde es bei der Restauration des Klosters vom Papste Zacharias dem Abte von Monte Casino wieder zugestellt, wo es im Jahre 896 beim Brande des Klosters zu Grunde ging.

Bezüglich der Quellen, welche der Patriarch der Mönche des Abendlandes bei Abfassung seiner Regel benützte, verweise ich auf die ausführliche Besprechung von Weyman, Literar. Rdsch. 1895, Nr. 10, Sp. 259 ff. Ueber die Sprache der Regel wird sich der gelehrte Herausgeber in einem eigenen Aufsatze, vermuthlich in seinem „Archiv", verbreiten (praef. p. XI), doch gibt er schon praef. p. XIV einige Winke für das Verständniß des Lateins der Regula monachorum.

Tübingen. Repetent Dr. Hugo Koch.

Le Protestantisme en Béarn et au pays basque. Par M. l'abbé *V. Dubarat*, aumônier du lycée de Pau. Pau, Dufau 1895. gr. 8⁰. IX, 481 pag. 6 frcs.

Vorstehendes Werk, das die Geschichte des Protestantismus in Bearn behandelt, ist auch für deutsche Leser von Interesse, weil man daraus ersehen kann, mit welchen Mitteln die Neuerer des 16. Jahrhunderts an manchen Orten die Herrschaft an sich gerissen haben. In der Grafschaft Bearn, die damals zum Königreich

Navarra gehörte, wurde der Calvinismus durch Johanna von Albret (1555—1572), die Mutter des Königs Heinrich IV. von Frankreich, eingeführt. Einige neuere protestantische Schriftsteller können die angebliche Duldsamkeit dieser Königin, qui avait le génie de la tolérance, nicht genug rühmen. Nur auf dem Wege der Ueberzeugung und ohne jedwelchen Zwang soll sie ihr Volk der neuen Lehre zugeführt haben; die Aenderung der Religion wäre von der großen Mehrheit der Bevölkerung ausdrücklich verlangt worden. Herrn Dubarat ist es jedoch ein Leichtes, nachzuweisen, daß alle diese Behauptungen ganz und gar unrichtig sind. Von Toleranz kann bei der Königin Johanna keine Rede sein; ebenso wenig kann man behaupten, daß das Volk die neue Lehre freudig angenommen habe. Gerade das Gegentheil ist wahr. Von oben herab mußte der Calvinismus dem Lande aufgenöthigt werden. Der Prediger Merlin, der von Genf herbeigerufen worden, um der Fürstin bei Einführung der neuen Lehre behilflich zu sein, schrieb den 23. Juli 1563 an Calvin, daß die große Mehrheit der Ständeversammlung von einer Neuerung nichts wissen wolle; die Reformation müsse daher durch ein Machtgebot der Königin vorgenommen werden: Il faut que la réformation se fasse de seule puissance absolue de la reine, voire avec danger (S. 85). Demselben Prediger, der fort und fort die völlige Ausrottung der „papistischen Abgötterei" verlangte, bemerkte die Königin, daß dies nicht so leicht geschehen könne, weil das Volk gegen das „Evangelium" feindlich gesinnt sei. Elle dit, so meldete er am 25. Dezember 1563 nach Genf, que ce peuple est non seulement rude, mais adversaire de l'Évangile, et que si on leur ôte toute la papauté, on les laissera sans religion, encore qu'on leur fasse prêcher l'Évangile, à cause qu'ils ne le voudront pas écouter ni recevoir (S. 95).

Durch Zwangsmaßregeln hoffte man indeß, den starren Sinn der katholischen Bevölkerung nach und nach zu brechen. Auf Merlin's Anstiften wurde im Jahre 1563 die Frohnleichnamsprozession verboten, und zwar unter Todesstrafe (S. 72); in den wichtigsten Städten durfte kein katholischer Gottesdienst mehr gehalten werden; überall wurde den katholischen Geistlichen das Predigen untersagt, während die Leute gezwungen wurden, protestantische Predigten anzuhören. Im Jahre 1570 endlich wurde in der ganzen

Grafschaft mit Hilfe hugenottischer Truppen die Ausübung der katholischen Religion gewaltsam unterdrückt; alle Geistlichen, die nicht abfallen wollten, mußten auswandern. Dreißig Jahre lang durfte kein Priester mehr öffentlich sich sehen lassen. Trotzdem konnte das Volk in seiner Gesammtheit für die Neuerung nicht gewonnen werden. Als im Jahre 1599 Heinrich IV., der inzwischen den Calvinismus abgeschworen hatte, in seinem Erblande die religiöse Freiheit wieder herstellte, da zeigte es sich bald, daß die große Mehrheit der Bevölkerung noch katholisch gesinnt war.

Dies alles wird von D. hauptsächlich auf Grund ungedruckter Quellen mit großer Ausführlichkeit nachgewiesen. Mit Recht kann der Verf. im Vorworte erklären: **Jamais, jusqu'à ce jour, nos vieilles archives n'avaient été ainsi mises à contribution sur ce sujet si passionnant.** Er hat in der That aus den Archiven eine Unmasse von werthvollen Angaben an den Tag gefördert, und deßhalb ist auch die neue Schrift für die Geschichte des Protestantismus in Bearn von grundlegender Bedeutung.

Etliche Kritiker werden ohne Zweifel finden, daß der Verf. allzuviel Polemik treibt. Er hat sich nämlich zur Aufgabe gesetzt, ein Werk zu widerlegen, das im Jahre 1892 der Prediger A. Cadier über denselben Gegenstand veröffentlicht hat. Nun muß man allerdings gestehen, daß D. mit seinem Gegner scharf in's Gericht geht. Warum ist aber letzterer so aggressiv gegen die katholische Kirche aufgetreten? Wenn nun seiner ebenso oberflächlichen als einseitigen Geschichtsbaumeisterei von berufener Hand eine vernichtende Kritik zu Theil geworden, so hat er sich diese Blamage durch eigene Schuld zugezogen.

Hiermit soll jedoch nicht gesagt sein, daß ich mit allen Behauptungen Dubarat's einverstanden sei. Ich habe vielmehr das schöne Buch an einigen Stellen mit einem dicken Fragezeichen verunziert, so besonders auf S. 39 und 474, wo von Calvin's Jugendsünden die Rede ist. Dieser heikle Punkt wird allerdings hier und da auch noch in deutschen Schriften erwähnt; allein schon Kampschulte (Joh. Calvin. Bd. I. Leipzig 1869. S. 294 Anm. 2) hat bemerkt: „Die Angabe Bolsec's und anderer über eine grobe sittliche Verirrung Calvin's in seiner Jugend und eine dafür erlittene entehrende Strafe verdient keine ernste Widerlegung." Diese Widerlegung ist indeß in neuester Zeit nochmals

versucht worden, und zwar mit einer Gründlichkeit, die jeden Zweifel unmöglich macht. Vgl. A. Lefranc, La jeunesse de Calvin. Paris 1888. p. 48 sqq. 175 sqq. Man möge daher die alte Fabel nie mehr wiederholen, ebenso wie man nicht mehr von Calvin's schrecklichem Verzweifelungstode sprechen sollte; denn auch dies ist eine Fabel, wie ich nach ernster Prüfung der einschlägigen Quellenberichte mit voller Bestimmtheit behaupten kann.

Zum Schlusse noch eine praktische Bemerkung. D. hebt in seiner Einleitung hervor, daß man sich heutzutage in Frankreich kaum noch um dogmatische Auseinandersetzungen zwischen Katholiken und Protestanten kümmere; ein viel größeres Interesse bringe man den historischen Erörterungen entgegen: Chez nous, on n'aborde presque plus de discussions dogmatiques avec les protestants; l'histoire du passé offre plus de prise aux débats et aux luttes passionnées. Le protestantisme français a, depuis plus de 50 ans, adopté ce système pour se faire accepter; et il réusirait à la longue, à se donner un acte quasi sérieux de naissance légitime en France et l'auréole du martyre pour ses douleurs souffertes, si l'on ne se souciait pas enfin de donner à la genèse de la plus grande hérésie des temps modernes ses véritables proportions. Dies gilt in einem gewissen Sinne auch für Deutschland, und deßhalb thun auch die deutschen Katholiken gut daran, ihre besondere Aufmerksamkeit der Geschichte des 16. Jahrhunderts zuzuwenden.

München. N. Paulus.

Unserer Lieben Frau Mitgift. Von T. E. Bridgett C. SS. R. Nach der dritten Auflage in's Deutsche übertragen von Dr. H. Dhom. Mit einer Vorrede von Dr. Fr. Morgott, Domcapitular und Professor. Paderborn, Ferd. Schöningh 1895. 8⁰. XIV, 371 S. M. 2.40.

Obiges Werk ist in Deutschland nicht unbekannt. Die erste Auflage wurde in den Histor.-polit. Blättern (Bd. 77, S. 839—858), die dritte im Liter. Handweiser Nr. 503 von mir besprochen und in ihrer kirchengeschichtlichen und liturgischen Bedeutung gewürdigt. Man darf annehmen, daß der Inhalt der für die umfassende Gelehrsamkeit, wie für die tiefe Frömmigkeit des Verf. zeugenden Schrift auch zur Kenntniß Leo's XIII. gelangt sei, welcher in dem maßvollen Briefe an das englische Volk »*Amantissimae voluntatis*«

vom Ostersonntag den 14. April 1895 sich äußerte: „Rufen wir mithin an . . . vor allen die heiligste Gottesmutter . . ., welcher euer Land unter dem Titel ‚Unserer Lieben Frau Mitgift‘ von eueren Vorfahren geweiht worden.“ In der Vorrede verbreitet Domcapitular Morgott sich in geistvoller Weise über die Conversion und schriftstellerische Thätigkeit des Verf. und den reichen Inhalt des Buches selbst. „Das Werk,“ bemerkt er, „hat demnach nicht bloß Interesse für England, sondern ist von allgemeiner Bedeutung, bestände diese auch nur darin, ein Muster und eine Aneiferung zu sein zur Abfassung ähnlicher Specialschriften in anderen Ländern, um dann aus diesen endlich eine Gesammtgeschichte des Marienscultus und dessen segensreichen Einflusses auf das ganze sociale Leben zu gewinnen“ (XIII). Der erste Theil behandelt die Lehre in folgenden Kapiteln: 1) Die unbefleckte Jungfrau, 2) Die Jungfrau Mutter Gottes, 3—6) Unserer Lieben Frau Freuden, Worte, Schmerzen und Glorie. Der zweite Theil behandelt in 13 Kapiteln den Cultus der Muttergottes und ist nicht bloß dogmatisch und liturgisch, sondern auch culturgeschichtlich von Bedeutung. Die Uebersetzung bekundet nicht nur den überzeugungstreuen Sohn der Kirche, sondern auch den exacten und kenntnißreichen Philologen, welcher die theologische Literatur Deutschlands herbeigezogen und durch sorgfältig ausgewählte Anmerkungen den Werth des englischen Originals noch bedeutend erhöht hat. Die Ausstattung ist sehr würdig. Bellesheim.



VIII.

Miscelle.

Die Stiftung des Fiedler's Conrad von Kreuznach am Dome zu Mainz. Die Bibliothek des bischöflichen Seminars zu Mainz besitzt ein Pergamentmanuscript, dessen neuer Rücktitel lautet: Fundationes et Consuetudines Ecclesiae cathedr. Mogunt. ab anno 1362—1511.

Einer der interessantesten Einträge unter Auflösung der Abkürzungen ist folgender:

iij. Idus octobr. Obiit magister *Conradus* de Crucenacho sollempnis figellator, qui legavit figellam suam ad praesentias, valentem vij. flor. iiijor grossos et x hallenses, unde datur dimidium maldrum siliginis de xxv maldris in dexheim, ut viij Idus octobris; d. i. am 13. October starb Meister Conrad von Kreuznach, hochberühmter Fiedler, der seine Fiedel an die Dompräsenz vermachte im Werthe von 7 Gulden, 4 Groschen und 10 Heller; daher wird gegeben ein halbes Malter Waizen von den 25 Maltern in Dexheim (fällig), wie (zu sehen) unterm 8. October (dieses Stiftungsbuches).

Der Hauptwerth dieses Eintrages liegt darin, daß ein figellator solemnis, ein Laie, im Dome und zwar im Kreuzgange seine Beerdigung fand und sein Andenken durch die Stiftung eines musikalischen Instrumentes von nicht geringem Werthe zu wahren suchte.

Weder das große Glossarium mediae latinitatis von Du Cange, noch der neuere Brinkmayer führen das Wort figellator an. Wo beide Repertorien nicht ausreichen, nehme ich einen sog. Vocabularius ex quo zu Hilfe, wie solche im 15. Jahrhunderte nicht selten zum Drucke gelangten. Der Augsburger Vocabularius von 1499 gibt folgende Uebersetzungen: Figella ein fydel; Figellator ein fydler; Figellare fydeln. Mit Fiedel bezeichneten die Vorfahren unsere heutige Geige; sie erscheint auf den Wappen der Stadt Alzei und den Wappen der Truchsessen, der Winter und der Wilche von Alzei[1]).

Die Zeit des Eintrages[2]) erhellt aus dem Denkmal dieses Geigers, welches ehemals im Domkreuzgange stand. Obwohl dieser Kreuzgang der zahlreichen Stiftsgeistlichkeit zum großen Theile vorbehalten war, so fanden doch gewisse verdiente Persönlichkeiten ihr Begräbniß darin. So ist am nordöstlichen Ende desselben die Steinmetzenfamilie Werckerlin, sowie der (Steinmetze?) Henne Nesse, gen. Witzhenne 1467, daselbst beigesetzt, neben letzterem und

---

1) Unter den Minnesängern der Heidelberger Liederhandschrift (Manesse) kommt ein „Reimer der Bideler" vor. Im Nibelungenlied begegnen wir dem kühnen Helden, dem Fiedler Volker von Alzei.

2) Der Eintrag rührt nicht von der ersten, sondern von der zweiten Hand her, welche sich einer blassen Schreibfarbe bediente.

etwas größer sah Gudenus 1747 den Denkstein des Conrad von Kreuznach und sagt[1]):

Figura hominis, vicina praefata (d. i. des Witzhenne) grandior, ast tunsionibus lapidum per scurras valde deturbata, discerni tamen adhuc possunt Annus et Nomen, literis gothicis, nämlich das Jahr: MCCCLXVIII und der Name: Conradus de Crucenaco.

Vor der Verwüstung des Domkreuzganges infolge der Beschießung 1793 war es dem fleißigen Sammler Bodmann vergönnt, eine Zeichnung dieses allerdings sehr beschädigten und nur in seinen Hauptumrissen erkennbaren Steines des Conrad nehmen zu können; er selbst bemerkt zu der Stelle des Gudenus: „Meister Cunze von Crutznach ein Meistersänger zu Mainz. Cuius delineationem vide in meis collectaneis.“ Diese Zeichnung besitzt die Stadtbibliothek zu Mainz.

Im Jahre 1879 fand zu Mainz eine Ausstellung von Darstellungen der Stadt Mainz und ihrer Denkmäler statt. Der hierüber angefertigte Catalog verzeichnet S. 149, Nr. 714: Denkmal des Mag. Conradus de Crucenaco † 1368. Die Zeichnung rührt von J. Lindenschmit 1806 her, welcher einen Ludimagister majoris Eccl. Mog. vermuthete.

Aus dem eingangs angezogenen Manuscript wissen wir nur, daß der hier dargestellte Conrad ein Geiger war. Näheres über ihn ist nicht bekannt[2]).

Der Stein ist gänzlich verschwunden. Der Zeichnung nach stand Conrad aufrecht, in der Linken die Fiedel haltend, unter einem gothischen Baldachin. Daß derselbe mit der Meistersingerschaft in Beziehung stand, ist nicht ganz unwahrscheinlich.

Als den ersten Sammelplatz ihrer Genossenschaft betrachteten nämlich die Meistersinger die Stadt Mainz, und versicherten, Kaiser Otto habe ihre Privilegien auf einem Reichstage zu Mainz bestätigt. Die älteste Urkunde, auf welche sie sich beriefen, ist ein

---

1) Cod. diplom. II, 894. Auch Heinrich Frauenlob wurde in dem Kreuzgang beigesetzt.

2) In Pick's Monatschrift für rheinisch-westfäl. Geschichtsforschung II, 459 (1877) bat ich unter Mittheilung der Steininschrift um nähere Auskunft, ohne solche bis jetzt erhalten zu haben.

Freibrief vom Jahre 1377, worin Karl IV. den Meisterschulen das Wappenrecht[1]) verlieh.

Als Stifter der Mainzer Sängerschule gilt Heinrich Frauenlob, und das seinen Liedern in der Pariser Handschrift vorgesetzte Bild scheint das zu bestätigen. Er steht da erhaben auf einem Stuhle mit aufgehobenem Finger und gesenktem Stabe; unter ihm eine Schaar von neun Männern, einer davon mit einer Geige, auf einem Teppich gesondert stehend und fidelnd, die meisten mit Saiten- und Blasinstrumenten, darunter drei gekrönte, wahrscheinlich Censoren (Merker), zwei ohne Instrumente, wohl als Sänger gedacht[2]).

Ob Frauenlob Haupt einer Singschule war oder nicht — sicher ist, daß der in seinen Liedern herrschende Geist der Lehrhaftigkeit und Erbaulichkeit in den Singschulen sich fortpflanzte.

Im 14. Jahrhundert blühte jedenfalls der Meistergesang bereits außer Mainz auch zu Straßburg, Colmar, Frankfurt, im 15. Jahrhundert zu Nürnberg und Augsburg, später in Breslau, Görlitz, Danzig, vorwiegend aber im Süden Deutschlands.

Gewöhnlich kamen die ehrsamen Meister des Gesanges in der Herberge zusammen; die Hauptversammlung fand jedoch Sonntags nachmittags nach dem Gottesdienste in der Kirche statt. Gegenstand des Gesanges war Tugend und gute Sitte[3]).

---

1) Schild geviertet, in zwei Feldern je der schwarze Reichsadler, in den beiden anderen der böhmische Löwe, über dem Ganzen ein blaues Schildchen mit Königskrone.

2) Abbildung in König, Deutsche Literaturgesch. 5. S. 191, nach der Pariser (Manessischen) Handschrift.

3) Den Todestag des Heinrich Frauenlob, Vigil von St. Andreastag 1318, fand ich in dem mehrerwähnten Manuscripte nicht, was sich aus dem Umstande erklärt, daß er an die Dompräsenz eine Stiftung nicht gemacht hatte. Gudenus, Cod. dipl. II, 896.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

IX.

Die wirksame Bewegung Gottes und die Freiheit des Menschen.

(Bemerkungen zu 1. 2. qu. 10, a. 4, ad 3. — von Dr. Franz Žigon.)

I. Artikel.

1. Alle Theologen, die mit dem hl. Thomas die Wahrheit anerkennen, daß Gott die Ursache einer jeden Thätigkeit der Geschöpfe ohne Ausnahme ist, insofern er als erste Ursache dem Geschöpfe das Thätigkeitsvermögen verleiht und erhält, es auch zur Thätigkeit bewegt, zum Acte applicirt und insofern endlich in seiner Kraft jede andere Kraft handelt[1]), müssen, um neben dem allmächtigen Willen Gottes, dessen Rathschlüsse niemand vereiteln kann, die creatürliche Freiheit aufrechtzuerhalten, ebenso folgendem Ausspruche des englischen Lehrers zustimmen: „Wenn Gott den (menschlichen) Willen zu irgend etwas bewegt, so ist mit dieser Voraussetzung unverträglich, daß der Wille dazu nicht bewegt werde; es ist jedoch nicht absolut unmöglich[2])."

Den Schlüssel zum richtigen und tiefern Verständniß dieser Worte finden wir im Lehrsatze des hl. Thomas, daß Gott die geschaffenen Ursachen der ihnen eigenthümlichen Natur gemäß bewegt, die unfreien Ursachen mit Nothwendigkeit, die freien auf eine ihrer Freiheit entsprechende Weise[3]), da die Wirkung der göttlichen Allmacht sich nicht bloß darauf erstreckt, daß etwas durch das von

---

1) De Pot. qu. 3, a. 7: Deus est causa actionis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam et inquantum applicat actioni et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit.

2) 1. 2. qu. 10, a. 4, ad 3: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

3) Ibid. in corp.

Gott bewegte Ding hervorgebracht werde, sondern auch darauf, daß es gemäß dem Wesen des betreffenden Dinges geschehe[1]).

Gestützt auf diese Principien, will ich im gegenwärtigen Artikel versuchen, zu zeigen, wie die wirksame Bewegung Gottes und die Freiheit des Menschen in Wahrheit zusammenbestehen. Zugleich hoffe ich, damit meinen Aufsatz im Katholik 1894. II. S. 97 ff.; 211 ff. über die hinreichende Gnade von dieser Seite zu ergänzen und die diesbezügliche Lehre als ein auf den Grundsätzen des hl. Thomas aufgebautes Ganze zum Abschluß zu bringen.

2. Nach der neuthomistischen Auffassung ist die Bewegung Gottes schon infolge ihrer innern Beschaffenheit aus sich wirksam, so daß sie den menschlichen Willen durch die eigene Natur zu Einem bestimmt und ohne das mittlere Wissen eine unfehlbare Voraussicht der zukünftigen freien Handlungen begründet.

Für eine solche Ansicht scheint die Ausdrucksweise des hl. Thomas zu sprechen, indem er einfachhin sagt: Wenn Gott den Willen zu irgend etwas bewegt, so ist es mit dieser Voraussetzung unverträglich, daß der Wille nicht dazu bewegt werde; doch ist dies letztere nicht absolut unmöglich.

Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, daß sich die Neuthomisten unter anderm vorzüglich auf die citirte Stelle berufen, um die vollkommene Uebereinstimmung ihrer Lehre mit der ihres Meisters nachzuweisen. Wir erachten es deßhalb für zweckmäßig, vor allem auf die Frage näher einzugehen, mit welchem Rechte die Neuthomisten das thun.

3. Widerstreitet der Willensfreiheit nur die Gewalt oder der Zwang, dann vermöchten wir wohl zu verstehen, wie neben der aus sich wirksamen Bewegung Gottes noch von einer Freiheit des Menschen die Rede sein könne; denn in diesem Falle könnte der menschliche Wille überhaupt nicht anders wollen als frei. Was immer der Mensch nämlich will, das will er stets mit seinem Willen, er kann es gar nicht gegen seinen Willen wollen. Mit anderen Worten, der Wille kann niemals und von niemanden, nicht einmal von Gott[2]), zu irgend etwas mit Gewalt gezwungen

1) Ibid. ad 1: Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius.

2) De Verit. qu. 22, a. 8.

werden, weil dies einem Widerspruche gleichkommt. Wäre also wahr, was Feldner O. P.[1]) schreibt, daß die Freiheit „ihrem Begriffe nach nur den Zwang" ausschließt, so hätten die Neuthomisten gewiß ein leichtes Spiel, alle Theologen zu überzeugen, daß die praemotio physica im Sinne des Bannez die Freiheit nicht im mindesten gefährde.

Zwar führt nun Feldner zur Erhärtung seiner Behauptung, der Freiheit des Willens widerspreche einzig die Nothwendigkeit des Zwanges, auch den hl. Thomas an. Aber es genügt, bloß die von ihm[2]) angegebene Stelle De Pot. qu. 10, a. 2, ad 5 flüchtig durchzulesen, um sofort zu erkennen, der englische Lehrer gebrauche das Wort „Freiheit" in einem weitern Sinne, so daß dort bei ihm „frei" (liberum) mit „willig" (voluntarium) als gleichbedeutend zusammenfällt. Nachdem nämlich der hl. Thomas jene Erklärung, die natürliche Nothwendigkeit hebe die Freiheit nicht auf, vorausgeschickt, da ja derselben nur der Zwang oder die Gewalt entgegengesetzt sei, und nachdem er gesagt hat, daß der Wille die Glückseligkeit frei begehre, obwohl er sie mit Nothwendigkeit anstrebe, fährt er also fort: „So aber liebt auch Gott mit seinem Willen sich selbst frei, obgleich er sich selbst mit Nothwendigkeit liebt ... Frei geht infolge dessen der hl. Geist vom Vater aus, jedoch nicht contingent, sondern mit Nothwendigkeit[3])."

Mag man wie immer den Begriff der Freiheit näher bestimmen, das Eine wird man sicher nicht in Abrede stellen wollen, zu demselben gehöre die Fähigkeit, zwischen zwei Extremen zu wählen: Willensfreiheit ist wesentlich Wahlfreiheit. Will aber der menschliche Wille das, wozu er von Gott bewegt wird, infolge der physischen Prädetermination nur mit einer solchen Freiheit, mit der Gott sich selbst liebt, dann hat er keine Wahlfreiheit und deßwegen keine eigentliche Freiheit überhaupt, wie auch Gott keine Wahlfreiheit hinsichtlich der Liebe zu sich selbst zukommt.

Der Mensch besäße dann nicht die zum verdienstlichen Handeln nothwendige Freiheit. Deßhalb wurde von der Kirche sowohl der

1) Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes. Graz 1889. S. 96.

2) A. a. O. S. 97.

3) Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum ... Libere ergo Spiritus s. procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate.

39. Satz des Bajus verdammt: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit, als auch der dritte des Jansenius: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione[1]).

4. Dieser meiner Folgerung könnte die von Feldner gemachte Unterscheidung zwischen der absoluten und bedingten Nothwendigkeit (necessitas absoluta et ex suppositione) entgegengehalten werden. Gott liebe demnach mit absoluter Nothwendigkeit sich selbst, die Nothwendigkeit hingegen, mit welcher der menschliche Wille bewegt werde, sei die Nothwendigkeit infolge einer Voraussetzung, da Gott von seiner Seite die Geschöpfe frei bewege, gleichwie er sie frei erschaffen habe.

Damit man mir nicht etwa vorwerfe, ich mißverstehe die Worte des Autors, lasse ich dieselben folgen. Ganz consequent zu den neuthomistischen Grundsätzen schreibt Feldner: „Weil die Bewegung von Seiten Gottes eine freie ist, deßhalb läßt sie im Willen die Potenz für das Gegentheil zurück, d. h. der entgegengesetzte Act ist dem Willen noch im eigentlichen Sinne möglich. Das Mögliche bildet das Correlat zu der Potenz, dem Vermögen. Die Thätigkeit, welche Gott ausüben kann, ist in Wahrheit möglich, sonst wäre die Potenz in Gott eine Chimäre. Wenn nun Gott den Willen von seiner Seite frei bewegt, so ist derselbe zugleich in Potenz, besitzt derselbe die Macht, nach Entgegengesetztem zu streben. Frei handelt nur jenes Wesen, welches eine Potenz für das Gegentheil hat. Der entgegengesetzte Act ist somit in Wahrheit noch möglich. Wenn aber dies, dann läßt die Bewegung durch Gott im Willen die Potenz für das Gegentheil zurück[2]).“

---

1) Vgl. S. Thom., De malo qu. 6: Quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant, quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum, sed solum id, cuius principium est extra. Unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti; violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario, quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus.

2) Feldner, Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Willensfreiheit. Graz 1890. S. 220.

Niemand leugnet, daß Gott die vernünftigen Geschöpfe von seiner Seite frei bewegt. Allein etwas anderes müssen wir an der obigen Beweisführung aussetzen. Die darin erwähnte Möglichkeit des Gegentheils und die einer solchen Möglichkeit entsprechende Potenz für das Gegentheil leisten an und für sich noch keine hinreichende Bürgschaft für die wahre Willensfreiheit des Menschen. Andernfalls würde sich aus jeder freien Bewegung Gottes auf die Creation ein freies williges Handeln der letztern ergeben. Wenn z. B. Gott ein unfreies Thier zu irgend einem Acte bewegt, ist diese Bewegung von Seiten Gottes nicht minder frei; der entgegengesetzte Act ist also im eigentlichen Sinne möglich und das Thier behält natürlich die Potenz zu jenem Gegentheil bei. Auch in diesem Falle haben wir keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine bedingte. Wenn Gott das Thier zu einem Acte bewegt, so ist es unter dieser Voraussetzung unverträglich, daß es nicht dazu bewegt werde; jedoch ist das nicht schlechthin unmöglich, weil der göttliche Wille zu jener Bewegung keinerlei nothwendige Beziehung hat.

Nicht jede Bedingtheit der Nothwendigkeit beweist also die Freiheit des menschlichen Handelns, sondern diese Bedingtheit der Nothwendigkeit fordert selbst noch eine genauere Bestimmung, damit sie einzig auf eine freie Thätigkeit des Geschöpfes Anwendung finde. Der Grund hievon liegt einfach darin, daß mitunter dieselbe Nothwendigkeit, welche mit Rücksicht auf die erste Ursache bloß bedingt ist, in Bezug auf die zweite Ursache unter Voraussetzung des göttlichen Willensbeschlusses schon eine absolute genannt werden muß, wie dies bei der Bewegung der unfreien Thiere durch Gott zutrifft. Auch hier ist der entgegengesetzte Act möglich, weil Gott frei bewegt; im bewegten Thiere bleibt daher das Vermögen zum Gegentheil, die Potenz, die Prädetermination zum entgegengesetzten Acte zu empfangen. Und trotzdem wird niemand daraus schließen wollen, daß das unvernünftige Thier seine Thätigkeit frei ausübe, über sein Thun und Lassen als Herr beliebig verfüge und für seine Handlungen verantwortlich sei.

Die erwähnte Bedingtheit, an sich betrachtet, bezeugt uns bloß die Freiheit Gottes, keineswegs aber auch die des Menschen. Man sollte sich aber hüten, in Fragen von so eminenter Wichtigkeit und so großer Tragweite, wie es die Frage um die

menschliche Freiheit ist, solche Beweisgründe zu gebrauchen, die dem Gegner der katholischen Lehre eine Waffe zur Bekämpfung der Wahrheit an die Hand geben. Die Wahrheit bedarf zu ihrer Vertheidigung nicht solcher Scheingründe, welche den Leugnern derselben Wahrheit nur eine erwünschte Gelegenheit bieten, den Spieß umzukehren und den Gegner mit seinen eigenen Worten zu schlagen.

5. Wo wird nun der Scheidepunkt zwischen der absoluten und bedingten Nothwendigkeit für die creatürlichen Ursachen zu suchen sein, wenn (wie wir soeben gesehen haben) nicht jede in einer freien Voraussetzung auf Seite des göttlichen Willens wurzelnde Bedingtheit schon ein untrügliches Zeichen der menschlichen Freiheit ist.

Nach der Lehre des hl. Thomas[1]) ist Gott die letzte Ursache jeder Contingenz. Es bleibt darnach nichts anderes übrig, als zu sagen, daß auch die Contingenz unserer freien Acte ihren letzten Grund im Willen Gottes habe. Infolge der allmächtigen Wirksamkeit des göttlichen Willens geschieht nicht nur alles, was Gott will, sondern es geschieht auch auf solche Weise, wie er es will. Deßhalb hat das, was durch den göttlichen Willen bewirkt wird, eine solche Nothwendigkeit, wie sie Gott beabsichtigt, d. h. entweder eine absolute oder eine bloß bedingte[2]).

Gott bedient sich der Geschöpfe als Werkzeuge, um die von ihm beabsichtigten Wirkungen hervorzubringen. Weil er aber hiebei überall die eigenthümliche Natur eines jeden Dinges berücksichtigt, so gestaltet sich auch diese Handhabung verschiedenartig, je nachdem die Geschöpfe frei oder unfrei sind. Den menschlichen Willen bewegt er daher so, daß dessen Freiheit ungeschmälert gewahrt wird, oder mit anderen Worten, er bewirkt nicht nur, daß der Wille thätig wird, sondern auch daß er freithätig wird. Die Bewegung Gottes modificirt sich nach der Seinsart der zweiten Ursache, wird der Natur des Geschöpfes angepaßt.

So erklärt es sich leicht, wie die göttliche Vorsehung mit der Unfehlbarkeit des von Gott gewollten Erfolges zugleich die Freiheit

1) I. qu. 19, a. 8.

2) Ibid. ad 3: Posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea, quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, sc. vel absolutam vel conditionalem tantum.

des Menschen vereinigen kann. Göttliche Rathschlüsse müssen unfehlbar zur Ausführung gelangen, selbst wenn es sich um freie Thätigkeiten der Geschöpfe handelt. Unmöglich kann es sich ereignen, daß der Allmächtige etwas beschlossen hat, was dann nicht so in Erfüllung geht, wie er es beschlossen hat. Es ist somit gar nicht denkbar, daß irgend eine von Gott vorherbestimmte Wirkung nicht zu Stande komme und zwar genau nach der göttlichen Anordnung sowohl in Bezug auf die Substanz des Actes, als auch in Betreff dessen Art und Weise.

Bewegt daher Gott den menschlichen Willen zu irgend etwas, so ist es unter dieser Voraussetzung unmöglich, daß der Wille thatsächlich nicht dazu bewegt werde, und dennoch ist dies nicht schlechthin unmöglich, weil die durch den göttlichen Einfluß nicht verletzte Freiheit die Möglichkeit des Gegentheils erheischt. Allerdings ist der entgegengesetzte Act bloß in sensu diviso möglich, nicht in sensu composito, was aber zur Sicherstellung der creatürlichen Freiheit vollständig genügt. Die Unmöglichkeit in sensu composito folgt aus dem Principe der Contradiction. Uebt nämlich der Mensch einen Act aus, so kann er unmöglich damit zugleich auch den entgegengesetzten Act verbinden, der entgegengesetzte Act ist also unmöglich in sensu composito; der Wille kann dagegen wohl zugleich mit jenem Acte die Möglichkeit und das Vermögen zum Gegentheile in sich behalten, wenn er in jenem Acte freithätig ist, d. h. der entgegengesetzte Act ist auch unter der Voraussetzung der göttlichen Bewegung dem menschlichen Willen möglich in sensu diviso[1]).

6. Aber sind nicht gerade das (so wird jemand fragen) die Hauptgedanken, die Grundzüge jener Lehre, welche die Neuthomisten der molinistischen Schule gegenüber vertheidigen? — Allerdings, nur daß die Neuthomisten die Wirksamkeit der göttlichen Bewegung noch genauer bestimmen, wie es der hl. Thomas nirgends ausdrücklich gethan hat. Nach ihrer Auffassung nämlich stammt die

---

1) De Verit. qu. 23, a. 5. ad 3: Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et, ille potest damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et, iste damnatur.

Wirksamkeit des göttlichen Einflusses einzig aus der innern Beschaffenheit desselben, an und für sich betrachtet; weßwegen man keiner *scientia media* bedürfe, um aus der Natur der Bewegung mit unfehlbarer Sicherheit auf den betreffenden Act zu schließen. Durch die Bewegung Gottes werde der menschliche Wille zu Einem prädeterminirt und so sehe Gott schon im Wesen seines Einflusses allein ohne jede freie Voraussetzung von Seiten der geschöpflichen Willensfreiheit mit untrüglicher Gewißheit den zukünftigen Erfolg voraus. Die auf keiner Voraussetzung seitens des Geschöpfes fußenden Decrete der göttlichen Vorsehung seien das einzige Medium der Voraussicht der zukünftigen freien Acte.

Die Neuthomisten behaupten nun von der so von ihnen verstandenen physischen Prädetermination, sie beeinträchtige die creatürliche Freiheit nicht; denn die physische Prädetermination des Willens durch Gott und die geschöpfliche Freiheit seien nicht zwei sich gegenseitig aufhebende Begriffe. Vielmehr prädeterminire Gott den menschlichen Willen so zu Einem, daß der letztere sich frei dazu bestimme, nach dem bekannten Grundsatz des englischen Meisters: Gott bewege jede Ursache gemäß ihrer Beschaffenheit[1]).

7. Um unsere Meinung gleich jetzt über diesen Lösungsversuch der Bannesianer zu äußern, erklären wir, daß die zwei Sätze: „Gott prädeterminire den menschlichen Willen durch eine aus sich wirksame Bewegung im neuthomistischen Sinne zu Einem[2])," und: „Gott bewegt zugleich denselben Willen ohne Schädigung seiner Freiheit gemäß seiner eigenen Natur zur Freithätigkeit," unseres Erachtens in einem augenfälligen Widerspruche und in einem unversöhnlichen Gegensatze zu einander stehen, obschon von uns eine unfehlbar

1) 1. 2. qu. 10. a. 4: Omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

2) Sollte vielleicht jemand noch darüber zweifeln, ob die Neuthomisten die physische Prädetermination des Willens zu Einem lehren, den verweise ich auf Dummermuth O. P.: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. p. 166 sqq. Uebrigens muß man auch die Ansicht an und für sich auf ihren objectiven Werth prüfen, ohne dabei auf die Frage einzugehen, ob gerade dieser oder jener Theologe sich zu ihr bekenne.

wirksame Bewegung der vernünftigen Geschöpfe durch Gott auch hinsichtlich der freien Handlungen nach der Lehre des hl. Thomas nicht geleugnet wird.

Alle Anhänger des Bannez lehren, daß die wirksame Bewegung Gottes aus ihrer innern Beschaffenheit schon unfehlbar den Act des Willens herbeiführt. Wenn daher Gott jene Bewegung dem Willen zu ertheilen beschließt, so sieht er lediglich in seinem Beschlusse ohne jede freie Voraussetzung von Seiten des creatürlichen Willens (= **scientia media**) den betreffenden Act voraus. Wo bleibt in diesem Systeme noch ein Platz für die menschliche Wahlfreiheit?

Unter der Annahme, Gott habe thatsächlich den Beschluß gefaßt, mit einer wirksamen Bewegung auf den Willen einzuwirken, kann man im Allgemeinen nur in zwei Punkten für die Abhängigkeit des zukünftigen Actes oder der zukünftigen Existenz desselben von der zweiten Ursache eine Stelle herausfinden, wenn man nämlich entweder sagt, die Beschlußfassung Gottes hänge irgendwie von der freien Wahl des menschlichen Willens ab, so daß der Mensch einen maßgebenden, entscheidenden Einfluß beim Zustandekommen der göttlichen Beschlüsse hätte und daß mittelbar daher es in seiner Gewalt stände, diese oder eine andere Bewegung Gottes zu erhalten oder nicht zu erhalten; oder aber man muß zugeben, daß der Mensch auch unter der Voraussetzung der an sich betrachteten Bewegung Gottes noch immer das Vermögen und die Möglichkeit besitze, sich für die Setzung oder Unterlassung der einen oder der andern Handlung aus freier Wahl zu entscheiden.

Da nun wohl niemand, am wenigsten ein Thomist, den erschaffenen Willen als einen maßgebenden Factor bei den ewigen Vorausbestimmungen der göttlichen Vorsehung anerkennen wird, dessen Willkür es überlassen sei, auf diese oder jene Prädetermination und in der übernatürlichen Ordnung auf diese oder jene Gnade für sich nach Belieben Anspruch zu erheben, so erübrigt uns nur noch die zweite Möglichkeit, für die auch die gesammte thomistische Schule einzutreten scheint, indem sie beständig an der Lehre festhält, daß dem Menschen auch unter dem Einflusse der physischen Prädetermination die Potenz für das Gegentheil nicht verloren gehe und somit die von der göttlichen Vorausbewegung

verursachte Nothwendigkeit des Handelns durchaus nicht eine absolute zu nennen sei.

Ohne jedwede Bezugnahme auf das Verhalten des geschöpflichen Willens soll also aus der innern Beschaffenheit der göttlichen Bewegung der freie Act der zweiten Ursache mit unfehlbarer Sicherheit sich erschließen lassen. Beschließt Gott, den Willen zu jenem Acte zu bewegen, so ist durch die Natur der Sache die Möglichkeit ausgeschlossen, daß der Wille jenen Act nicht setze; vielmehr muß jener Act mit Nothwendigkeit erfolgen und zwar mit einer Nothwendigkeit, die auf keiner Voraussetzung der menschlichen Freiheit basirt. Eine solche Nothwendigkeit ist aber eine der Willensentscheidung des Geschöpfes in jeder Beziehung vorangehende, welche mit der Freiheit desselben Geschöpfes nicht in Einklang gebracht zu werden vermag. Ich kann, nebenbei bemerkt, bei dieser Gelegenheit mein Befremden nicht unterdrücken, wie man darüber noch Zweifel zu hegen im Stande ist, ob die geschilderte Nothwendigkeit für den Menschen als eine vorangehende zu bezeichnen sei, da sie sich doch nach der neuthomistischen Betheuerung auf keine freie Voraussetzung seitens des menschlichen Willens stützt, sondern jeder Voraussetzung der freien Wahl seitens des Geschöpfes unbedingt vorangeht.

Ferner ist in Anschlag zu bringen, daß, wenn vor aller Berücksichtigung der freien Willensentschließung von Seiten des Geschöpfes die zukünftige Existenz des fraglichen Actes mit unabwendbarer Gewißheit einzig infolge des göttlichen Beschlusses feststeht, der creatürliche Wille niemals die Macht etwas frei zu wählen habe, weil nichts von seiner freien Selbstbestimmung abhängt, sondern absolut alles von der göttlichen Wahl. Die Nothwendigkeit des in Rede stehenden Actes ist, die göttliche Prädetermination vorausgesetzt, eine für die zweite Ursache vollkommen absolute, weil ausschließlich in der Natur der physischen Prädetermination begründete. Eine absolute Nothwendigkeit aber verträgt sich nie und nimmer mit der Wahlfreiheit des Menschen.

Die Neuthomisten erwiedern freilich, die Potenz für den entgegengesetzten Act behalte der menschliche Wille selbst unter dem Einflusse der göttlichen, aus sich wirksamen Prämotion bei. Allein diese Potenz zum Gegentheil läßt im neuthomistischen Systeme nur die Deutung zu, welche oben (n. 4) uns Feldner gegeben hat und

welche sich zur Rettung der creatürlichen Freiheit als unzulänglich erwiesen. Es ist dies die passive Potenz, von Gott die Prädetermination zum entgegengesetzten Acte aufzunehmen, d. i. zum Gegentheil bewegt zu werden. Sie folgt nothwendig aus der Freiheit, mit welcher Gott die Geschöpfe bewegt; wenn nämlich Gott von seiner Seite frei eine Creatur zu irgend einem Acte bewegt, könnte er sie auch nicht oder zum entgegengesetzten Acte bewegen. Der entgegengesetzte Act ist also „noch im eigentlichen Sinne möglich"; denn „die Thätigkeit, welche Gott ausüben kann, ist in Wahrheit möglich, sonst wäre die Potenz in Gott eine Chimäre". Ohne Zweifel kann man daher den entgegengesetzten Act als möglich bezeichnen. Es frägt sich jedoch, ob er dem geschöpflichen Willen möglich und zwar so möglich, daß man aus jener Möglichkeit auf die Wahlfreiheit der zweiten Ursache zu schließen berechtigt wäre. Diese letzte Frage kann aber nur verneint werden, wie dies schon daraus erhellt, daß andernfalls das nämliche Argument die Wahlfreiheit aller Thiere unwiderstehlich darthun würde.

Die Neuthomisten werden sich gegen eine derartige Deutung verwahren mit dem Hinweis auf die Unterscheidung zwischen dem **sensus compositus** und **sensus divisus**, wonach der freie Wille sich auch unter dem Einflusse jener Prämotion, womit ihn Gott factisch zu einem Acte vorausbestimmte, für dessen Gegentheil zu entscheiden vermöge, obschon bloß **in sensu diviso**, weil er nämlich durch die göttliche Bewegung des Vermögens, der Potenz zum entgegengesetzten Acte nicht verlustig gehe.

Allein die physische Prädetermination im Sinne des Bannez bestimmt infolge ihrer innern Natur den Menschen so zu Einem, daß zur Prädefinition des betreffenden Actes und zur unfehlbaren Voraussicht desselben keine Voraussetzung seitens des geschöpflichen Willensactes, keine **scientia media** erfordert wird. Befindet sich demgemäß der Wille unter der Einwirkung einer solchen Prädetermination, so ist er zweifelsohne vor jeder Rücksicht auf seine freie Wahl zu jener Handlung bestimmt, er wird also jenen Act nothwendig ausüben und das Gegentheil ist einzig durch die Beschaffenheit der göttlichen Bewegung absolut ausgeschlossen. Falls er daher von Gott im neuthomistischen Sinne zu irgend einer Thätigkeit bewegt wird, dann ist unter dieser Voraussetzung dem creatür-

lichen Willen der entgegengesetzte Act absolut unmöglich; wir haben es mit einer absoluten Nothwendigkeit des Handelns für den geschöpflichen Willen zu thun, mit einer absoluten, weil metaphysischen, in der Natur der göttlichen Bewegung begründeten Nothwendigkeit.

Eine so gestaltete, absolute Nothwendigkeit hebt aber die Freiheit des Willensactes unbedingt auf. Der entgegengesetzte Act wäre nämlich unserem Willen unter der Voraussetzung der göttlichen, aus sich wirksamen Prädetermination weder in sensu composito, noch in sensu diviso wahrhaft möglich, außer man verstehe unter der Möglichkeit in sensu diviso die Möglichkeit, von Gott die entgegengesetzte Vorausbestimmung zu erhalten, was jedoch wiederum nicht in der Gewalt des erschaffenen Willens steht, sondern lediglich vom freien Beschlusse Gottes abhängt und deßwegen zur Erklärung der menschlichen Freiheit nicht ausreicht.

Daß dem creatürlichen Willen nach all den gemachten Erwägungen im neuthomistischen Systeme, wenn man den Grundsatz von der aus sich wirksamen Bewegung consequent durchführen wollte, keine eigentliche Herrschaft über seine Handlungen zukäme, liegt für jeden, durch keine vorgefaßte Meinung voreingenommenen Denker auf der Hand. Oder wie soll jener ein Herr über seine Thätigkeit heißen, an dessen freie Wahl die Setzung oder Unterlassung der Handlung in keiner Hinsicht gebunden ist und dessen Acte ohne jede Rücksicht auf seine Freiheitsentscheidung unabänderlich von einem andern vorausbestimmt sind? Worüber hat das vernünftige Geschöpf dann noch frei zu verfügen, wo findet man noch einen Spielraum für seine freie Wahl? Bekommt der Mensch die aus sich wirksame Bewegung zu einem Acte, so muß er nothwendig den Act setzen; erhält er jene Prädetermination nicht, so kann er absolut unmöglich es thun. In jedem Falle ist das Verhalten des menschlichen Willens einer vorangehenden, unter der Voraussetzung des göttlichen Decretes absoluten Nothwendigkeit unterworfen.

Fassen wir also das Ergebniß der bisherigen Erörterung kurz zusammen, so sehen wir uns unwillkürlich zum Schlusse gedrängt: Wenn Gott wirklich den Willen durch eine aus ihrer Natur im neuthomistischen Sinne wirksamen Prädetermination zu irgend einem Acte bewegt, dann ist der betreffende Act für den geschöpf-

lichen Willen kein freier, sondern ein unfreier, nothwendiger Act, bei dessen Setzung die creatürliche Freiheit keine Rolle spielt, wie auch zum göttlichen Vorauswissen seiner zukünftigen Existenz keine freie Voraussetzung seitens der zweiten Ursache erforderlich war. Damit ist nun bewiesen, daß die zwei Sätze der Neuthomisten: „Gott prädeterminirt den Willen zu Einem durch eine aus sich wirksame Bewegung" und: „Gott bewegt zugleich den Willen ohne Schädigung der Freiheit, entsprechend der ihm eigenen Natur," sich gegenseitig aufheben, da sie einen contradictorischen Widerspruch enthalten.

Es könnte leicht eingewendet werden, der hl. Thomas lehre doch auch, daß Gott den Willen wirksam und trotzdem zugleich entsprechend seiner freien Natur zur freien Thätigkeit bewege, ja gerade diese Versicherung erscheine bei ihm überall in den Vordergrund gerückt, wo es sich um die harmonische Vereinbarung der wirksamen Bewegung Gottes mit der menschlichen Freiheit handele; nach der Ansicht des englischen Meisters müsse sich demnach die unfehlbare Wirksamkeit der göttlichen Prämotion mit der Freiheit des creatürlichen Willens wohl vertragen. — Allerdings wird wohl niemand bestreiten oder in Zweifel ziehen, daß dies die Lehre des hl. Thomas sei und daß sie der Wahrheit entspreche. Jedoch ruht der Angelpunkt, um den sich die Controversfrage dreht, durchaus nicht in der Behauptung, daß Gott wirksam den menschlichen Willen bewege, sondern in der neuthomistischen Auslegung jener Wirksamkeit. Was uns betrifft, theilen wir die Auffassung des hl. Thomas in ihrem vollen Umfange und verwerfen gleichzeitig die Meinung der Neuthomisten, wonach die Bewegung Gottes schon aus sich, aus der innern Beschaffenheit unfehlbar den von der Vorsehung geplanten Erfolg hervorbringt, so daß zum Vorauswissen des zukünftigen freien Actes jede Voraussetzung seitens des freien Willens (= scientia media) entbehrlich wäre.

Daß die Bewegung Gottes und die Freiheit des Menschen zusammenbestehen können, bezeugt uns schon die erfahrungsmäßige Thatsache; denn der allmächtige Schöpfer bewegt uns zu allen Handlungen und nichtsdestoweniger sind wir uns in der freien Thätigkeit unserer Freiheit bewußt. Auf Grund der unmittelbar vorausgegangenen Untersuchung folgern wir nur, daß eine solche

Wirksamkeit der göttlichen Prämotion, wie sie die Neuthomisten behaupten, die aber der hl. Thomas nirgends gelehrt hat, die Freiheit aufhebe. Deßwegen bekämpfen wir in diesem Punkte die Hypothese der Neuthomisten sowohl als eine Abweichung vom Systeme des hl. Thomas, als auch deßhalb, weil sie der dogmatischen Grundwahrheit von der creatürlichen Freiheit nicht in befriedigender Weise gerecht wird.

Indem wir unseren gewichtigen und gut begründeten Bedenken gegen die neuthomistische Erklärung des göttlichen Concurses hiemit einen freimüthigen Ausdruck verliehen, wollen wir keineswegs leugnen weder die Thatsache, daß Gott in seiner Allmacht den Willen mit Wahrung der Freiheit bewege, noch auch, daß er denselben im neuthomistischen Sinne zu Einem prädeterminiren könne. Allein beides in der nämlichen Willensthätigkeit beisammen, halten wir für unmöglich, weil eines das andere ausschließt; gerade so, wie es Gott möglich ist, sowohl einen Kreis, als auch ein Viereck zu schaffen, nicht aber einen viereckigen Kreis, weil das Unmögliche als ein non-ens nicht unter den Begriff der Allmacht fällt.

Die Aufgabe, die sich die Neuthomisten in dieser Richtung gestellt haben, irgend eine Vermittelung zwischen den zwei Gegensätzen ausfindig zu machen in einer oder der andern Form, mit einer oder der andern Unterscheidung, ohne ihre Fundamentalprincipien preiszugeben, ist daher wahrlich eine aussichtslose Sisyphusarbeit, und sie geben sich nur einer illusorischen Täuschung hin, wenn sie die so vergebliche Bemühung je von Erfolg gekrönt zu sehen hoffen.

8. Viel größeren Schwierigkeiten wird man aber in der neuthomistischen Theorie begegnen, sobald man in den Bereich der Erforschung noch die göttliche Bewegung zu den sündhaften Acten einbezieht. Um ihren eigenen Grundsätzen nicht untreu zu werden, sind die Bannesianer genöthigt, die Wirksamkeit des göttlichen Einflusses auf den geschöpflichen Willen hinsichtlich der schlechten Handlungen, insoweit sie eben Handlungen sind, gleichfalls in derselben Weise zu erklären, so daß für das göttliche Vorherwissen des moralischen Fehltrittes, den der Wille verübt, das mittlere Wissen, d. h. die freie Voraussetzung der Willensentschließung, nicht ein unumgängliches Erforderniß bilde.

Selbstverständlich betonen sie dabei mit großem Nachdruck,

Gott sei der Urheber des sündhaften Actes, insofern er ein **materieller** Act, nicht aber insofern er **sündhaft** ist; durch die göttliche, aus sich wirksame Bewegung werde zwar der materielle Act der Sünde, nicht aber die formelle Sünde verursacht. Mit Fug und Recht kann man jedoch bei solchem Sachverhalte von ihnen die Beantwortung der zwei innigst verknüpften Fragen verlangen: 1) Hat der Mensch, wenn er von Gott zum materiellen Acte der Sünde so, wie es die Neuthomisten wollen, bewegt wird und eine actuelle Sünde begeht, irgend eine wahre, in seiner Wahlfreiheit wurzelnde Möglichkeit, die Sünde zu meiden und sich vor der Schuld zu bewahren? 2) Wird nicht Gott dadurch, daß er durch eine im neuthomistischen Sinne schon aus ihrer Natur wirksame Bewegung den sündhaften Act verursachen soll, auch zum Urheber der im genannten Acte enthaltenen moralischen Bosheit gestempelt?

Wir erachten es nicht für nothwendig, wiederum die Aufmerksamkeit der Leser auf jenes Doppelgesicht des Neuthomismus zu lenken, das wir ihren Augen gerade vorgeführt haben und welches die Anhänger der thomistischen Schule mit bewundernswerther Geschicklichkeit vornehmlich zu benützen wissen, um die aus sich wirksame Gnade mit der menschlichen Freiheit scheinbar einigermaßen zu vereinbaren, indem sie, falls man aus der einzig in der Natur der Gnade begründeten Wirksamkeit der göttlichen Bewegung gegen ihr System argumentirt, ohne weiters die Kehrseite ihrer dem Januskopfe ähnlichen Lehre uns zuwenden und sagen: Gott bewege jede zweite Ursache vermöge seiner Allmacht, wie es ihrem Wesen entspricht, die unfreien Ursachen mit Nothwendigkeit, die freien mit Wahrung ihrer Freiheit. — Dadurch gelingt es ihnen gewöhnlich, einen Schein der Wahrheit ihrer Lehre abzugewinnen, allein ein Schein der Wahrheit ist noch keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn die Wahrheit selbst. Vielmehr haben wir sattsam bewiesen, daß diese Kehrseite, dieser zweite Satz als contradictorischer Gegensatz zur ersten Aufstellung im Verhältnisse eines unversöhnlichen Widerspruches steht. Und will man die vielumstrittene Frage einer zufriedenstellenden Lösung entgegenführen, so muß man diese erste Ansicht von der im Sinne des Bannez aus sich wirksamen Bewegung, an und für sich betrachtet, einer kritischen und objectiven Beleuchtung unterziehen.

Mag es aber damit was immer für eine Bewandtniß haben, das müssen wir, um die freie Schuld des Menschen bei der actuellen Sünde begreifen und erklären zu können, jedenfalls von allen katholischen Systemen, die einen Anspruch auf Berechtigung erheben, fordern, daß sie wenigstens eine wirkliche Möglichkeit, nicht zu sündigen, dem Willen belassen. Trifft nun das in der neuthomistischen Hypothese von der aus sich wirksamen Bewegung Gottes zu?

Den göttlichen Beschluß, einen Menschen zum sündhaften Acte zu prädeterminiren, vorausgesetzt, steht nach neuthomistischer Anschauung die zukünftige Existenz der Sünde selbst schon absolut fest, so daß Gott keiner scientia media bedarf, um den moralischen Fehler des geschöpflichen Willens zu erkennen. Die Sünde ist unter jener Bedingung für den menschlichen Willen bereits nothwendig und zwar schlechthin nothwendig ohne jegliche freie Voraussetzung von seiner Seite; denn gerade diese freie Voraussetzung und die göttliche Erkenntniß dieser freien Voraussetzung (scientia media) bekämpfen die Neuthomisten auf das Entschiedenste als ihrer Schulmeinung widersprechend. Wir haben demgemäß eine Nothwendigkeit, zu sündigen, die jeder freien Voraussetzung der Willensentschließung voraufgeht, d. h. eine vorangehende Nothwendigkeit, zu sündigen. Mit einer solchen Nothwendigkeit verträgt sich die Wahlfreiheit und die in der Wahlfreiheit begründete Möglichkeit des Gegentheils gar nicht, wie uns auch die folgende Auseinandersetzung zeigen soll.

Bewegt nämlich Gott den creatürlichen Willen mit einem aus sich wirksamen Einflusse zu einem sündhaften Acte, insofern er ein Act ist, so ergibt sich schon aus der Natur der göttlichen Einwirkung, ohne irgendwie die freie Wahl des Menschen in Betracht zu ziehen oder, was dasselbe ist, ohne das mittlere Wissen zu berücksichtigen, daß der Wille jenen sündhaften Act setzen werde und daß es dem Willen infolge der innern Beschaffenheit des göttlichen Einflusses unmöglich sei, jenen Act zu unterlassen oder das Gegentheil davon zu thun. Somit wäre eigentlich eine formelle Sünde durchaus unmöglich, da man nur in dem Falle formell sündigen kann, wo die Möglichkeit, die verbotene Handlung hintanzuhalten, vorhanden ist.

Wird dann den Neuthomisten ungeachtet des darin enthaltenen Widerspruches zugegeben, Gott verursache mit einer solchen aus sich wirksamen Bewegung, daß der Mensch mit der nöthigen Freiheit den sündhaften Act, materiell genommen, hervorbringe, so ergibt sich vollends für den Willen die Unmöglichkeit, den sündhaften Act als freien Act zu unterlassen, d. h. eine Unmöglichkeit, nicht zu sündigen, weil ja einen sündhaften Act frei mit Ueberlegung setzen so viel ist, als formell sündigen. Wir sind wiederum bei einer vorangehenden Nothwendigkeit und zwar bei einer vorangehenden Nothwendigkeit des formellen Sündigens angelangt.

Da also, welche Schuld immer der Mensch durch sein Handeln sich zuzieht, alles, was geschieht, bloß vom freien, keine scientia media voraussetzenden Willensentschlusse Gottes abhängt, so ist offenbar Gott dafür verantwortlich und erscheint er zugleich als Urheber der Sünde, weil er durch seine Einwirkung, an und für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf die freie Wahl des Geschöpfes, die Nothwendigkeit zu sündigen herbeiführt.

Freilich bestehen die Neuthomisten darauf, die genannte Nothwendigkeit zu sündigen sei keine absolute, unbedingte Nothwendigkeit, keine necessitas consequentis, sondern bloß eine Nothwendigkeit der logischen Abfolge (necessitas consequentiae): man könne zwar aus der physischen Prämotion zum materiellen Acte der Sünde auf die formelle Sünde schließen, allein die Berechtigung dieser unfehlbaren Abfolge habe ihren Grund nicht in der göttlichen Prädetermination, sondern in der Defectibilität des geschöpflichen Willens, der niemals dem Zuge der göttlichen Bewegung Folge leiste, ohne, aus sich selbst weiterschreitend, indirect die dem materiellen Acte der Sünde anhaftende Bosheit zu wollen, obwohl er dies auch nicht wollen könnte[1]).

---

1) Salmaticenses. Venetiis 1677. Tom. I, p. 639. De volunt. Dei. Tract. IV, disp. X, dub. VII, § XIII, n. 207: Etsi posito decreto efficaci Dei, sit infallibile voluntatem peccaturam: nihilominus haec infallibilitas non est infallibilitas (ut ajunt) consequentis, i. e. causalitatis divini decreti in ipsum peccatum: sed est infallibilitas consequentiae, h. e. ideo futurum est infallibiliter peccatum, quia per legitimam consequentiam sequitur, haec duo conjungenda esse: nimirum decretum efficax Dei de materiali peccati materialiter sumpti, et peccatum ejus-

Aber da entsteht von selbst die Frage: Entscheidet sich der Wille, mit freier Wahl über den göttlichen Rathschluß hinauszugehen und die moralische Bosheit indirect zu wollen, oder ist er dazu infolge seiner Defectibilität durch eine in keiner freien Voraussetzung von seiner Seite begründete Nothwendigkeit bestimmt? Im ersten Falle vermag Gott die zukünftige Sünde mit unfehlbarer Gewißheit nicht ohne Bezugnahme auf jene freie Voraussetzung (= scientia media) vorauszuerkennen, im zweiten Falle dagegen kann von einer Wahlfreiheit des Menschen bei der actuellen Sünde keine Rede sein. Ueberhaupt dürfen wir bei Beurtheilung der Lösungsversuche seitens der Neuthomisten den Umstand nicht aus den Augen verlieren, daß, wo immer sie der Wahlfreiheit des Geschöpfes bei dem formellen Vergehen desselben einen Platz einräumen und irgend etwas von der freien Entscheidung der zweiten Ursache abhängig machen, eben dort gegen ihren Willen der bannesianischen Lehre von der aus sich wirksamen Bewegung Abbruch gethan und die verhaßte scientia media indirect und unbewußt zugestanden wird.

Zuletzt klammern sich sämmtliche Anhänger der aus sich wirksamen Prädetermination als an ihren gemeinsamen Rettungsanker an die bekannte Unterscheidung zwischen dem zusammengesetzten und getheilten Sinne und sagen, der Mensch könne selbst unter dem Einflusse der göttlichen Prämotion in sensu diviso den materiellen Act der Sünde auch nicht setzen und folglich ebenfalls die formelle Sünde auch nicht begehen. Jedoch hilft ihrem Systeme auch das nicht aus der Noth, wie wir bereits früher Gelegenheit hatten zu sehen; sie können es vor Schiffbruch bewahren einzig und allein dadurch, daß sie ihr Princip von der aus sich wirksamen Bewegung preisgeben und die freie Voraussetzung des creatürlichen Willens zum unfehlbaren Vorauswissen der Sünde als unbedingt nothwendig hinstellen. Damit ist aber das sogenannte mittlere Wissen principiell in die Lehre von der göttlichen Prä-

---

dem voluntatis, licet bonitas infallibilis consequentiae aliunde proveniat, nimirum ex natura ipsius voluntatis creatae, quae . . . propter sui defectibilitatem nunquam sequetur ductum divini decreti, quin ex se ipsa habeat, quod ultra se extendat ad volendum indirecte peccatum, licet possit ad illud volendum non se extendere.

scienz aufgenommen und das neuthomistische System hört auf, das zu sein, was es war, indem es sich in das thomistische, d. i. in dasjenige des hl. Thomas verwandelt.

9. Es möge mir vergönnt sein, an diesem Orte größerer Klarheit halber an zwei Beispielen, die ich schon in meinem Werkchen: De scientia media S. 103 ff. angeführt habe, wiederum zu zeigen, wie die Neuthomisten, wenn sie sich nicht mit leeren Worten zufrieden geben, selbst die freie Voraussetzung des creatürlichen Willens und die diesbezügliche Erkenntniß den göttlichen Vorausbestimmungen voraufgehen lassen.

So verwahrt sich Billuart gegen die Deutung, als ob die Thomisten je lehrten, Gott bewege den in der Indifferenz zwischen der guten und schlechten Handlung sich befindenden Willen eher zu einem bösen Acte, als zu einem guten; vielmehr komme es nach ihrer Ansicht vom Geschöpfe her, daß es von Gott zu einem Acte, mit welchem Bosheit und moralische Schuld verbunden ist, und nicht zur entgegengesetzten guten Handlung bewegt werde; ja Gott bestimme nie zum Materiellen der Sünde, außer wenn das Geschöpf sich gewissermaßen schon früher zum Formellen der Sünde bestimmt habe, weil Gott jede Ursache nach ihrer Verfassung bewege; die schlechte Disposition des Willens bestimme daher Gott objectiv, den Willen zum Acte der Sünde zu bewegen[1]).

Die erwähnte Selbstbestimmung, die, wie immer sie auch beschaffen sein möge, gewissermaßen der göttlichen Prädetermination vorausgeht, müssen wir uns jedenfalls als aus der freien Wahl des Willens hervorgegangen denken, um auf diese Weise

---

1) De Deo et div. attr. Diss. 8, a. 5, obj. 3: Nunquam dixerunt nec somniarunt Thomistae Deum hominem in aequilibrio positum ad bonam vel malam actionem movere ad malam potius quam ad bonam; quin e contra constanter dixerunt et dicunt oriri ex creatura, quod potius determinetur ad actionem, cui juncta est malitia, quam ad oppositam, nec Deum unquam determinare ad materiale peccati, nisi creatura se prius quodammodo determinaverit ad formale; quia Deus ut provisor universalis movet unumquodque secundum ejus exigentiam et dispositionem, consequenter non movet ad actionem malam nisi voluntatem ex se male dispositam et sic moveri exigentem; ita ut indebita voluntatis dispositio objective determinet Deum ad movendum ad actum malum.

die freie Schuld des Menschen zu begreifen. Wir haben demgemäß eine wahre, in der Wahlfreiheit des Willens begründete Voraussetzung, welche in materieller Hinsicht für Gott gleichsam den Beweggrund bildet, den Willen zum sündhaften Acte physisch zu prädeterminiren. Als Beweggrund geht diese Voraussetzung logisch dem göttlichen Beschlusse und der daraus folgenden Prämotion voraus. Gott muß sie daher schon vor seinem Beschlusse und vor seiner Prämotion erkennen, allerdings mit einer Priorität der Natur nach, nicht der Zeit nach, da die letzte Priorität schon durch die von aller successiven Aufeinanderfolge der Momente freie Ewigkeit absolut ausgeschlossen ist. Die göttliche Erkenntniß jener freien Voraussetzung des creatürlichen Willens wird aber von den Molinisten das mittlere Wissen genannt. Durch diese scientia media erkennt Gott vor seinem Beschlusse die Futuribilität der formellen Sünde.

Ebenso gibt auch Gonet[1]) die scientia media der Sache nach zu, an dem Namen selbst ist ja nichts gelegen. Er sagt nämlich, Gott prädeterminire den erschaffenen Willen deßhalb zum materiellen Acte der Sünde, weil dieser der Natur nach früher zum formellen Theile der Sünde sich bestimme, und dementsprechend müsse man auch sagen, daß Gott durch seinen ewigen Beschluß den Act der Sünde in seinem physischen Sein vorausbestimme, weil er schon vorausgewußt habe, daß der erschaffene Wille aus eigener Bosheit und Defectibilität [und, wir fügen noch bei, um die freie Schuld erklären zu können, sicherlich auch aus freier Wahl] sich zum Formellen der Sünde entschließen würde.

---

1) Bei Scheeben, Dogmat. I. Bd. S. 642 in der Anm.: Sicut diximus, quod ideo Deus praedeterminat voluntatem creatam ad materiale peccati, quia illa prius natura se ipsa determinat ad formale: ita etiam dicendum est Deum entitatem et actualitatem in materiali peccati imbibitam idcirco ab aeterno praedefinire, quia praevidit voluntatem creatam se ipsam ad formale vel ad materiale fundamentaliter sumptum ex propria malitia et defectibilitate determinaturam. Si autem quaeras, in quo medio talis praescientia fundetur, dici potest (et haec responsio videtur verior et principiis Thomistarum conformior) talem praescientiam non fundari in alio medio, quam in ipsa praedefinitione seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum.

Allerdings sagt Gonet dann weiter, jene Erkenntniß habe ihren Grund eben in dem Decrete Gottes, womit die erste Ursache den Willen zum materiellen Acte der Sünde zu bewegen beschlossen habe. Allein dadurch verwickelt sich der Autor mit seiner eigenen Aussage in einen augenscheinlichen Widerspruch. Denn Gott soll schon vor seinem Decrete der Prädetermination wissen, daß der Wille sich frei für die Sünde entscheiden würde, und nichtsdestoweniger soll die nämliche Erkenntniß, die den Beweggrund des göttlichen Beschlusses bildet, die also dem Beschlusse logisch vorausgeht, einzig im göttlichen, der Natur nach spätern Beschlusse begründet sein. »Haec si contradictoria non sunt,« ruft dabei mit Recht Franzelin[1]) aus, »evidentiam ipsam fallere fatendum erit.«

Daß Gonet diesen offenbaren Widerspruch nicht bemerkt hat, scheint in der Verwechselung zweier Erkenntnisse, die wohl auseinandergehalten werden müssen, seine Erklärung zu finden. Das dem göttlichen Beschlusse vorausgehende Wissen ist wohl zu unterscheiden von demjenigen, welches sich aus diesem Beschlusse als ein dem Beschlusse logisch nachfolgendes und im göttlichen Beschlusse begründetes ergibt. Dem göttlichen Decrete geht das mittlere Wissen vorauf, daß der Wille sich in einer solchen Lage und unter derlei Umständen für die formelle Sünde aus freier Wahl entschließen würde, die Kenntniß also der Futuribilität der Sünde (scientia media); dieses Wissen ist in objectiver Hinsicht gleichsam der Beweggrund zum göttlichen Decrete, aus welchem Decrete dann die Erkenntniß folgt, daß der Wille sündigen wird, das Voraus-wissen also der zukünftigen Existenz der Sünde (scientia visionis).

1) De Deo uno ed. 3, p. 460, th. 43.

(Schluß folgt.)



X.

Zur Ikonographie des Mittelalters.

Das Bild der Kirche und der Synagoge.

Ein flüchtiger Umblick auf dem Gebiete der Ikonographie des Mittelalters zeigt, mit welcher Beharrlichkeit die deutsche Kunstforschung am Ausbau des weiten und bis vor kurzem noch so wenig gepflegten Gebietes thätig ist. Je mehr die Erkenntniß Platz griff, daß zusammenfassenden Betrachtungen auf dem Kunstgebiete die Erhebung der Denkmäler vorausgehen müsse, um so eifriger mußte in erster Linie ihre Verzeichnung betrieben werden; das Verständniß der Denkmäler selbst blieb aber aus den Quellen zu schöpfen, welche das geistige Leben des Mittelalters überhaupt und die Kunstvorstellungen insbesondere speisten. Den ersten Schritt in großem Maßstabe machten zu Anfang der vierziger Jahre die französischen Jesuiten Cahier und Martin, indem sie zur Erklärung der Denkmäler des Mittelalters die patristische Literatur heranzogen. Annähernd zwanzig Jahre bewegten sich größere und kleinere Beiträge zu dieser Sparte in den gleichen Bahnen, bis Anton Springer in seinen „Ikonographischen Studien" (Mittheil. der k. k. Centr.-Comm. 1860, V und dann in der Abhandlung der k. sächs. Ges. der Wiss. phil.-hist. Klasse 1879 „Ueber die Quellen der Kunstdarstellungen im Mittelalter") ganz neue Anschauungen zur Geltung brachte. Liturgie, Predigt, Mysterienspiel wies er als die Hauptquellen und das wichtigste Interpretationsmittel der mittelalterlichen Bilderkreise nach und bot in der That damit den Schlüssel für die oft als „Räthselbilder" erscheinenden mittelalterlichen Kunstdarstellungen. Wie ungleich auch die Bedeutung und der Einfluß der bezeichneten Factoren an sich ist, so ergab sich doch aus der Durchführung des Programmes, welches der so anregend wirkende Kunstforscher in einer Reihe hervorragender Beiträge zur Ikonographie verwirklichte, ein so tiefgreifender Impuls, daß die ikonographischen Studien in ganz andere Bahnen gelenkt worden sind. Eine Fülle der trefflichsten

Arbeiten sind seitdem in's Leben getreten: sie stehen zumeist auf sicheren Voraussetzungen und erschließen in einer bisher ungeahnten Weise den tiefen und an Beziehungen so reichen Sinn der mittelalterlichen Kunstdenkmäler. Mit Recht wurde zwar in der Folge darauf hingewiesen, daß die drei Factoren des Springer'schen Programmes nicht als gleichwerthig zu betrachten seien (vgl. F. X. Kraus, Repertor. f. Kunstwissensch. V, 433). Während die Liturgie in eminentem Sinne primäre Quelle ist, kommt der Predigt diese Bedeutung bei weitem nicht in dem Umfange zu und noch weniger den Mysterienspielen, ja es mögen die beiden letzteren in gar manchen Fällen sogar den Wiederschein der Kunstdarstellungen bieten, anstatt Quellen derselben zu sein. Eine wesentliche Ergänzung des Programmes muß vielmehr durch die Einbeziehung der theologischen Wissenschaft und durch die Berücksichtigung des Lebens der Kirche im Allgemeinen gefordert werden. Die dogmatischen Voraussetzungen sind der eigentliche Angelpunkt der kirchlichen Ikonographie aller Zeiten und so auch des Mittelalters. Liturgie, Dogmatik und kirchliches Leben sind daher recht eigentlich die Grundpfeiler zur Erklärung der bilderreichen Kunst des Mittelalters, und wer zusieht, wird finden, daß der Faden dieser Ueberlieferung auch in der folgenden Zeit nicht abriß, sondern daß das in der Kirche unversiegt pulsirende Leben auch die Kunst aus diesem dreifachen Quell fort und fort speist.

Neuestens ist nun der Literatur des in Rede stehenden Gebietes eine höchst werthvolle Bereicherung erwachsen durch die unten verzeichnete Arbeit von Dr. Paul Weber[1]). Er nimmt für seinen Gegenstand schon gleich gefangen durch die breite, dogmatische Grundlage, auf welche er die Ikonographie der Synagoge und der Ecclesia aufbaut. Mit vollem Rechte wird von ihm betont, daß in diesen beiden Typen eigentlich der große Heilsplan in der Führung der Menschheit ausgedrückt werde: nach dem Sündenfalle die Vorbereitung auf die kommende Erlösung in der providentiellen Erwählung des jüdischen Volkes als Träger des

1) Dr. Paul Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältniß erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge. Eine kunsthistorische Studie. Mit zehn Abbildungen in Lichtdruck und achtzehn Textbildern. Stuttgart, Paul Neff 1894. gr. 8⁰. VIII, 152 S. M 4.

Erlösungsgedankens und in der Stiftung der Kirche, welche bestimmt ist, die Früchte der Erlösung dauernd zu vermitteln. Synagoge und Ecclesia zu Seiten des Bildes des Gekreuzigten ist einer der erhabensten und tiefsinnigsten Typen des mittelalterlichen Bilderkreises und in der That einer so eingehenden Studie werth, wie sie hier geboten wird. Wie sie aber um ihres Inhaltes willen volle Aufmerksamkeit verdient, so dürfte sie auch unseren Kreisen um ihrer methodischen Behandlungsweise zur ernsten Beachtung empfohlen werden. Es muß nämlich mit Bedauern davon Act genommen werden, daß das ikonographische Gebiet von katholischer Seite — vereinzelte Ausnahmen abgerechnet — eine nach allen Beziehungen dürftige Behandlung findet, während aus akatholischen Kreisen die gediegensten Beiträge dazu geboten werden. Es ist dies um so mehr zu beklagen, als wir auf katholischer Seite im vollen Strome der christlichen Ikonographie uns fort und fort bewegen und in der Beschäftigung mit den einschlägigen Stoffen viel weniger Schwierigkeiten finden, als außerhalb des kirchlichen Lebens stehende Forscher[1]). Auch in diesem Falle wird uns die werthvolle Gabe von einem Gelehrten geboten, der nicht dem katholischen Bekenntnisse angehört, aber mit voller Unbefangenheit seiner Aufgabe nahe getreten ist und sie mit einer Vertiefung löst, die geradezu als nachahmenswerthes Beispiel zu bezeichnen ist.

Der Verfasser verfolgt in seiner Arbeit einen doppelten Zweck. Erstens gibt er eine umfassende ikonographische Abhandlung über die beiden in der mittelalterlichen Kunst so häufigen Gestalten der Ecclesia und der Synagoge und zweitens auf Grund derselben eine ausführliche Untersuchung des Einflusses, den das Mysterien-

1) Weber seinerseits gibt diesem Gedanken Ausdruck, indem er S. 7 sagt: „Es kann nicht geleugnet werden, daß zu einer wirklich erschöpfenden „Behandlung mittelalterlicher Ikonographie ein umfangreiches Wissen in allen „gottesdienstlichen Gebräuchen der mittelalterlichen katholischen Kirche, nicht „weniger aber auch eine genaue Bekanntschaft mit dem katholischen Gottes„dienste in seiner jetzigen Gestalt in allen seinen Theilen durchaus erforder„lich ist.“ Es macht der discreten Zurückhaltung des Verf. Ehre, wenn er dazu bemerkt, man möge daher in dieser Beziehung gegen ihn, der sich in dieses ihm bisher ferngelegene Gebiet einzuarbeiten hatte, einigermaßen nachsichtig sein; thatsächlich braucht er aber solche Nachsicht kaum in Anspruch zu nehmen.

spiel des Mittelalters auf die gleichzeitige kirchliche Kunst ausgeübt hat. Dieser weitere Zweck bestimmt im Wesentlichen den Charakter des Buches. Das ersieht man schon aus den ersten Kapiteln, in welchen die bisherige Literatur und die Forschungsgrundsätze für die Erklärung der mittelaltérlichen Kunstdenkmäler ausführlich abgehandelt werden. „Aus dem Gottesdienst als solchem hat die Er-„klärung für die kirchlichen Darstellungen in erster Linie hervor-„zugehen. Was am Altare gesungen, gebetet und verlesen wird, „was Tag für Tag im Stundengebet und der Messe . . . der „gläubigen Menge zu Ohren bringt, das lebt in den Darstellungen „auf den kirchlichen Geräthen . . . wieder auf, das hallt im far-„bigen Echo aus den Bildern der Wände, der Decke, der Glas-„fenster und Altartafeln wieder" (S. 6). Besser kann der Werth der Liturgie als Quelle der Kunstvorstellungen nicht bezeichnet werden. Nur irrt der Verfasser, wenn er annimmt, daß die lateinische Sprache der Liturgie ein Hinderniß für das Verständniß der Volkskreise an gottesdienstlichen Dingen gewesen sei: das ganze Mittelalter beweist das Gegentheil. Die enge Beziehung der Personification der Synagoge und der Kirche zum Mittelpunkte der Liturgie, der Feier der hl. Messe, wird mit Recht (S. 2) in den Vordergrund gerückt. „Viele Jahrhunderte hat sie die Kunst zu „beiden Seiten des Gekreuzigten dargestellt, ohne ihrer müde zu „werden, die Kirche als jugendliche Königin, reich und festlich ge-„kleidet als Braut des Erlösers, in der einen Hand die Sieges-„fahne, mit der Christus Tod und Teufel überwunden, in der „anderen den Kelch haltend, in welchem sie das Blut Christi auf-„fängt, wodurch ihr selbst Leben, Macht und Amt verliehen wird „(Act. 20, 28; Ephes. 5, 23—27), — ihr gegenüber zur Linken „des Gekreuzigten die Synagoge, die entthronte Königin, der die „Abzeichen ihrer Würde entfallen; wankenden Schrittes entfernt „sie sich von dem Kreuze, wo ihre Herrschaft gestürzt ward." Wie eng auch der Zusammenhang dieser typischen Darstellung mit der sacramentalen Erneuerung des Erlösungsopfers sein mag, so ist es doch kaum richtig ausgedrückt, daß darin eine Versinnbildlichung des Meßopfers geboten werden solle (S. 14), wenn schon die Ablösung der legalen Opfer durch das Kreuzesopfer Christi und dessen unblutige Erneuerung der springende Punkt in der Personification der beiden Testamente ist.

Weber legt den Gottesdienst im weitesten Sinne seinen Forschungen zu Grunde, d. h. er zieht nicht nur die eigentliche Liturgie (die Predigt als Factor zweiter Ordnung bleibt ausgeschlossen), sondern auch die geistliche außerliturgische Dichtung heran, vor allem aber das kirchliche Schauspiel, über dessen Entstehung, Entwickelung und frühe Einwirkung auf die bildende Kunst er eine Menge neuen Materiales zu Tage fördert.

Dem mannigfaltigen Inhalte des Buches in einem Referate gerecht zu werden, ist nicht leicht. Es kann hier nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Wie es bei einer Arbeit, die sich zum größten Theile auf bisher unbetretenen Wegen bewegt, natürlich ist, war ein Zusammenstellen von lauter fertigen Resultaten nicht möglich. Zahlreiche Fragen bleiben wohl bis auf weiteres noch offen.

Die beiden ersten Kapitel behandeln, wie oben gesagt, im Wesentlichen principielle Fragen der mittelalterlichen Bilderdeutung und Kunstforschung im Allgemeinen. Im 3. Kapitel beginnt die eigentliche Abhandlung. Es wird eine Ueberschau über die ersten acht Jahrhunderte christlicher Kunstübung gehalten, in welcher zwar die Gegenüberstellung von Ecclesia und Synagoge noch nicht vorkommt, wohl aber interessante Vorstufen dazu (Orantinnenfrage, Codex Rossanensis, S. Sabina 2c. — der typologische Bilderkreis, hauptsächlich die Typen aus der Messe: Abraham, Abel, Melchisedech).

Im folgenden Kapitel werden die ältesten Darstellungen der Ecclesia und Synagoge besprochen. Sie stammen aus der carolingischen Kunstepoche. Das älteste wohl die Miniatur im Drogo-Sacramentar (c. 850 n. Chr., Abbildung), etwa gleichzeitig damit eine Reihe anderer Darstellungen der blutauffangenden Ecclesia und dann die sechzehn Elfenbeintafeln, die zeitlich dem 9. und 10., vielleicht theilweise auch noch dem 11. Jahrhundert zuzuweisen sind, und die hier zum ersten Male zusammengestellt, zum Theil auch ganz neu in die Literatur eingeführt werden. Darnach dürfte die Gegend zwischen Mosel, Maas und Schelde die Heimath für den Bilderkreis Ecclesia und Synagoge sein.

Obgleich die Grundidee für Ecclesia und Synagoge in der Meßliturgie enthalten ist, so scheint doch ein besonderer Anlaß nöthig gewesen zu sein, um diese beiden Personificationen in Gegen-

überstellung am Kreuze Christi in die bildende Kunst einzuführen. Diesen Anlaß vermuthet Weber (Kap. 6) einerseits in der Verlesung der pseudo-augustinischen „Altercatio", auf Grund deren sich die bisher noch nicht genügend erklärte Gruppe rechts vom Kreuze, die auf dreien der carolingisch-ottonischen Elfenbeintafeln wiederkehrt, am besten erklären läßt (Abbild. auf dreitheiligen Tafeln), andererseits in dem Erwachen des Kampfes der Kirche gegen das Judenthum, dessen erste Vorstöße gerade in die Entstehungszeit der ältesten Darstellungen von Kirche und Synagoge, in's 9. Jahrhundert (Agobard von Lyon) fallen, dessen planmäßige Organisirung aber erst mit der Wende des Jahrtausends einsetzt. Von dieser Zeit an mehren sich diese Darstellungen und ändert sich gleichzeitig ihr Charakter, indem er von Jahrhundert zu Jahrhundert feindseliger wird, genau wie die gleichzeitige sociale Stellung der Juden. Weber führt dies mit zurück auf die allmälige Ausbreitung der „Altercatio" und ähnlicher Streitgespräche zwischen Christenthum und Judenthum und verfolgt ausführlich die Entwickelungsgeschichte einer andern pseudo-augustinischen Schrift, des »Sermo contra Paganos, Judaeos et Arianos«, die ein Grundstock für das geistliche Schauspiel wurde (Prophetenspiel) und in zahllosen Verzweigungen im Drama und in der bildenden Kunst aller Länder der abendländischen Kirche das ganze Mittelalter hindurch bis tief in die Renaissance hinein nachweisbar ist. Aehnlich denkt sich Weber die Entwickelung und Verbreitung der „Altercatio," deren Geschichte bisher leider noch gar nicht untersucht worden ist, während für den „Sermo", die Grundlage des Prophetenspieles, die Vorarbeit von Sepet[1]) benützt werden konnte. Es ist ihm gelungen, noch elf dramatische Bearbeitungen des Streitgespräches zwischen Ecclesia und Synagoge aufzufinden, die sich zeitlich auf das 12. bis 16. Jahrhundert, räumlich auf Deutschland, Frankreich, die Schweiz und die Niederlande vertheilen. Oefters ist eine Verschmelzung der „Altercatio" mit dem „Sermo" nachweisbar. Ueberraschend ist die Uebereinstimmung zwischen der Stellung dieser Streitgespräche als Ecksäulen des geistlichen Schauspieles und in der gleichzeitigen kirchlichen Sculptur. Weber versucht mit Hilfe desselben eine neue Er-

1) Les Prophètes du Christ, in der Bibliothèque de l'école des Chartes 1867, 1868, 1877. S—A: 1878.

klärung der mittelalterlichen Kirchenportale, vor allem die der vielumstrittenen goldenen Pforte zu Freiberg, der Thurmhalle im Freiburger Münster ꝛc., und verfolgt die Geschichte der beiden Hauptgestalten, der Kirche und Synagoge, nach allen Seiten hin. So ist ein eigener Abschnitt dem Eindringen liturgischer Vorstellungen in den Bühnenkampf der Ecclesia und Synagoge gewidmet, ein zweiter der Uebereinstimmung ihres Auftretens auf der Bühne und in der gleichzeitigen bildenden Kunst, ein dritter der Stellung von Kirche und Synagoge zur Messe u. s. w. Mit Hilfe der Kunstdenkmäler wird eine Menge von Verzweigungen des Streitgespräches zu Ecclesia und Synagoge reconstruirt, die aus den elf erhaltenen dramatischen Bearbeitungen allein nicht zu entnehmen wären, so das Eingreifen Christi in den Kampf zwischen beiden, das Eingreifen der Engel und der Propheten, die Stellung beider im Cyklus des Marienlebens (Straßburger Portal, Weihnachtsfeier) und des Weltgerichtes (Antichristspiel, Bamberg, kluge und thörichte Jungfrauen).

Ein besonderes Kapitel ist dann den „liturgischen Denkmälern der Ecclesia und Synagoga" gewidmet, darunter besonders dem eigenthümlichen Cyklus des „lebenden Kreuzes", dessen Arme den Himmel aufschließen, die Hölle zertrümmern, die Ecclesia ordnen, die Synagoge tödten. Weber gelang es, von diesem merkwürdigen Typus, der bisher gar keine Erklärung gefunden hatte, zumal man sich immer nur an vereinzelte Denkmäler klammerte, erstens zwölf[1]) Exemplare festzustellen, die sich auf ganz verschiedene Länder vertheilen und schon dadurch die Annahme einer willkürlichen Symbolisirung seitens eines einzelnen Künstlers widerlegen, und zweitens die schwierige Frage der Deutung wenigstens bis hart an den Rand der Lösung heranzuführen. Er stellte nämlich ein enges Verhältniß zur Liturgie des Frohnleichnamsfestes und zweitens zu den mystischen Schriftstellern des Franziscanerordens, insbesondere dem hl. Bonaventura, fest. In der That liegt hier die Lösung.

Im folgenden Kapitel werden allerlei Besonderheiten in der

1) Neuerdings ist in der bei Hugo Helbing in München 1895 versteigerten Gemäldesammlung Hamminger ein weiteres, hochbedeutendes Exemplar zu Tage getreten, das, wenn auch nach seiner ikonographischen Bedeutung nicht erkannt, in den Abbildungen des Versteigerungscataloges leicht zu finden ist. Auch die Zuweisung auf den Urheber ist nicht zutreffend.

Darstellung der Ecclesia und Synagoge erwähnt, namentlich werden die einzelnen Attribute, mit denen die Synagoge in den verschiedenen Jahrhunderten ausgestattet wird, auf ihre liturgischen, hymnologischen, culturgeschichtlichen Quellen zurückgeführt. Ueberhaupt ist überall das Bestreben vorhanden, den allgemeinen culturgeschichtlichen Hintergrund herauszuarbeiten, von dem sich die Entwickelung der Bilderkreise abhebt.

Im vorletzten Kapitel wird in der byzantinischen Liturgie und Kunst Umschau nach dem Vorkommen von Ecclesia und Synagoge gehalten und die nicht eben zahlreichen byzantinischen und russischen Denkmäler dieses Bilderkreises, unter denen das wichtigste die schon öfters besprochene Emailplatte in der Sammlung Swenigorodskoi, als mißverstandene Nachahmungen nach abendländischen Vorlagen erklärt.

Im letzten (16.) Kapitel endlich wird nochmals eine allgemeine Ueberschau nach verschiedenen Seiten gehalten. Es werden die Grenzen für die Verbreitung von Ecclesia und Synagoge in den Ländern des Abendlandes zu ziehen gesucht, soweit das jetzige Material hierüber ein Urtheil erlaubt. Der beste Wegweiser sind dabei die statuarischen Darstellungen, die am zahlreichsten an französischen Kirchportalen sind, demnächst in Westdeutschland, während sie nach Osten hin immer seltener werden. Typenwanderung (vgl. S. 138 betr. England, Italien 2c.); Ausklingen des Bilderkreises in der Renaissance; die verschiedenen Gegner der Ecclesia; allgemeine Erwägungen über Einfluß des Schauspiels auf die bildende Kunst bis auf van Eyck, Dürer 2c., sind hier nur summarisch zu verzeichnen, bieten aber eine Fülle der werthvollsten Nachweise und der anregendsten Ausblicke.

Das Orientiren in dem etwas vielseitigen Inhalt ist erleichtert durch eine ausführliche Inhaltsangabe und Orts- und Künstlerregister.

Von der Arbeit ist Abschied zu nehmen mit der reichlich verdienten Anerkennung, daß der Verfasser durch die allseitige Durchdringung seines Vorwurfes um die Förderung mittelalterlicher Ikonographie sich in der That verdient gemacht hat, und daß es nur mit Freuden zu begrüßen ist, wenn wir ihm ferner auf diesem Gebiete begegnen.

Mainz. Friedrich Schneider.



XI.

Die katholische Universität in Washington.

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Der Lehrkörper der von Papst Leo XIII. am 7. März 1889 in's Dasein gerufenen katholischen Universität in der Hauptstadt der Vereinigten Staaten von Nordamerika[1]) hat im Jahre 1895 mit der Veröffentlichung einer Vierteljahrschrift begonnen, welche die Bestimmung hat, von dem in der neuen Anstalt waltenden Geiste und den Erfolgen ihrer Thätigkeit dem Publikum Rechenschaft zu geben. Den Lesern dieser Zeitschrift glauben wir einen Dienst zu erweisen, wenn wir dieselben mit dem Hauptinhalte der neuen transatlantischen Zeitschrift in Kürze bekannt machen[2]).

In sehr passender Weise wird das neue wissenschaftliche Unternehmen eröffnet durch einen kurzen, aber packenden Aufsatz des Cardinal-Erzbischofs Gibbons von Washington über „Kirche und Wissenschaft"[3]). Die Schöpfung einer amerikanischen katholischen Universität," so führt er aus, „befindet sich in vollkommener Uebereinstimmung mit der altüberlieferten Praxis der Kirche und erfüllt die Hoffnungen und Wünsche der Väter des dritten amerikanischen Plenarconcils vom Jahre 1884[4]). Geht der nächste Zweck der neuen Anstalt dahin, ihren Schülern ein bestimmtes Maß von Kenntnissen beizubringen und dieselben zu weiteren wissenschaftlichen

---

1) Leonis XIII allocutiones . . . aliaque acta praecipua. Brugis 1893. III, 220.

2) The catholic University Bulletin. Published quarterly by the Catholic University of America, Washington. 8⁰. pag. III, 595. Annual Subscription 2 dollars. Wird in der Folge als Bulletin angeführt.

3) Bulletin 1—8: The Church and the Sciences. By His Eminence the Chancellor.

4) Ueber das dritte Plenarconcil von Baltimore vom Jahre 1884 vgl. meine Abhandlungen im Katholik 1885. I, 62—84. 141—160.

Untersuchungen anzuregen, dann soll dieselbe andererseits „den treuesten Ausdruck jener Beziehungen bilden, die Kirche und Wissenschaft miteinander verbinden“. Denn Wissenschaft und Glaube entströmen einer und derselben Quelle, ein Gegensatz beider kann in der Wirklichkeit nicht bestehen.

Neben praktischen Zwecken, denen sie dient, soll die Universität auch Zeugniß dafür ablegen, daß die Kirche die Wissenschaft um ihrer selbst schätzt. Jeder Fortschritt in der Wissenschaft bildet für die Kirche einen Gegenstand der Freude. Denn sie ist berufen, nicht bloß in Gebet und Opfer Gott zu verherrlichen, sondern auch durch Verkündigung der großen Wahrheit, „daß das, was an ihm unsichtbar ist, seit Schöpfung der Welt durch das, was geschaffen worden, wahrgenommen wird“ (Röm. 1, 20). Dieser gottgewollten Sendung getreu, steht die Kirche der Entwickelung der Wissenschaft nicht theilnahmlos gegenüber, sie begrüßt und fördert dieselbe und ermuthigt ihre Söhne, sich auch auf diesem Gebiete die Palme nicht entreißen zu lassen. Nachdem der Cardinal auf die allbekannten Hirtenbriefe hingewiesen, die Gioacchino Pecci als Erzbischof von Perugia kurz vor seiner Erhebung auf den heiligen Stuhl über Kirche und Civilisation veröffentlicht hat[1]), erinnert er passend an das von Professor De Harlez 1891 in Löwen gesprochene Wort: „Für uns (Katholiken) genügt es nicht, daß wir uns auf dem Laufenden der Wissenschaften halten, wir sollen Meister in ihnen sein.“ Denn es wäre in der That ein verhängnißvolles Unglück, wenn unsere katholische Jugend dazu geführt würde, in ihren Lehrern nichtkatholischen Bekenntnisses die einzigen Vertreter wissenschaftlichen Fortschrittes zu erblicken. Der Mangel an Energie auf unserer Seite müßte aber zur Folge haben, daß die der Kirche gebührende Ehre Anderen zu Theil würde. „Denn trotz allen Versicherungen des Gegentheils beugt die Welt sich vor der Autorität, und auf dem Gebiete der Wissenschaft besitzen jene Männer Ansehen, welche auf Grund persönlicher Untersuchung zu reden befugt sind“[2]).

Zuletzt widerlegt der Cardinal den Vorwurf, als behindere die Kirche die Freiheit ihrer Kinder bei Anstellung wissen-

1) Ueber die Scelta di atti episcopali del Cardinale Gioacchino Pecci vgl. meinen Bericht im Katholik 1879. II, 302—320.

2) Bulletin 4.

schaftlicher Untersuchungen. Allerdings erfüllt die Kirche die ihr obliegende hehre Pflicht der Reinerhaltung des Glaubens. Aus diesem Grunde lehnt sie solche Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, die den Lehren der Offenbarung widerstreiten, im Interesse der Religion, wie der Wissenschaft selbst ab. Denn solche Ergebnisse sind eben Irrthümer, keine Wahrheit. „Aber die Kirche verlangt von der Wissenschaft nicht, daß sie ihre Glaubenslehren stütze und noch weniger gestattet sie sich, der Wissenschaft Principien und Methode vorzuschreiben. Dagegen beansprucht sie das Recht, über solche Fragen zu entscheiden, welche zum Bereiche der ihr göttlich anvertrauten Sendung gehören[1])." Aber bei alledem: Wie groß ist auch hier die Vorsicht der Kirche, da sie den wissenschaftlichen Theorien, die wie Meteore kurz aufleuchten, um dann alsbald für immer zu verschwinden, wofern sie sich innerhalb ihres Bereiches halten, den weitesten Spielraum gewährt. „Weßhalb sollte die Kirche, durch Billigung oder Verwerfung, sich mit irgend einer Phase schwankender Meinungen verbinden?" Treffend betont der Cardinal auch den Unterschied zwischen einem Privatgelehrten und der officiellen Autorität der Kirche. Jener hat nur eine leichte Verantwortlichkeit. Irrthümer, deren Opfer er wird, empfangen Verbesserung durch den Fortgang wissenschaftlicher Forschung. Durchaus verschieden dagegen erscheint die Stellung der Kirche. „Hypothesen von zweifelhaftem Werthe autoritatives Ansehen verleihen hieße nicht bloß in Fragen der Wissenschaft Partei ergreifen, sondern auch das Ansehen der Kirche bei Entscheidung von Glaubenszweifeln schädigen[2])."

Ueber die Entstehung und Entwickelung der neuen katholischen Hochschule von Washington verbreitet sich ein Artikel aus der Feder des Professors der Kirchengeschichte, Thomas O'Gorman[3]). Nachdem der Verfasser unter Zugrundelegung der Geschichte der Universitäten des Mittelalters von P. Denifle ein Bild des geistigen Aufschwunges jener Zeit gezeichnet, als dessen Hauptvertreter die aristokratisch angelegte Universitas magistrorum et scholarium in Paris, sowie die mehr demokratisch gestaltete Universitas scholarium et magistrorum zu Bologna erscheinen, schildert er den

1) Bulletin 5. — 2) Bulletin 6.

3) Bulletin 8—25: Leo XIII and the Catholic University.

Niedergang der europäischen Hochschulen in Folge der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, und kommt dann auf die Bemühungen der Katholiken unserer Tage zu sprechen, welche, an die glänzende Vergangenheit der Vorfahren anknüpfend, den Grund zu neuen Schulen gelegt, die zu frohen Hoffnungen berechtigen. Die neue amerikanische Hochschule ist auf das engste mit dem Namen Leo's XIII. verbunden, der sein lebendiges Interesse an der Förderung von Bildung und Wissenschaft durch Wort und That kundzugeben nie unterlassen hat. Im Worte ist der heilige Vater namentlich jenen Männern entgegengetreten, die heute mit den Waffen der falschen Philosophie, der einseitigen Geschichtswissenschaft und der negativen Bibelkritik die Fundamente der Kirche und des Glaubens zu untergraben sich anschicken. Seine Lehrschreiben *Aeterni Patris* vom 4. August 1879 und *Providentissimus Deus* vom 18. November 1893, sowie der Brief *Saepenumero* an die drei Cardinäle Pitra, De Luca und Hergenröther vom 18. August 1883 ragen wie Leuchtthürme zum Himmel empor, an deren kräftigem Lichte der Forscher, der guten Willens ist, sich orientiren kann.

Die Thaten des Papstes zur Förderung der Wissenschaft treten uns in der Errichtung von Universitäten entgegen. Wie Leo XIII. im Dezember 1880 einen Lehrstuhl für thomistische Philosophie in Löwen schuf[1]), dann 1889 die Errichtung der Universität Freiburg in der Schweiz förderte und ihr nach Vollendung des Werkes weise Statuten gab[2]), weiterhin im Monat Dezember die theologischen Facultäten zu Paris und Toulouse errichtete[3]), so wandte er auch der neuen Welt auf dem Gebiete des höheren Unterrichtes seine Fürsorge zu. Im Jahre 1889 erhob er das Colleg in Ottawa (Canada) zu einer Hochschule, ernannte den dortigen Erzbischof zum Kanzler derselben und verlieh der neuen Anstalt 1891 die drei Facultäten der Theologie, Philosophie und des canonischen Rechtes[4]). Diesen edlen Bemühungen zur Seite ging das Streben des Papstes zur Schöpfung der katholischen

1) Acta Leonis XIII. I, 318.
2) Acta Leonis XIII. IV, 92.
3) Acta Leonis XIII. IV, 289. 296.
4) Acta Leonis XIII. IV, 220.

Hochschule für den Bereich der Vereinigten Staaten von Nordamerika.

Der Plan zu diesem bedeutungsvollen Unternehmen trat zuerst gegen Schluß des dritten Plenarconcils von Baltimore 1884 in die Erscheinung, indem die Bischöfe damals die Ausführung desselben als in hohem Grade erwünscht bezeichneten. Eine feste Grundlage erlangten die Prälaten durch den in der dreißigsten Privatcongregation verlesenen Brief, in welchem die für Religion und Kirche begeisterte Miss Gwendoline Caldwell ein Geschenk von dreihunderttausend Dollars zu diesem Zwecke anbot. Dabei bestimmte die hochherzige Gönnerin, ein Theil der Summe sei rentbar anzulegen und aus den Einkünften derselben ein Lehrstuhl an der neuen Hochschule zu stiften. Dankbar wurde das Geldgeschenk angenommen, ein Comité von Oberhirten zur Verwaltung desselben bestimmt und ein Decret erlassen, welches die Nothwendigkeit und die Vortheile einer über den Seminarcursus hinausreichenden Bildung und einer auf Vermittelung der letzteren abzielenden Anstalt betonte. Mit der Leitung des weitausschauenden Unternehmens wurde der Episcopat betraut. Als Ort der Anstalt nahm man eine der angesehensten Städte der Union in Aussicht und schritt dann zur Ausarbeitung eines Entwurfes der Statuten für die theologische Facultät, welcher dem Papste zur Genehmigung unterbreitet werden sollte.

Am 25. October 1886 sandte der Episcopat dem hl. Stuhle über den Stand des Unternehmens einen ausführlichen Bericht, in welchem die Bitte vorgetragen wurde, es möchte die Leitung der Anstalt dem amerikanischen Episcopat anheimgegeben, keine Ordensgenossenschaft mit diesem Amte betraut, die innere Disciplin der theologischen Schule den Sulpicianern übertragen, Washington als Sitz der Universität gewählt und Bischof Keane von Richmond, der geneigt sei, seinen Sprengel zu resigniren, zum Posten des Rectors der neuen Hochschule berufen werden[1]). Die Bischöfe Keane und Ireland überbrachten das Schreiben Leo XIII., welcher in der Antwort vom 10. April 1887 dem Unternehmen seinen Segen spendete, die Wahl des Ortes der Hochschule der Mehrheit der Bischöfe überließ und sich die Statuten zur Genehmigung erbat.

1) Bulletin 20.

Nachdem die Wahl auf Washington gefallen, schritt man zur Errichtung des Gebäudes der theologischen Facultät, worauf das leitende Bischofscomité am 13. November 1888 den Papst durch Bischof Keane davon verständigen ließ, daß die Eröffnung der Hochschule 1889 erfolgen könne, wenn die Genehmigung der Statuten bis dahin eingetroffen sei.

Am 7. März 1889 erfloß die Antwort des hl. Vaters auf dieses Schreiben der Bischöfe. Nachdem er den Eifer des Episcopats zur Hebung der Wissenschaft belobt, ertheilt er den Statuten der Hochschule, welche die Prüfung durch eine Commission von Cardinälen bestanden, seine Genehmigung[1]), bezeichnet den jeweiligen Erzbischof von Baltimore als Kanzler der Hochschule, wünscht Angliederung aller katholischen Collegien der Union an die Universität und drückt den Wunsch aus, es möchte der bekannten Freigebigkeit des amerikanischen Volkes bald gelingen, das begonnene Werk zu glücklichem Abschlusse zu bringen. Wenn der Papst ferner die Schöpfung einer zweiten katholischen Hochschule in der Union untersagte, dann erläuterte ein Rescript der Congregation der Propaganda vom 23. März 1889 diese Bestimmung dahin, ein solches Unternehmen solle nur bis zum vollen Ausbau der Hochschule von Washington ausgeschlossen sein[2]). Die päpstlich genehmigten Statuten der Universität bestehen aus zwei Theilen. Der erste Theil beschreibt Wesen und Zweck der Anstalt, sowie deren Leitung. Im zweiten Theil sind die Statuten der theologischen Facultät, mit welcher die Hochschule in's Leben trat, dargelegt. Diese Bestimmungen abzuändern, soll den Verwaltern der Anstalt nicht gestattet sein. Dagegen dürfen sie Verfügungen treffen zur Ausführung und Anwendung der im päpstlichen Stiftungsbriefe begriffenen Constitutionen.

Auf Grund dieses päpstlichen Erlasses trat die katholische Hochschule am Mittwoch den 13. November 1889 zu Washington in's Leben. Die Eröffnung der theologischen Facultät, mit welcher die Anstalt begann, schloß sich an die zu Baltimore begangene erste

---

1) Constitutiones catholicae Universitatis americanae a s. Sede approbatae cum documentis annexis. Romae, ex typographia polyglotta S. C. de Prop. Fide 1889. pag. 14.

2) Bulletin 22.

Hundertjahrfeier der Errichtung des ersten Bisthums der Union und wurde verherrlicht durch die Anwesenheit und Theilnahme des gesammten Episcopats der Union und vieler anderen Bischöfe aus Canada, Mexiko und England. Als Schutzherr der theologischen Facultät wurde der Völkerapostel erkoren, welchem zu Ehren Cardinal Gibbons auch die Kapelle der Universität einweihte. Um seiner Theilnahme an den beiden für die fernere Entwickelung des Katholicismus in den Vereinigten Staaten hochbedeutenden Ereignissen passenden Ausdruck zu verleihen, hatte Leo XIII. den Titular-Erzbischof von Lepanto, Msgr. Francesco Satolli, nach Baltimore und Washington entboten[1]). Den nämlichen Prälaten bestellte der Papst im September 1893 zu seinem Delegaten und wies ihn an, bis zur Einrichtung einer angemessenen Delegaten-Wohnung in der Hauptstadt Baltimore in den Räumen der neuen Universität seinen Aufenthalt zu nehmen. Mit welch lebendigem Interesse der Papst den Fortgang der Universität verfolgt, beweist sein Lehrschreiben »*Longinqua oceani spatia*« an den Episcopat der Union vom 6. Januar 1895[2]).

---

1) Francesco Satolli, geboren zu Marsciano, Erzdiöcese Perugia, am 21. Juli 1839, empfing seine theologische Ausbildung im dortigen Priesterseminar, wurde vom Cardinal-Erzbischof Gioacchino Pecci zu weiteren Studien an die römische Universität (Sapienza) gesandt und erhielt den Lehrstuhl der Theologie in der genannten Anstalt. Im Jahre 1880 berief Leo XIII. ihn nach Rom, wo er in dem Collegium der Propaganda, sowie im römischen Seminar Vorlesungen über scholastische Theologie hielt und eine Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten über die Philosophie des hl. Thomas veröffentlichte. Als Leiter der Akademie dei Nobili ecclesiastici hielt er Vorträge über öffentliches Kirchenrecht, welche dann unter dem Titel erschienen: Prima principia iuris publici ecclesiastici. Am 1. Januar 1888 zum Titular-Erzbischof von Lepanto, Domherrn an der Basilika des Lateran und Consultor verschiedener Congregationen befördert, vertrat er im November 1889 den Papst beim Centenarium in Baltimore und der Eröffnung der katholischen Universität in Washington. Seit 1893 wirkte er hier als päpstlicher Delegat. Im November 1895 erfolgte seine Erhöhung zum Purpur. Ueber seine Stellung in der theologischen Wissenschaft handelt: W. Ph. Englert, Von der Gnade Christi. Text des hl. Thomas von Aquin Summa Theologiae p. 2, 1 q. 109—114 mit deutschem Commentar. 1. Theil: Das Textstudium des hl. Thomas. Bonn (Hanstein) 1896. S. 11—13.

2) Bulletin 231—247 im Originaltext und englischer Uebersetzung.

In diesem herrlichen Briefe, welcher die Stellung der amerikanischen Kirche zum hl. Stuhl und dessen Delegaten erörtert, gedenkt Leo XIII. auch „eines frommen Priesters, durch dessen Freigebigkeit die Errichtung eines der Pflege der Philosophie und der übrigen weltlichen Wissenschaften dienenden Gebäudes ermöglicht sei, welches Studenten aus dem geistlichen und dem Laienstande aufnehmen solle“[1]). Das ist die im romanischen Stile erbaute prächtige Mac Mahon-Hall, so genannt nach Msgr. Mac Mahon, einem langjährigen seeleneifrigen Pfarrer von New-York, dessen väterliches Vermögen zufolge der enormen Steigerung im Werthe von Grund und Boden im Laufe der Zeit eine ungeahnte Höhe erreichte, welche ihm die Möglichkeit eröffnete, der katholischen Universität ein Hauptwohlthäter zu werden. Mit einem Kapital von beinahe vierhunderttausend Dollars durch Mac Mahon dotirt, erhebt sich die philosophische Halle heute in ihrer festen, ernsten Bauart als bedeutendster Theil der Universität. Nach Bischof Keane „ist sie bestimmt, den Mittelpunkt der Akademie zu bilden und der ganzen Gruppe von acht oder neun Universitätsgebäuden, die sich im Laufe der Zeit um sie erheben sollen, ihr Gepräge aufzudrücken“[2]).

In der Geschichte der Entwickelung der neuen Hochschule bildet der 1. October 1895 einen tief eingreifenden Abschnitt. Am genannten Tage nahm der Kanzler, Cardinal Gibbons, in Gegenwart des apostolischen Delegaten Msgr. Satolli, vieler Mitglieder des Episcopates, des gesammten Lehrkörpers, der Studentenschaft und so mancher Gönner die feierliche Einweihung der Mac Mahon-Halle vor und eröffnete die philosophische Facultät. Bis dahin lediglich der Ausbildung von Clerikern dienend, hat die Anstalt nunmehr der akademischen Jugend überhaupt ihre Thore geöffnet und damit eines ihrer Hauptziele erreicht, die man vom ersten Augenblicke des wichtigen Unternehmens an scharf in's Auge gefaßt[3]). Wie anderwärts, so kommt auch in Nordamerika alles

1) Bulletin 237: Neque vero diu est, cum rescivimus, pii sacerdotis liberalitate exstructas ab inchoato aedes scientiis litterisque tradendis, clericorum simul et laicorum commodo adolescentium.

2) Bulletin 161.

3) Bulletin 535—565: Inauguration of Mac Mahon Hall. By The Right Rev. Rector (Bishop Keane).

darauf an, die Studenten der neben der Theologie bestehenden Facultäten mit einer vom Geiste des Christenthums durchwehten Wissenschaft zu erfüllen. Indem Bischof Keane auf die Worte Leo's XIII. anspielt, es möchte die neue amerikanische Hochschule ihrer ältern Schwester in Löwen nacheifern und außer einem gediegenen Clerus auch eine ebenso gebildete Laienschaft erziehen, betont er die besondere Bedeutung dieses Ausspruches für amerikanische Verhältnisse. „Die gebildete Welt außerhalb der Reihen der Geistlichkeit," schreibt er, „muß mit dem Glauben an Gott und Christus erfüllt werden. Das läßt sich nur erreichen durch eine stets wachsende Anzahl von Denkern, Schriftstellern, Vertretern der Wissenschaft, Trägern öffentlicher Aemter, von Männern in allen Lebensstellungen, die an Wissen mit allen übrigen es aufnehmen können, die mit ihnen im öffentlichen Leben wirken und auf allen Gebieten menschlichen Denkens und Handelns ebenso tüchtig, energisch und mit Erfolg arbeiten, als sie aufrichtig und von Herzen ihrem christlichen Glauben treu sind. Solcher Männer bedarf die Welt, solche Männer wünscht die Kirche Christi, als das ‚die Welt erleuchtende Licht', in ihren Anstalten zu erziehen. Also nicht etwa bloß gelehrte Geistliche, sondern in gleichem und vielleicht in noch höherem Maße gebildete Laien[1])."

Des Weitern kommt Bischof Keane auf den unermeßlichen Einfluß zum Guten oder zum Schlimmen zu sprechen, den sogenannte „leitende Männer" heutzutage ausüben. „Demnach verlangt die Wohlfahrt unserer Heimath gebieterisch, daß die tonangebenden Männer im Lichte und nicht in der Finsterniß wandeln." Nun aber ist es eine von den bedeutendsten Männern unserer Tage ausgesprochene Wahrheit, daß die rein weltlichen Wissenschaften der Erleuchtung durch die Philosophie, diese aber hinwiederum der Erleuchtung durch die Religion bedürfe. Dieser unabweisbaren Forderung nachzukommen, das bildet die vornehmlichste Aufgabe der neuen katholischen Hochschule. Gerade dadurch nimmt sie eine einzigartige Stellung unter sämmtlichen Schwesteranstalten der Union ein. Denn ihr Bemühen geht dahin, die denkbar tiefste und ausgedehnteste Kenntniß in weltlichen Wissenschaften zu ertheilen, auf welche das Licht einer festen Philosophie mit unverrückbaren

1) Bulletin 535—536.

Grundlehren fällt, die ihrerseits erleuchtet, gestützt und geleitet werden durch denjenigen, welcher sich gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt[1])."

Eingeleitet wurde die feierliche Versammlung des 1. October durch Verlesung eines am 29. Juni vom hl. Vater an Cardinal Gibbons gerichteten Schreibens, welches die Bedeutung der philosophischen Facultät hervorhebt[2]), dem Unternehmen gesegneten Fortgang wünscht und die Katholiken zu geschlossener Einheit mahnt, damit „aus der gemeinsamen Quelle der Lehre und der That eine auserlesene Kraft sich ergieße und heilsam die Geister beeinflusse". Darauf ergriff Erzbischof Satolli das Wort zu einer lateinischen Rede über die Philosophie als einer besondern, für sich bestehenden Wissenschaft, über ihre Stellung zu den übrigen weltlichen Wissenschaften und der Theologie und endlich über die Entwickelung der Philosophie im Laufe der Zeit. Professor Pace, Decan der philosophischen Facultät, beleuchtete die Mittel, welche zur Erreichung der von der Facultät anzustrebenden Ideale führen, während Professor Robinson, Decan der Facultät der Socialwissenschaften, in ähnlicher Weise deren Aufgaben darstellte. Zum Schluß verbreitete sich Cardinal Gibbons in sehr verständnißvoller Art über diejenigen Stellen des päpstlichen Schreibens »*Longinqua oceani spatia*«, welche auf die neue Hochschule Bezug nehmen[3]).

Die neu eröffnete Facultät der Philosophie umfaßt neben der Weltweisheit im engeren Sinne auch die gesammten Naturwissenschaften nebst der Biologie. In letzterer Beziehung ist zu betonen, daß durch die Einrichtung von Laboratorien mit allen neuen Erfindungen, Museen und Büchereien auch den weitgehendsten Forderungen Genüge geschieht. Was aber die Größe und Bequemlichkeit der Hörsäle anlangt, so dürfte die Mac Mahon-Hall sämmtliche übrigen Anstalten ähnlicher Art in der alten und neuen Welt weit überragen. Alle Professoren der Hochschule sind Fach-

1) Bulletin 537.

2) Bulletin 541. Jamque ex alacritate vestra et piorum liberalitate fieri compertum est, ut octobri proximo nova doctrinarum magisteria in eodem lyceo dedicentur, quae adolescentibus clericis utilitatis maiores pariant et laicis quoque non mediocriter proficiant ad studia cultiora. Haec ipsa studia recte consuluistis, ut facultate contineantur philosophiae.

3) Bulletin 543–560.

männer im besten Sinne des Wortes und gehören dem katholischen Bekenntnisse an, mit Ausnahme von zweien, die sich aber zu demselben durchaus freundlich stellen. „Allesammt," bemerkt Bischof Keane, „sind in einhelliger Gesinnung an die Arbeit gegangen. Die logische Harmonie und Einheit im Plane der Universität vollkommen anerkennend, sind sie entschlossen, Schulter an Schulter und Hand an Hand für dessen Verwirklichung ihre Kräfte einzusetzen. Tief durchdrungen hat sie die Verantwortlichkeit, den Studenten nicht allein zu geistiger Ausbildung zu verhelfen, sondern auch deren Charakter zu christlicher Männlichkeit und Religiosität heranzubilden[1])." Die Zahl der Studenten, unter welchen sich drei Schwarze befinden, beziffert sich anfangs October 1895 auf 120, wird aber ohne Zweifel schon in den nächsten Monaten einen bedeutenden Aufschwung nehmen.

Einen guten Einblick in das innere Heiligthum der neuen Hochschule gewährt uns der im Bulletin mitgetheilte Studienplan der Facultäten der Philosophie, sowie der des Rechtes und der Volkswirthschaft, das letztere Wort im weitern Sinne der Socialwissenschaft aufgefaßt. Hierorts müssen wir uns versagen, Detailangaben, die ermüdend auf den Leser einwirken dürften, vorzuführen. Nur in allgemeinen Strichen kann ein Bild der umfassenden geistigen Bestrebungen auf den angeführten beiden Gebieten hier entworfen werden. Die trockene Mittheilung der Logik wird nach dem Programme belebt durch Vorträge über Geschichte der Logik und Vergleiche zwischen der Auffassung des Stagiriten und modernen Systemen. In die Geschichte der Philosophie werden einbezogen Specialuntersuchungen, welche philosophische Probleme von besonderer Bedeutung von ihrem erstmaligen Auftauchen in der Geschichte bis auf unsere Tage verfolgen. In der Psychologie wird der empirischen Seelenlehre besondere Aufmerksamkeit gewidmet unter Verwendung der psycho-physischen Methoden und Resultate dieses Verfahrens. Außerdem findet die vergleichende Psychologie eingehende Pflege, um den Unterschied zwischen der intellectiven Seele des Menschen und dem niedern Lebensprincip der Thiere in helles Licht zu stellen. Besondere Beachtung verdient auch die Einrichtung eines psychologischen Seminars mit Lesungen aus scho-

---

1) Bulletin 539.

lastischen und modernen Autoren, Disputationen und Anfertigung von schriftlichen Arbeiten, eines psychologischen Laboratoriums mit Uebungen für Anfänger und fortgeschrittene Studenten, sowie eines metaphysischen und ethischen Seminars, in denen ausgewählte Kapitel aus der Metaphysik des hl. Thomas und der aristotelischen Ethik zur Behandlung gelangen. In richtiger Würdigung der Sache hat man der Philosophie als integrirenden Bestandtheil auch die Pädagogik eingegliedert. Das Programm umfaßt Geschichte des höheren Unterrichtes, die Hochschulen des Mittelalters und die modernen Universitäten des Auslandes, wie Amerika's. Wer von der Pädagogik Herbart's und ihrer grundstürzenden Seelenlehre Kenntniß genommen, der wird den Einfluß der ächten und rechten Philosophie auf die Theorie und Praxis der Erziehung zu ermessen im Stande sein[1]).

Aehnlich ausführliche Programme bestehen bezüglich des Betriebes der altklassischen und modernen Sprachen, wobei wir hervorheben, daß das Gebiet der vergleichenden Philologie erst im Herbst 1896 in Betrieb genommen wird. Eine mächtige äußere Anregung empfangen diese Studien durch die von der Staatsregierung ausgegangene Schöpfung einer amerikanischen Schule in Athen, über deren Einrichtung und Leistungen ein Artikel im Bulletin den Leser verständigt. Auch wenn das irische Element in den Vereinigten Staaten weniger stark vertreten wäre, als das thatsächlich der Fall ist, müßte die vergleichende Philologie zum Betriebe des Gaelischen auffordern. Um diesen Anforderungen zu genügen, hat die Verwaltung einen Iren, Richard Henebry, dessen Muttersprache das Gaelische ist, berufen, der seine Befähigung zur Verwaltung des ihm übertragenen Amtes durch einen sorgfältig gearbeiteten Artikel über „den Fortschritt im Gaelischen" dargethan hat[2]). Ausnehmend großen Werth hat die Leitung der Universität auf die Pflege der Naturwissenschaften gelegt[3]). Hierzu zwang außer der Nothwendigkeit, mit anderen concurrirenden Anstalten den Vergleich aushalten zu müssen, die gesammte Geistesrichtung der Bevölkerung, deren Erhaltung und Vermehrung von der Ausbeutung des unge-

1) Bulletin 248—251.
2) Bulletin 535—565: Richard Henebry, The Progress in Gaelic.
3) Bulletin 252—253.

heuern Reichthums der materiellen Schätze im unermeßlichen Gebiete der Union bedingt ist.

Als dritte Facultät kommt zu Theologie und Philosophie hinzu die der Socialwissenschaft. Dieselbe umfaßt die vier Abtheilungen: Sociologie, Volkswirthschaft, Politik und Recht. Neben der Darlegung der positiven Bestimmungen innerhalb dieser Gebiete wird die Facultät eine ihrer vornehmsten Aufgaben darin erblicken, die letzten und höchsten Principien dieser Wissenschaften darzulegen, und auf dem Gebiete der Socialwissenschaft die heutige Weltlage in's Auge zu fassen und die Mittel zu prüfen, die geeignet sind, ihren Schäden abzuhelfen[1]).

Uebrigens würde man sich einer Täuschung hingeben, wollte man annehmen, die Thätigkeit der Professoren der katholischen Hochschule sei innerhalb der akademischen Hörsäle festgebannt. In Nordamerika muß man als Lecturer auftreten und öffentliche Vorträge über lehrreiche und zeitgemäße Vorwürfe halten, will man bei der großen Welt Ansehen erringen. Nach Ausweis des Bulletin haben die Professoren der katholischen Hochschule auch nach dieser Richtung den Ruhm ihrer Anstalt im verflossenen Jahre zu wahren gesucht. Vorträge wurden gehalten von Professor Hyvernat in Baltimore und Washington über Armenien und die Armenier, von Professor Pace vor der philosophischen Gesellschaft in Washington über die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, von Professor Quinn in Ellicott City und Baltimore über das griechische Theater, von Professor O'Gorman über die katholische Kirche und die Arbeiterfrage, endlich von Professor Shahan in Washington über die römischen Katakomben, in Philadelphia über Irland und Rom und über das mittelalterliche Irland und die europäische Cultur. Die beiden letzteren Professoren vertreten in sehr würdiger und wirksamer Weise das Fach der Kirchengeschichte. Beide Männer haben in Europa ihre Studien gemacht, beherrschen nach Ausweis der im Bulletin von ihnen gelieferten Artikel, Recensionen, Notizen und Biographien berühmter Vertreter der kirchlichen Wissenschaft vollständig die einschlagende Literatur und berechtigen auf diese Weise zu den froheſten Hoffnungen für die Zukunft[2]). Von Professor O'Gorman erschien jüngst eine Geschichte

1) Bulletin 256—260. — 2) Bulletin 263.

der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten[1]), welche ich in einer Besprechung in dieser Zeitschrift als hervorragende Leistung bezeichnen mußte. Professor Shahan hat im Bulletin als Fachmann in sehr verständnißvoller Weise gehandelt über die Versammlung katholischer Gelehrten in Brüssel, die Vaticanische Bibliothek und deutsche Schulen im 16. Jahrhundert (mit Benützung von Janssen-Pastor) und das Studium der griechischen Sprache[2]).

Auch im Conferenzsaal der Universität fand im verflossenen Winter eine Reihe von Vorträgen statt, unter denen wir die von Seton über Frankreich vor vierzig Jahren, von Roosevelt über Washington, von Wright über die Ethik in der Arbeiterfrage, von Pace über die Philosophie des hl. Thomas von Aquin, von Morris über den Gegensatz zwischen dem römischen Civilrecht und dem gemeinen englischen Rechte, von Hyvernat über den Tempel zu Jerusalem und vom Rector der Universität, Bischof Keane, über die Philosophie der Literatur hervorheben[3]). Dieser Prälat ist ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit und hinreißender Beredsamkeit, ein Lecturer von Gottes Gnaden, der, gleich mächtig im Gebrauche des Englischen, wie des Französischen, sein Auditorium zu bezaubern weiß. Wenn aber eine aus belgischen und französischen Tagesblättern geschöpfte Notiz uns zu berichten weiß, daß Bischof Keane in Brüssel auf dem Congresse der katholischen Gelehrten namentlich durch den Bericht über seine Betheiligung am Religionsparlament in Cincinnati den Beifall der Zuhörer gewonnen habe[4]), so sei hierorts an die neuesten Kundgebungen des Apostolischen Stuhles über diese bedenklichen Versammlungen erinnert. In einem Briefe an den Delegaten Msgr. Satolli hat Leo XIII. dieselben mißbilligt, und deßgleichen in einem Schreiben an den Cardinal-Erzbischof Richard von Paris mit dem aus Anlaß der Pariser Weltausstellung im Jahre 1900 vom Abbé Charbonel geplanten Religionsparlament seine Unzufriedenheit kundgegeben und die Theilnahme der Katholiken an diesem höchst zweifelhaften Unternehmen verboten. Mit vollem

---

1) O'Gorman, History of the Roman Catholic Church in the United States. New-York 1895. 8⁰. VIII, 515 pag.

2) Bulletin 73. 287. 370. 481. — 3) Bulletin 264.

4) Bulletin 90.

Recht, denn wie bei der vergleichenden Religionswissenschaft, so liegt auch bei Versammlungen solcher Art stets die Gefahr nahe, Christenthum und katholische Kirche könnten von ihrer idealen Höhe herabgezogen und mit irgend einer seit gestern aus dem Dunkel aufgetauchten Secte auf eine Linie gestellt werden.

Während aber der heilige Vater die sog. Religionsparlamente mißbilligt, gestattet er, daß die Katholiken, dem Vorbilde der Paulisten-Väter von New-York nacheifernd, ihrerseits öffentliche Besprechungen über Fragen der Religion veranstalten. Zu diesen Versammlungen seien auch Vertreter anderer Bekenntnisse zuzulassen, aber nicht, um dort das Wort zu ergreifen, sondern lediglich um die Vertheidigung der katholischen Wahrheit anzuhören[1]).

Aus dem abgelaufenen Jahre 1895 scheint uns die würdevolle Weise der Erwähnung werth, in welcher man das Fest des hl. Thomas von Aquin beging. Nach dem vom Delegaten Erzbischof Satolli celebrirten Hochamte hielt Dr. Bouquillon, Professor der Moraltheologie, die Festpredigt über den hl. Thomas als Meister dieses Zweiges der Wissenschaft, während Professor Pace am Nachmittage sich in einer Anrede über die Einheit des thomistischen Gottesbegriffes verbreitete. Weitere Vorträge folgten Abends in der Literary Society. Präsident Lynch behandelte St. Thomas als verbindendes Glied zwischen der alten und der neuen Philosophie, Rev. Gilfillan von St. Louis sprach über „St. Thomas und seine Zeit", Rev. William Fogarty von Cincinnati verlas eine Abhandlung über „St. Thomas und die Bibel", Rev. Leahy von Boston entwickelte die These „St. Thomas und seine politischen Anschauungen", Rev. Maguire von Philadelphia erläuterte „die Lehre des hl. Thomas über die Genugthuung" mit eingehender Kritik und Widerlegung der Dogmengeschichte von Professor Harnack in Berlin.

Der reichgestaltete Organismus einer Universität erhält sich nicht bloß durch die Ideale der Wissenschaft und das unausgesetzte Streben nach deren Verwirklichung, er bedarf auch einer soliden materiellen Unterlage. Weil die Hochschule vor allen Dingen die kostbare Gabe der Freiheit sich sichern möchte und Zuschüsse

---

1) Das lateinische Schreiben in italienischer Uebersetzung in der Civiltà cattolica 7. December 1895. S. 607.

aus dem Staatsfonds nicht zu erwarten sind, so ist man auf freiwillige Gaben und die Beiträge der Studenten angewiesen. In einem höchst lehrreichen Artikel behandelt der Rector, Bischof Keane, „die finanzielle Seite der Universität“[1]). „Geld,“ bemerkt er, „erzeugt kein Gehirn, schafft keine Gelehrsamkeit, bringt keine Schwungkraft des Geistes hervor“. Aber geistige Arbeit gedeiht nicht ohne Pflege des Körpers, Bücher, Reisen und schriftstellerische Arbeiten verlangen angemessene Geldmittel. Gegenüber der Havard-Universität mit beinahe einer Million Dollars jährlicher Einkünfte, gegenüber den Hochschulen von Johns Hopkins, Stanford und Chicago erscheint die katholische Hochschule arm. Dennoch sind die heldenmüthigen Opfer, die gebracht wurden, um die heute bestehende Einrichtung herbeizuführen, unserer vollen Beachtung würdig. Miss Caldwell schenkte dreihunderttausend Dollars mit der Bestimmung, ein Drittel dieser Summe sei zur Stiftung von zwei Professuren zu verwenden. Zu Ehren der Eltern der Schenkgeberin wurde eine Professur der Theologie und eine solche der Philosophie gestiftet. Baronin von Zedtwitz, Schwester der genannten Dame, spendete fünfzigtausend Dollars zum Bau der Universitätskapelle, deren innere Ausschmückung und laufende Ausgaben für den Gottesdienst von frommen Vereinen bestritten werden, deren Mitglieder je jährlich zehn Dollars entrichten. Misses Andrewes errichteten zu Ehren ihres Vaters den Lehrstuhl der biblischen Archäologie, Misses Drexel dotirten die Professur der Moraltheologie. Eugen Kelly von New-York schenkte hunderttausend Dollars zur Stiftung der Lehrstühle der Kirchengeschichte und der Exegese. Vom Senator Myles O'Connor zu S. José in Californien gingen ein fünfzigtausend Dollars für den Lehrstuhl des Kirchenrechts, während seine Gemahlin zehntausend Dollars schenkte, um daraus in Verbindung mit anderen Gönnern den Lehrstuhl der Philosophie zu schaffen.

Diesen bedeutenden Stiftungen laufen andere von geringerem Betrage zur Seite. Unter diesen nennen wir eine Reihe von Bursen, welche frommsinnige Wohlthäter im Interesse einzelner Diöcesen in der Weise errichteten, daß die letzteren befugt sein sollen, auf

---

1) Bulletin 149—165: The financial Side of the University. By Bishop Keane.

Grund derselben einen Studenten an die Universität zur Ausbildung zu entsenden.

Diese Notizen gewähren ein in allgemeinen Zügen entworfenes Bild von der heutigen Lage der katholischen Universität in Washington. Gelingt es, den erstmaligen Eifer bei Geistlichkeit und Laienschaft rege zu erhalten, dann wird der Kern der neuen Hochschule sich zu einem stattlichen Baume entfalten und den frohen Hoffnungen, welche man allerwärts auf sie gesetzt, vollkommen entsprechen.



XII.

Die Bibelwissenschaft des Protestantismus im Kampfe gegen das Alte Testament.

(Von Domcapitular und Prof. Dr. Selbst.)

I. Artikel.

In seinem herrlichen und denkwürdigen Rundschreiben über die biblischen Studien vom 18. November 1893 beklagt Papst Leo XIII. mit lebhaften Ausdrücken, daß der Kampf gegen die hl. Schrift in der Gegenwart von Tag zu Tag an Umfang und Heftigkeit zunehme, ja daß ergrimmte Feinde mit zielbewußter Planmäßigkeit bereits auf die große Masse des Volkes einstürmen, um das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der hl. Bücher zu erschüttern. Das ist es — so schließt der betreffende Abschnitt des Rundschreibens —, „das ist es, was den Eifer der Hirten allesammt erwecken und entzünden soll, so zwar, daß dieser neuen, fälschlich sog. Wissenschaft jene alte und wahre entgegengestellt wird, welche die Kirche durch die Apostel von Christus empfangen hat, und daß bei diesem erbitterten Kampfe tüchtige Streiter zur Vertheidigung der hl. Schrift erstehen“[1]).

Die Erinnerung an dieses Wort der Klage und Mahnung mag es rechtfertigen, wenn ich bei dieser Feierlichkeit die Aufmerk-

1) Rundschreiben Leo XIII., Herder'sche Ausgabe S. 28—30.

samkeit der hochverehrten Gäste unseres Seminars[1]) auf die neueste Phase des im außerkirchlichen Lager tobenden Kampfes gegen die hl. Schrift lenke und zwar speciell auf den Kampf, den die neuere Bibelwissenschaft des Protestantismus gegen die Bücher des Alten Testamentes führt. In der That steht ja das, was man wissenschaftlich „die alttestamentliche Frage" nennt, so sehr im Vordergrund der Discussion, daß alle übrigen theologischen Fragen, etwa mit Ausnahme des Streites um das Apostolikum, entschieden davor zurücktreten. Die Frage über den Ursprung, die Glaubwürdigkeit, die Bedeutung der Bücher des A. T. und der in ihnen enthaltenen Geschichte und Lehre ist geradezu zur Tagesfrage geworden, wie sich genau vor einem Jahre bei der Angelegenheit der Professoren Meinhold und Grafe in Bonn gezeigt hat. Bis zur Stunde sind die Gemüther nicht zur Ruhe gekommen; in Brochüren und Zeitungsartikeln wogt das Für und Gegen hin und her.

Nun kann man ja freilich sagen, daß uns der „Streit um die Bibel" im Schoße der protestantischen Wissenschaft nicht unmittelbar berührt. Aber es kann uns doch auch nicht gleichgiltig sein, wenn ein im Nachbarhause lodernder Brand mit dem Ansehen der hl. Schrift mehr und mehr alle Reste des christlichen Glaubens zu vernichten droht. Dies um so weniger, als dieser Brand thatsächlich seine Wirkung auf die Wand unseres eigenen Hauses ausübt: einmal insofern die neu formulirten und zuversichtlich vorgetragenen Behauptungen und Einwände gegen den Ursprung und Inhalt der hl. Schrift der katholischen Wissenschaft die Abwehr mit den entsprechenden Waffen geradezu aufnöthigen, wie dies Leo XIII. scharf und bestimmt betont[2]), sodann aber, weil unter den heutigen Verhältnissen nur gar zu leicht und gar zu oft die „Ergebnisse" der fälschlich sog. Wissenschaft auch in die Kreise der Gebildeten, ja selbst in die Masse des katholischen Volkes getragen werden und dort Verwirrung und Verwüstung anrichten. Jeden-

---

1) Gegenwärtige Abhandlung wurde im Wesentlichen als akademische Rede am 6. Januar 1896 im bischöflichen Seminar zu Mainz vor einer Versammlung von Geistlichen und Laien gehalten. Es wird an diesem Tage herkömmlicher Weise das Ergebniß der Preisbewerbung über drei theologische Preisarbeiten verkündet.

2) Rundschreiben vom 18. Nov. 1893. S. 48—49.

falls darf ich von vornherein hoffen, durch Besprechung dieses Gegenstandes sowohl einem wissenschaftlichen, als einem praktischen Interesse zu dienen.

In hohem Grade lehrreich ist ein Blick auf die Geschichte des Kampfes gegen das Alte Testament. Nicht erst die neuere Wissenschaft hat einen solchen Kampf unternommen. Bereits die häretische Gnosis der ersten christlichen Jahrhunderte stellt sich als ein „Anfang der Kritik" dar (Diestel). Sie hat den Versuch gemacht, sowohl den Canon, als den Inhalt des A. T. kritischen Untersuchungen zu unterwerfen, indem sie, gegenüber der kirchlichen Lehre von der Einheit beider Testamente, „die alttestamentliche Entwickelung entweder niedriger oder in schroffen Gegensatz zum Christenthum stellte und in dem Gott der Juden den (bald untergeordneten, bald feindlichen) ‚Demiurgen' (Weltbildner), nicht den höchsten Gott erblickte"[1]).

Der Erbe der jüdisch-heidnischen Gnosis, der Manichäismus, nimmt bereits einen Flug zur höheren Kritik. Der Gegensatz, ja Widerspruch des Alten Test. zum Neuen ist ihm ein grundsätzlicher und unversöhnlicher; der Gott der Juden ist ihm der Geist der Finsterniß, nicht der Gott des Christenthums hat durch die Propheten geredet, sondern der Teufel; das A. T. ist deßhalb nicht Wahrheit, sondern Irrthum, höchstens einige sittliche Gebote des Dekalog haben Geltung, aber als nicht-jüdische, allgemeine, schon vor Moses durch die Engel geoffenbarte. Einen Hauptanstoß bilden dabei die von Gott gebrauchten menschlichen Ausdrücke und solche Thaten im Leben der Patriarchen und Propheten, welche die Manichäer mit ihrem Dualismus und ihrer Sittenlehre nicht in Einklang zu bringen wußten[2]).

Bis tief in's Mittelalter hinein erstrecken sich die Ausläufer dieser manichäischen Lehre vom A. T. In den Katharern und ähnlichen Secten kommt sie wieder zum Vorschein, um mit ihnen endgiltig zu verschwinden. Die kirchliche Wissenschaft der Väter und Scholastiker hatte leichtes Spiel gegen solche abenteuerliche, aber ernstgemeinte Angriffe; gestützt auf das Zeugniß Christi, des N. T. und der Kirche, begnügte sie sich, die wesentliche Einheit,

---

1) Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche. S. 54.

2) Diestel, a. a. O. S. 111 ff.

die Würde und das Ansehen des N. T. zu betonen, und anknüpfend an das Wort des Apostels von dem Gesetze als dem Erzieher auf Christus hin dessen dogmatische und geschichtlich-pädagogische Bedeutung darzulegen.

Die Reformation rüttelte wie an der Autorität der Kirche, so am Canon des A. und N. Test., brachte aber, obwohl sie einen Gegensatz — nicht bloßen Unterschied — zwischen Gesetz und Evangelium construirte, zunächst keine grundsätzlich von der kirchlichen verschiedene Gesammtauffassung des A. T. hervor, im Gegentheil, sie überschlug sich in der Betonung der Autorität des A. T. derart, daß sie allen Ernstes z. B. die Erlaubtheit der Polygamie und die Unerlaubtheit der katholischen Heiligenbilder und Reliquienverehrung aus dem A. T. ableitete und in der Lehre von der Verbalinspiration sogar zur Dogmatisirung der hebräischen Vocal- und Accentzeichen fortschritt. Und doch legte sie, wie das päpstliche Rundschreiben scharf hervorhebt, den verderblichen Keim, aus dem die **radix malorum** unserer Tage, die radicale Bibelkritik, hervorgewachsen ist. So paradox es klingen mag, so ist es doch wahr, daß „die Rationalisten, gegen die wir zu kämpfen haben", die radicalen Bibelkritiker, die keine Offenbarung, keine Inspiration, kein Wunder, ja nicht einmal mehr lautere geschichtliche Wahrheit im A. T. anerkennen, „die Söhne und Erben derer sind und sich selbst als solche betrachtet wissen wollen, die ehedem, auf ihr Privaturtheil gestützt, die göttlichen Ueberlieferungen und das Lehramt der Kirche verwarfen und die hl. Schrift als einzige Offenbarungsquelle und als höchste Glaubensrichterin betrachteten"[1]). Der schrankenlose Subjectivismus — das ist die Brücke, die von Luther auf Well-

1) Rundschreiben vom 18. Novbr. 1893, S. 26. — Dieses Urtheil wird vollinhaltlich bestätigt von Strauß, der die Reformation als eine Reaction bezeichnet, die sich zunächst nur gegen die herrschende Kirche, später aber auch gegen die biblischen Urkunden richtete und sich von dem trockenen, revolutionären Deismus an bis zu den neuesten Zeiten durch die verschiedensten Umbildungen hindurchgearbeitet hat. Leben Jesu I, 26. Auch die heutigen Kritiker nehmen durchaus die „reformatorischen Grundsätze" für sich in Anspruch und beschuldigen ihre Gegner der Verleugnung derselben. Die Kritik übt, indem sie die Bibel in Fetzen reißt, ihr gutes protestantisches Recht und niemand wagt es, ihr dasselbe rechtlich zu bestreiten. Vgl. Köhler, Ueber Berechtigung der Kritik des A. T. S. 28 ff.

hausen führt, das Band, das den übertriebensten Schriftdogmatismus mit dem heillosesten Radicalismus verbindet[1]).

In der That, die Anfänge der neueren bibelkritischen Wissenschaft knüpfen sich unmittelbar an die erwähnte Uebertreibung der reformatorisch-orthodoxen Inspirationslehre. Als ihr „genialer Bahnbrecher" gilt der französisch-reformirte Theologe L. Capellus († 1658), der die Nichtursprünglichkeit der hebräischen Vocalzeichen nachwies und zuerst mit aller Schärfe und Klarheit eine rein philologisch-wissenschaftliche Behandlung des alttestamentlichen Textes durchführte[2]). Zur sog. höheren Kritik entwickelte sich diese rein philologisch-wissenschaftliche Methode allerdings erst unter dem Einflusse des philosophischen Rationalismus, wie ihn das 17. Jahrhundert erzeugte und das 18. zur vollen Entfaltung und Geltung brachte. Es ist bezeichnend, daß einer der Väter des philosophischen Rationalismus, Th. Hobbes, bereits 1651 das Princip der sog. höheren Kritik ausgesprochen hat: die Abfassungszeit der biblischen Schriften müsse aus deren Inhalt selbst ermittelt werden; aus inneren Gründen behauptete er auch, Moses könne unmöglich den Pentateuch verfaßt haben und die hl. Schrift des A. T., so wie wir sie jetzt haben, sei nicht vor dem babylonischen Exil bekannt geworden. Verhängnißvoll wurde insbesondere der Einfluß von Baruch Spinoza († 1677), der in seinem Tractatus theologico-politicus (1670) „in geradezu klassischer Weise der Disciplin (höheren Kritik) Aufgabe und Ziel gewiesen und mit genialer Intuition viele ihrer wichtigsten Resultate vorweggenommen hat". Bald stellte Hume († 1776) das Princip auf, in welchem der religionsgeschichtliche Evolutionismus unserer Tage wie im Keime enthalten ist: die höhere Religionsform sei stets aus der niederen hervorgegangen. Doch war das christliche Bewußtsein und der Einfluß der in den Landeskirchen organisirten Orthodoxie noch so mächtig, daß ein volles Jahrhundert verging, bis die von Hobbes und Spinoza erfundene Wissenschaft sich Geltung verschaffen konnte.

---

1) „In Rom und Neapel (?) gibt es unfehlbare Entscheidungen; aber in der protestantischen Kirche hat man nach der aus dem thatsächlichen Sachverhalt erschlossenen Wahrheit und dem wirklichen Verlauf der Geschichte zu fragen." Marti, Einfluß der Ergebnisse ꝛc. S. VI.

2) Cornill, Einleitung in das A. T. S. 4 ff.

Den Anstoß dazu gab allerdings merkwürdiger Weise der theologisirende katholische Mediciner J. Astruc, indem er um die Mitte des 18. Jahrhunderts in einer zur Vertheidigung der hl. Schrift gegen die Esprits-forts gerichteten Untersuchung der Genesis zu dem Ergebniß kam, Moses habe sich bei Abfassung der Genesis verschiedener, schon vor ihm schriftlich fixirter Urkunden, zehn an der Zahl, bedient, ein Ergebniß, das in mehr als einer Hinsicht anfechtbar, aber weder an sich, noch in der Absicht des Verfassers mit der Inspiration und mit der mosaischen Abfassung im herkömmlichen Sinne unvereinbar war. Von den starken Geistern in Frankreich wie in Deutschland zunächst verhöhnt und bekämpft, wurde Astruc's Hypothese bald der Anknüpfungspunkt für die rationalistische Bibelwissenschaft, seitdem Eichhorn sie in Deutschland „hoffähig" gemacht hatte (1780). Unter dem Einflusse des kantischen Kriticismus überstürzen und drängen sich von nun an förmlich die Hypothesen, die, von der grundsätzlichen Leugnung aller Offenbarung ausgehend, Entstehung, Geschichte und Bedeutung der Schriften des A. B. zu erklären suchen; die Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungshypothese lösen einander ab; neben den großen Geistern, wie de Wette († 1849), Ewald († 1875), Vatke († 1882), sehen wir seit Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts den ganzen Chorus der mittleren und kleineren Geister der protestantischen Theologie — mit Ausnahme einer Reihe von achtbaren Namen aus der Schule von Hengstenberg († 1869) — an der Arbeit, das A. T. rein menschlich zu erklären und literarhistorisch zu atomisiren. Diese Arbeit der Wissenschaft förderte endlich die sog. neuere Urkundenhypothese bezüglich des Pentateuch und die religionsgeschichtliche Erklärung des A. T. zu Tage, die gegenwärtig als die herrschende bezeichnet werden muß und die sich, wie wir sehen werden, zu der kirchlich-traditionellen in den denkbar schroffsten Gegensatz stellt. Als ihr eigentliches Geburtsjahr ist das Jahr 1835 zu betrachten, in welchem auch das „Leben Jesu" von Strauß das Licht der Welt erblickte. Von den religionsphilosophischen Ideen Hegel's beeinflußt, gab damals W. Vatke eine in das Gewand „Hegel'scher Scholastik" gekleidete pragmatische Darstellung des Entwickelungsganges der alttestamentlichen Literatur heraus, die zunächst gar keine Beachtung fand. Der Lehrer Vatke's, Altmeister Ed. Reuß, nimmt die eigentliche Ur-

heberschaft der Vatke'schen Gedanken über den Verlauf der israelitischen Geschichte für sich in Anspruch, gesteht aber, daß er sie nicht zu veröffentlichen wagte, weil ihm schien, die Welt könne sie noch nicht fassen. Und sie konnte die neue Geistesoffenbarung in der That nicht fassen, ehe der Hegel'sche Evolutionsgedanke mittelst der „exacten Forschung“ zum darwinistischen Entwickelungsgesetz umgebildet war, das für alle Cultur- und Religionsgeschichte die erlösende Zauberformel werden sollte. So erklärt sich, daß erst das so folgenreiche Jahr 1866 wie in der Politik, so in der alttestamentlichen Wissenschaft eine entscheidende Wendung brachte: Graf († 1869) verband da mit der literarischen die religionsgeschichtliche Kritik und fand, daß, mit Ausnahme von Vatke, so ziemlich alle Forscher bisher einen falschen Weg eingeschlagen hätten und die Wissenschaft zu einer völligen Umkehrung ihrer Ergebnisse gezwungen sei. Wiederum verhielt sich das undankbare Vaterland ablehnend — da kam Hilfe durch den Holländer A. Kuenen († 1893), dessen religionsgeschichtliches Werk über den „Gottesdienst von Israel“ Beachtung fand. Seit 1876 hat dann aber J. Wellhausen (Göttingen) bedeutend Schule gemacht, so zwar, daß heute die gesammte alttestamentliche Wissenschaft des Protestantismus von seinen Ideen beeinflußt, ja meist geradezu abhängig ist. Er hat diese Ideen nicht erfunden, sondern Vatke und Graf entlehnt, aber mit rücksichtsloser Consequenz ausgebildet und in einem das gläubige Gefühl vielfach verletzenden Tone vorgetragen. Seine „mit fast übermüthiger Siegesgewißheit“ vorgetragenen Gedanken haben, wie seine Freunde und er selbst rühmen, wie im Fluge eine große Anzahl akademischer Theologen vollständig captivirt und auf die Geister eine Macht geübt, die sich mit dem Erfolge der Philosophie des Unbewußten und des Darwinismus vergleichen läßt. Neuestens hat er seine Ergebnisse auch in einer alles gelehrte Beiwerk vermeidenden, in gewissem Sinne packenden Darstellung zusammengefaßt und dem größeren Publikum vorgelegt (Israelitische und jüdische Geschichte 1895).

So hat der alte Irrthum immer neue Formen angenommen, immer neue Begründungen versucht, stets in Wechselwirkung mit den Irrthümern der philosophischen Tagesmeinungen. Das Neue an der Phase, in der uns die Bibelkritik gegenwärtig gegenübertritt, liegt, wie schon angedeutet, in der Verbindung der literari-

schen Kritik mit der religionsgeschichtlichen und in der Anwendung des evolutionistischen Princips: „allzeit und überall Entwickelung vom Niederen zum Höheren, von der Barbarei zur Cultur, vom Polytheismus zum Monotheismus, langsamer, aber stetiger und endloser Fortschritt in der Geschichte der Menschheit" — auf die alttestamentliche Religionsgeschichte. Damit hat sich die neuere Bibelwissenschaft im Gegensatze zu dem älteren Rationalismus auf einen breiteren Boden gestellt und sie rühmt sich, die Methode der genauen Beobachtung und der gewissenhaften Forschung, die zuerst und am glücklichsten an der Natur selbst erprobt und bald auf das Gebiet der Geschichte übertragen worden, auf die Religionsgeschichte und deren Urkunden angewandt zu haben[1]). Darin auch liegt — so gering man ihren absoluten Werth schätzen mag — ihre relative Stärke und Gefahr, und der Grund, der es zweckmäßig, ja bis zu einem gewissen Grade nothwendig erscheinen läßt, über die Anschauungen, die Methode, die Ergebnisse einer Wissenschaft orientirt zu sein, die sich rühmt, nichts Geringeres als eine vollständige Umgestaltung, ja Umwälzung der herkömmlichen christlichen Gesammtanschauung von der hl. Schrift und hl. Geschichte bewirkt zu haben, und bemüht ist, dieselbe immer weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Es ist schon nicht mehr die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der Bücher Mosis allein, um die es sich handelt; die Pentateuchfrage bildet nur den Ausgangspunkt und allerdings auch den eigentlichen Kern der Discussion; es ist vielmehr die gesammte Literatur und Geschichte des A. T., welche „in Frage gestellt" wird, und um eine Orientirung zu bieten, hat man schon nicht mehr nöthig, aus gelehrten Werken mit abstrusen Erörterungen und schwerfälligem philologisch-kritischem Ballast mühevoll das für allgemeines Verständniß geeignete Material zu sammeln. Die Männer der Wissenschaft sind bereits selbst dazu übergegangen, ihren Theorien eine Fassung zu geben, die sie weiteren gebildeten Kreisen zugänglich macht. Man kann dabei von Stade's zweibändiger Geschichte Israels (in Oncken's Allgemeiner Geschichte in Einzeldarstellungen), worin der frivole Radicalismus eines Wellhausen copirt und überboten wird, von den religionsgeschichtlichen Arbeiten von Smend, Schmith-Rothstein und ähnlichen ganz

1) Reuß, Das A. T. I, 24.

absehen und sich auf zwei populär-wissenschaftliche Bibelwerke beschränken, welche ausgesprochenermaßen das größere Publikum mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Schriftforschung bekannt machen wollen. Das eine ist die „Uebersetzung der hl. Schriften des A. T.", welche Prof. Kautzsch (Halle) in Gemeinschaft mit einer Reihe der namhaftesten protestantischen Gelehrten herausgegeben[1]) und worin er die kritische Quellenscheidung durch lateinische Randbuchstaben (J, E, P, R; JE, J¹, J², Ri, D 2c., im Ganzen etwa vierzig) veranschaulicht hat; das andere, ein nachgelassenes Bibelwerk des Straßburger Altmeisters Ed. Reuß über das Alte Testament[2]), in welchem die gereifte Frucht einer zwei Menschenalter umfassenden, in den Dienst freier theologischer Kritik gestellten Thätigkeit dem größeren Publikum dargeboten und die Frucht einer hundertjährigen Entwickelung theologischer Wissenschaft breiteren Schichten zugänglich gemacht werden soll (Vorwort der Herausgeber). Hier ist bereits die herkömmliche Ordnung der biblischen Bücher durch die Aufeinanderfolge ersetzt, wie sie die kritische Analyse und Literaturgeschichte festgestellt zu haben glaubt.

Für unsern Zweck genügt es, zwei Punkte klarzustellen: 1) Wie denkt die alttestamentliche Wissenschaft über die Entstehung der hl. Bücher; 2) wie über den Verlauf der alttestamentlichen Geschichte. Bei Beantwortung dieser Fragen kommt uns zu gute, daß der Bibelübersetzung von Kautzsch ein „Abriß des alttestamentlichen Schriftthums" beigegeben und dem Bibelwerk von Reuß ein „Ueberblick der Geschichte der Israeliten" als Einleitung vorangestellt ist. Wir wollen diese unanfechtbaren Zeugen der „Wissenschaft" hören und dann prüfen, was von deren „Ergebnissen" zu halten ist.

---

1) Freiburg, Mohr 1894. Die Mitarbeiter sind die Professoren Baethgen in Greifswald, Guthe in Leipzig, Kamphausen in Bonn, Kittel in Breslau, Rothstein in Halle, Rüetschi in Bern, Ryssel in Zürich, Siegfried in Jena, Socin in Leipzig und Lic. Marti in Basel.

2) Herausgegeben von Erichson und Horst. Braunschweig, Schwetschke und Sohn. Neue Subscriptionsausgabe 1895.

(Fortsetzung folgt.)



XIII.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

I.

Die tiefernsten Erinnerungen an die schweren Tage der Kämpfe von 1870/71, welche in den verflossenen und den noch laufenden Monaten eine lebhafte Bewegung in weiten Kreisen des Volkes verursachten, verknüpfen sich mit der Gedenkfeier der vor fünfundzwanzig Jahren erfolgten Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches. Die Waffenbrüderschaft im Kampfe zum Schutze der Grenzmarken war die Vorläuferin der politischen Einheit der deutschen Stämme. Eine wichtige Folge dieser Einigung war die in der Reichsverfassung[1]) niedergelegte Bestimmung, daß nunmehr ein sehr beträchtlicher Theil der öffentlichen Angelegenheiten „der Beaufsichtigung seitens des Reiches und der Gesetzgebung desselben" unterstellt wurden. Diese „Reichsgesetzgebung wird," so bestimmt die Reichsverfassung, „ausgeübt durch den Bundestag und den Reichstag"[2]). So blicken denn auch diese beiden gesetzgebenden Körperschaften des Reiches auf ein Vierteljahrhundert reicher Thätigkeit zurück. Viele, das Wohl und Wehe des deutschen Volkes enge berührende Fragen standen zur gesetzgeberischen Behandlung dieser beiden Factoren der Reichslegislative. Materielle wie geistige, profane wie religiöse Interessen des Volkes standen zur Discussion der Volksvertreter und schwere Kämpfe um die heiligsten Güter wurden namentlich im Reichstage ausgefochten. Eine Geschichte des Reichstages und seiner Verhandlungen in diesen fünfundzwanzig Jahren zu schreiben, wäre keine leichte, aber eine um so interessantere Arbeit: denn man kann wohl sagen, es müßte sich eine solche wie von selbst zu

---

1) Verfassung des Deutschen Reiches vom 16. April 1871, Art. 4.

2) Art. 5.

einer Geschichte des deutschen Volkes in dieser Zeit gestalten. Wurden ja doch die hervorragendsten Männer aller politischen Gesinnungen aus allen deutschen Stämmen, Männer der verschiedensten Stände und Lebensstellungen, zur Arbeit in den deutschen Reichstag gesandt, und kaum etwas von Bedeutung aus dem Volks- und Staatsleben läßt sich feststellen, das nicht auch seinen Wiederhall, und manchmal einen gar gewaltigen, in dieser Versammlung gefunden hätte. Zahlreich sind die Gesetze, welche im Laufe der Jahre berathen und beschlossen wurden, viele von tief einschneidender Bedeutung für das Leben des deutschen Volkes. Ja, man könnte, besonders wenn man berufsmäßig den Inhalt der Reichsgesetze verarbeiten muß, zu dem Wunsche geneigt sein, das gesetzgeberische Füllhorn möge mit seinem Segen etwas zurückhaltender werden. Eine gewaltige Geistesarbeit liegt in diesen Resultaten der Legislatur des neuen deutschen Reiches verkörpert; es bedarf nur einer Erinnerung an die processualen und vor allem an die volkswirthschaftlich bedeutsamen Gesetze, um die Fülle des Stoffes und die Größe des Geleisteten anzudeuten. Diese Anerkennung kann niemand, ohne ungerecht zu werden, dem Reichstag an seinem ersten Jubelfeste verweigern. Es thut jedoch dem Werthe dieses Zugeständnisses keinen Abtrag, wenn man nicht alle einzelnen Gesetze, was ihren Inhalt betrifft, für mustergiltig, gesetzgeberisch klug, dem Gemeinwohl förderlich, glücklich bezeichnen kann. Fällt doch, um anderes zu übergehen, in die fragliche Zeit die unselige Culturkampfgesetzgebung, deren Spuren noch immer unter dem eisernen Bestand der Reichsgesetze figuriren, obschon wohl niemand, abgesehen von professionsmäßigen Culturpaukern, dieselben als von dem Gemeinwohle gefordert ansehen wird. Auch das Studium der Reichstagsdebatten wäre culturgeschichtlich von großem Werthe; alle guten und alle schlechten Seiten des deutschen Volkscharakters haben ihren prägnanten Ausdruck in denselben gefunden: deutscher Ernst und deutsche Gründlichkeit, Charakter, Treue gegen Fürsten und Vaterland, tiefsinnige Religiosität, und daneben auch wieder wahre Orgien des Hasses, der nun seit mehr als dreihundert Jahren unser herrliches Vaterland zerfleischt und es hindert, zur wahren Größe emporzusteigen und das zu werden, wozu es nach Lage und Charakter berufen sein kann: ein Hort für Religion und Sittlichkeit, eine Garantie für den Frieden.

Nunmehr, nach fünfundzwanzig Jahren einer reichen, aber, wie es bei allen menschlichen Werken nicht anders erwartet werden kann, mehr oder minder glücklichen Wirksamkeit, sehen sich die gesetzgebenden Factoren des Deutschen Reiches, insbesondere der deutsche Reichstag, vor eine der wichtigsten Aufgaben gestellt, bedeutsamer, als viele waren, die ihn bisher beschäftigt haben. Das deutsche Volk erwartet die entscheidende Schlußberathung über ein Project, dessen Vorbereitung lange Jahre und die ausdauernde Arbeit der bedeutendsten Fachmänner in Anspruch genommen hat. Würde dieses Project verwirklicht, dann stünde in Wahrheit das deutsche Volk vor einer Thatsache, welche noch niemals, seitdem der deutsche Name klingt, constatirt werden konnte. Es soll damit keine Ueberschwänglichkeit zum Ausdruck gebracht, sondern nur darauf hingewiesen sein, wie einzigartig das zu erwartende Ereigniß ist und von welcher Wichtigkeit für das Wohl des deutschen Volkes die Entscheidung der Frage sein muß, ob eine auf Reichsgesetz gegründete Einheit in Bezug auf das bürgerliche Recht für alle deutschen Staaten hergestellt werden soll und, da nicht jede Rechtseinheit das Medium der wahren inneren Einheit der deutschen Stämme sein kann, von welcher Art diese Einheit des bürgerlichen Rechtes im deutschen Reiche sein wird. Es ist wahr: die Herbeiführung der Rechtseinheit auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens kann der entscheidendste Schritt sein, um Deutschland zu einer inneren Einheit zu führen. Die äußere Einheit ist ja in Deutschland nichts Neues: es gab einst ein deutsches Reich, einen deutschen Kaiser, einen Reichstag, auch eine, wenngleich beschränkte Reichsgesetzgebung, ein Reichsgericht und eine Reichsarmee; allein eine Rechtseinheit in dem Sinne und Umfange, wie sie jetzt geplant ist, war dem deutschen Volke noch nie bescheert worden. Nunmehr ist eine solche in Sicht. Wird sie in Wahrheit ein Einigungsmittel für das deutsche Volk sein? wird sie geeignet sein, das Wohl des Volkes zu fördern?

Eine Antwort auf diese Fragen zu finden, muß versucht werden. Allerdings liegt es außer dem Bereiche jeder Möglichkeit, ein Recht so zu construiren, daß es den berührten Erfolg mit Sicherheit garantirt. Nach diesem rigoristischen Systeme kann daher auch die Untersuchung über den Werth des deutschen Codificationsversuches nicht vorgenommen werden. Vielmehr wird sich die

Untersuchung mehr darum zu kümmern haben, ob in dem Entwurfe nicht Elemente enthalten sind, welche sich der das Volk einigenden Kraft des Werkes der Rechtseinigung entgegenstellen und der Befürchtung Raum gewähren, der Entwurf werde, wenn er zum Gesetz geworden, dem Volke nicht zum Wohle und Gedeihen ausschlagen. Die folgende Abhandlung soll dieser Untersuchung gewidmet sein. Sine ira et studio in der Richtung des pro wie des contra soll eine Beantwortung der oben angedeuteten Fragen versucht werden. Daß die hervorzuhebenden Gesichtspunkte zumeist sehr ernster Art sein werden, ergibt der Charakter der Angelegenheit und ihre Wichtigkeit für unser deutsches Volk.

II.

Mit dem geplanten bürgerlichen Gesetzbuche für das Deutsche Reich wird die deutsche Rechtseinheit für die wichtigsten Rechtsgebiete einen gewissen Abschluß erhalten: besitzen wir ja doch schon längst ein deutsches Handelsgesetzbuch mit einer Wechselordnung, eine einheitliche Gerichtsverfassung mit den entsprechenden Ordnungen für den Civilproceß, wie für das Strafverfahren, dem dazu noch das einheitliche Strafgesetzbuch zur Verfügung steht. Dem wirthschaftlichen Gebiete gehört die Gewerbeordnung mit allen ihren Nebengesetzen, namentlich den sog. Arbeiterschutzgesetzen, an. Zwar läßt sich noch gar manches im Einzelnen ausbauen und abändern: ein gewisser Schluß der Kette in dem gesetzgeberischen Systeme wird aber mit dem genannten Gesetze eingetreten sein. Es ist das, wie schon angedeutet wurde, eine in der Geschichte des deutschen Rechtes unerhörte Erscheinung, welche jedoch, wie das ganze neue Deutsche Reich, einen eigenartigen Charakter zeigt. Wie nun diese Eigenart der Reichsverfassung nur aus der historischen Entwickelung Deutschlands verstanden werden kann, so wird auch am leichtesten aus der Geschichte der deutschen Rechtsentwickelung ein Standpunkt gewonnen werden, von dem aus das neue Gesetzbuch und das mit demselben in etwa abgeschlossene Werk der Rechtseinheit in Deutschland richtig beurtheilt werden kann.

Deutschland hat sich niemals, auch nicht in den Zeiten einer begeisterten Erfassung der Kaiser- und Reichsidee, zu einem Einheitsstaate entwickelt. Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit im

Einzelnen ist auch das Charakteristische seiner Rechtsentwickelung. Wie aber der Mangel einer ausgebildeten politischen Einheit es doch nicht verhindern konnte, daß man von einem Volke der Deutschen, von einem Deutschland in charakteristischem Unterschiede von anderen Staatsgebilden redete, so sind auch „dem deutschen Volke gewisse Grundlagen der Rechtsüberzeugung gemeinsam", und es „bestanden bei den verschiedenen Stämmen, in welche es zerfiel, gleichmäßige Rechtssätze und Rechtsinstitute". Die Germanen treten uns in einer Reihe von Stämmen entgegen (Alamannen, Bayern, Franken, Sachsen, Friesen u. s. w.), welche bei aller Verschiedenheit doch erkennbar sind als „Theile desselben Volkes mit gemeinsamen Sitten, gleicher Sprache, gleicher Naturanlage, verwandten Schicksalen, ähnlicher Bildungsstufe und gleichartigen Bedürfnissen"[1]). Das Recht der einzelnen Volksstämme[2]) zeigt daher sowohl was das Verfassungsrecht betrifft, als auch in privatrechtlicher Beziehung vielfach denselben „allgemeinen Rechtsgedanken oder dieselbe Tendenz", während in den Einzelheiten selten „eine entschiedene Uebereinstimmung" zu finden ist; ja sogar innerhalb desselben Volksstammes finden wir Rechtsverschiedenheiten für einzelne Abtheilungen desselben[3]).

Unter allen deutschen Volksstämmen gelangten die Franken zur größten politischen Bedeutung, und zwar waren es unter ihnen wieder die salischen oder Westfranken, welche, vor allem seitdem Chlodwig seine Reichsgründung vollzogen hatte, eine prädominirende Stellung unter den übrigen Stämmen einnahmen. Dieses „Frankenreich nahm in seiner schließlichen Gestalt die Gesammtheit der continentalen germanischen Stämme und zugleich die Reste des lateinischen Römerthums in sich auf". Karl der Große fügte die Sachsen und Langobarden hinzu und so war die „abendländische

1) Stobbe, Handbuch des deutschen Privatrechts. Bd. I. S. 1.

2) Die Volksrechte oder Leges Barbarorum, so das Stammesrecht der Westfranken: Lex Francorum schlechthin oder Lex Salica; das der Ost- oder Rheinfranken: Lex Ribuariorum oder Ribuaria; ferner die Leges Alamannorum, Bajuvariorum, Frisionum, Thuringorum (Angliorum et Werinorum), Saxonum, Anglo-Saxonum, Burgundionum, Wesigothorum, Langobardorum. Vgl. Zöpfl, Deutsche Rechtsgeschichte Bd. I. S. 8 ff.

3) So in der Lex Saxonum für die Westphalen, Engern und Ostphalen. Vgl. Stobbe, a. a. O. S. 1. 2.

Weltmonarchie germanisch-romanischer Nationalität" vollendet[1]). Diese politische Entwickelung führte folgerichtig auch zur Vorherrschaft des salischen Rechtes. Schon in der Merovingerzeit beginnt die Beeinflussung der ribuarischen, alamannischen und bayerischen Volksrechte durch das salische Recht, und ganz besonders trat diese centralistische Bewegung in den Vordergrund, als unter Karl dem Großen das römische Reich wiederhergestellt worden war. „Das Reich, welches als der Inbegriff aller Herrlichkeit unvergeßlich in dem Gedächtnisse der Barbaren lebte, welches einst die jugendlichen Germanenstämme zugleich mit Entzücken und mit Entsetzen erfüllt hatte, welches als das einzige Reich erschien, das der Weltgeschichte einen Inhalt und dem öffentlichen Leben einen Werth verleihen konnte — dies Reich war wieder da, die schreckliche, die kaiserlose Zeit, sie war vergangen, und indem die deutschen Stämme sich zum Herrn des römischen Reiches aufwarfen, brachten sie es zugleich sich zum frohen Bewußtsein, nunmehr die Herren der Welt und der Weltgeschichte zu bedeuten. Die Zeit der Wander- und der Lehrjahre, sie war vorüber und die Kaiserkrone auf dem Haupte Karls des Großen zeigte, daß die Zeit der Meisterjahre gekommen war. Das Meisterwerk, mit welchem die deutschen Stämme die Prüfung ihrer staatsbildenden Fähigkeit glänzend vor der Weltgeschichte bestanden, war vollendet: ein Reich, gleich mächtig, gleich gewaltig, wie einst das römische, war geschaffen worden, und mit dem römischen Reich war nunmehr die römische Kirche verbunden. Das Reich Karls des Großen überragte das des Julius Cäsar um so mehr an Werth, weil es aus einem heidnischen in ein christliches Weltreich sich verwandelt hatte." Die Verwirklichung der Idee von der Wiederaufrichtung des römischen Weltreiches, welch letztere bis auf Chlodwig zurückverfolgt werden kann (er nahm z. B. den Titel Proconsul an), übte auch einen sehr entschiedenen Einfluß auf die fränkische Reichsregierung aus und „mit der Kaiserkrone hatte die antike Idee von der Omnipotenz der

---

1) Sohm, Fränkisches Recht und Römisches Recht. Prolegomena zur deutschen Rechtsgeschichte (Berlin 1880) S. 3. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Bd. I.) Diese Abhandlung ist in den folgenden Darlegungen des öftern benutzt, weßhalb von Citation der einzelnen Stellen abgesehen wird.

Staatsgewalt Fühlung mit der fränkischen Reichsverfassung gewonnen". Daher kommt die Erscheinung, daß der Kaiser sich einen größeren Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse zusichern mußte. Vor allem aber entfaltete sich unter den Karolingern „jene ausgedehnte Fürsorge für die gesammten Culturinteressen". „Jetzt beginnt jene Gesetzgebung und Verwaltung, welche Handel und Verkehr, Maß-, Gewicht- und Münzwesen, Kanäle, Leuchtthürme, Uferschutz, das Armenwesen, den Unterricht, die Interessen des Grundbesitzes und noch so vieles andere in ihr Gebiet zieht." Die karolingische Capitulariengesetzgebung betheiligte sich nun „an der Fortbildung des eigentlichen Rechtslebens", indem jetzt das Amtsrecht zu einer früher ungeahnten Entfaltung gelangte und insbesondere das Gerichtsverfahren und den Proceß reformirte. „An Stelle der Lex, des altüberlieferten, gewohnheitsmäßigen Volksrechtes, war plötzlich die Staatsgewalt zum ersten Factor der gesammten Rechtsentwickelung geworden," und diese Staatsgewalt hatte sich als Ziel die Nivellirung der Unterschiede der Stammesrechte gesetzt. Indem die karolingische Capitulariengesetzgebung einerseits Gesetzesnovellen schuf, welche gleichlautend allen Stammesrechten zugefügt wurden, andererseits aber auch in großer Zahl selbstständige Capitula enthielten mit Geltung für das ganze Reich, wurde eine Centralisation des Rechtes angebahnt, die anfangs nur öffentlich-rechtlichen Inhalt hatte, allmälig aber auch Privatrecht in ihren Bereich zog. Gefördert durch eine starke fränkische Einwanderung in alle Theile des Reiches „vom Ebro bis zur Elbe und von der Nordsee bis zur Adria", sowie durch das bedeutende Domanialgut des Königs, der in seinem Besitze überall nach fränkischem Recht lebte und über das ganze Land fränkische Edele als Verwalter bestellte, ist schon gegen Ende des 10. Jahrhunderts das salfränkische Recht uniformirend überall durchgedrungen, so daß alle Stammesrechte der Salier, Ribuarier, Alamannen, Bayern, Burgunder und Gothen eine ununterscheidbare Gruppe bilden, und zwar, nach Ausweis des Cartularium Langobardicum, auch für das Privatrecht. „Das salische Recht ist bereits mit dem deutschen Recht Deutschlands und Frankreichs identisch." Ja, selbst das römische Recht, soweit es in den Provinzen der Germanenreiche (Südfrankreich und Süddeutschland) sich erhalten hatte, war dem Ansturme des deutsch-fränkischen Rechtes nicht gewachsen.

Es erging ihm, wie der Sprache in diesen Ländern, es mußte sich einer Umbildung unterwerfen zum romanischen Recht als einfachem Provinzialrecht, dem der Stempel des Eroberers aufgedrückt war.

Nur in Italien fand sich in dem langobardischen und dem römischen Rechte ein Damm für das Weiterdringen des Frankenrechtes. Karl der Große selbst ließ dem eroberten Langobardenreiche eine ganz gesonderte Existenz und die fränkischen Capitularien mußten hinter den eigens erlassenen Capitula Langobardica zurücktreten. Das Langobardenrecht war schon so entwickelt, daß es einen ebenbürtigen Gegner des fränkischen Rechts bildete. Aehnlich stand es bezüglich des römischen Rechts, dessen Herrlichkeit in Italien nie völlig erloschen war. Es hatte in sich und in dem Zusammenhange, welchen es durch gelehrte Ueberlieferung mit dem Rechte der klassischen römischen Jurisprudenz unterhielt, die Kraft, dem Ansturme zu widerstehen, um später in eigenem Siegeslauf das deutsch-fränkische Recht in Deutschland zu stürzen.

Wenn in dem Vorausgehenden von einer Nivellirung der Stammesrechte durch das fränkische Reichsrecht und von einer Uniformirung des Rechtes die Rede war, so ergibt die Darstellung aber doch wohl, daß es sich dabei nicht um eine Rechtseinheit handeln konnte, wie sie heute in der deutschen Reichsgesetzgebung erstrebt wird. Dazu fehlte es der Centralgewalt an den Mitteln der Gesetzgebung, wie der Executive. Allein dieser Umstand mindert die Bedeutung der Thatsache nicht, daß das ganze Gebiet, welches den größten Theil des heutigen Deutschland und Frankreich umfaßte, den für die damalige Zeit immerhin sehr bemerkenswerthen Anblick einer gewissen Rechtseinheit darbietet, ein Umstand, welcher im späteren Verlaufe der Rechtsgeschichte von Bedeutung werden sollte.

Diese im fränkischen Rechte gegebene Einheit verschwindet nicht so leicht, erhält sich vielmehr im ganzen Mittelalter und gibt dem Rechte Deutschlands das Gepräge. Die Grafschaften gehen allmälig in die Landeshoheit über, die Grafschaftsbeamten werden Beamten unter dieser und die Grundsätze der fränkischen Finanzverwaltung gehen auf das Reich über; fränkische Rechtsanschauung gibt dem Städtewesen, wie in den Städten dem Zunftwesen seinen Charakter, woher es kommt, daß trotz der politischen Trennung in dieser Beziehung Deutschland und Frankreich eine im Wesentlichen den

gleichen Weg gehende Entwickelung genommen haben. Das gilt für die Gerichtsverfassung und den Proceß, für das Lehnwesen, und selbst die privatrechtliche Entwickelung des Mittelalters steht unter dem Zeichen des fränkischen Rechts, wie sich aus der Geschichte einer Reihe von Rechtsinstituten ergibt. Die einzelnen Stammesrechte sind als solche verschwunden; das ganze mittelalterliche Deutschland bildet ein Rechtsgebiet und selbst „Frankreich und Deutschland sind im Mittelalter die großen Provinzen im Wesentlichen gleichen Rechtes". Die Rechte der früheren Gebiete der Stammesrechte sind nunmehr wie die Dialecte einer großen weitverzweigten Sprache. Diese Analogie läßt sich sogar noch weiter verfolgen: wie der Dialect verschieden ist selbst nach Städten und einfachen Gemeinden, so kannte das Mittelalter mit seiner weitgehenden Herrschaft der Gewohnheit Rechtsverschiedenheiten nach Gerichten, Städten und Gemeinden, wie auch nach der ständischen Gliederung (Landrecht, Stadtrecht, Dienstrecht u. s. w.). Wie leicht erklärlich, mußten sich diese Verschiedenheiten mit der Zeit außerordentlich vermehren, eine Entwickelung, welche jedoch sehr stark gehemmt wurde durch den Einfluß der Rechtsbücher, namentlich des Sachsenspiegels und des Schwabenspiegels. Dieselben waren zwar nur Privatarbeiten und entbehrten der gesetzlichen Autorität. Allein sie wurden der Rechtsprechung zu Grunde gelegt, wie auch weiteren Rechtsaufzeichnungen. Fragen wir aber, welches Stammesrecht diese Rechtsbücher enthalten, so dürfen wir nicht meinen, es sei in denselben das alte Stammesrecht aufgelebt. Sie enthalten nichts anderes, als das Recht, von dem in dem Vorstehenden die Rede war, welches einst von dem westfränkischen Stamme seinen Ausgang genommen hatte, welches Frankreich und Deutschland beherrschte. Daher vermag, wie Sohm bemerkt, der Sachsenspiegel in den Coutumes der Normandie oder in den Gewohnheitsrechten von Paris einen Commentar zu finden und umgekehrt, wie namentlich in neuester Zeit die Forschungen in der französischen Rechtsgeschichte evident ergeben haben. Es ist eine ähnliche Erscheinung, wie sie in den Wechselbeziehungen des Ritterthums und der Kunst der beiden Länder im Mittelalter sich zeigt: „es ist ein Recht gothischen Stils, welches Sachsenspiegel und Schwabenspiegel verzeichnen."

Deutschland jedoch sollte sein Recht nicht bewahren. In Frankreich hatte das einheimische Recht Schutz an dem Königthum, an

der von diesem erhaltenen Praxis und Rechtswissenschaft. In Deutschland fehlten diese Einflüsse, so daß die schon früher besprochenen Factoren zur Herbeiführung eines Zustandes von Zerfahrenheit zusammenwirkten. Die Folge war, daß das Vertrauen zu den deutschen Gerichten sank und man lieber nach fremdem Rechte entscheidende Richter vereinbarte und so aus dem Volke heraus die gelehrten Richter und mit ihnen das fremde Recht bevorzugte. So wurde die Reception des römischen Rechtes angebahnt.

Schon in der Karolingerzeit hatte das deutsch-fränkische Recht in Italien an dem römischen und dem langobardischen Recht einen unüberwindlichen Widerstand gefunden. Es sollte aber auch die Zeit kommen, wo es auf seinem eigenen heimathlichen Boden in Deutschland von dem römischen Rechte angegriffen und überwunden wurde. Allmälig in Verfall gerathen, feierte das römische Recht seine Wiedergeburt im 12. Jahrhundert durch die Bologneser Glossatorenschule. In dieser erhielt es eine Verarbeitung, welche es zu einer neuen Weltherrschaft führen sollte. Diese Umarbeitung geschah unter dem Einflusse des canonischen Rechtes, welches vor allem das Proceßrecht und das Strafrecht vollständig umwandelte. Diesen Einfluß, sowie die Arbeit der Commentatorenschule des 13. und 14. Jahrhunderts, welche die Aufnahme lombardischer Gewohnheiten in das römische Recht bewirkte, schuf den Usus modernus Pandectarum, welcher alsdann mit Hilfe des römischrechtlich gebildeten Juristenstandes und der populären juristischen Literatur in Deutschland zur Reception gelangte, während Frankreich diesen Einflüssen im Wesentlichen widerstand und sein fränkisches Recht bewahrte[1]).

Weder an dem Reichshofgericht, noch an der centralen Reichsgewalt hatte das deutsche Recht eine Stütze gefunden. Dagegen behielt es in den Städten namentlich länger festen Fuß, da hier zumeist eine Reformation von Recht und Gericht im Mittelalter stattgefunden hatte, welche das Stadtrecht widerstandsfähiger machte.

Diese Reception des römischen Rechtes in Deutschland brachte ein in seinen Hauptgrundzügen übereinstimmendes Recht, aber

1) Stintzing, Geschichte der populären Literatur des römisch-canonischen Rechts in Deutschland. Leipzig 1867.

durchaus auch wieder nicht das, was wir heute unter Rechtseinheit verstehen und in ihr erstreben. Das gemeine Recht hatte zunächst nur subsidiäre Geltung, indem der Richter nur dann nach demselben entscheiden sollte, wenn das Landesrecht keinen Anhaltspunkt darbot. Auch war das gemeine Recht selbst oft zweifelhaft und bestritten; oft war die Frage eine offene: Was gilt von dem seitherigen Rechte noch? was ist aufgehoben? Daher entsprachen die allmälig aufkommenden Landrechte und Reformationen einem Bedürfnisse. Sie enthalten nicht so sehr deutsches Recht, als vielmehr zumeist das fremde, in einer den Verhältnissen angepaßten Form, und vermitteln so eine Art Compromiß zwischen dem römischen und dem mittelalterlichen Recht. Sind sie zwar in Einzelheiten verschieden, so führen sie doch zu einer gewissen Einheit, weil sie mit Vorbedcht von Juristen ausgearbeitet sind und vielfach an dieselben Vorbilder sich anschließen. Eigenthümlich ist ihnen zumeist, daß sie bestimmen, die Lücken sollten aus dem römischen Recht ergänzt werden.

So schwankte der Rechtszustand in Deutschland, im Allgemeinen jedoch mit dem Resultate, daß der Einfluß des fremden Rechts ein steigender war. Da begann im 18. Jahrhundert die Zeit der Aufklärung. Das Naturrecht im Sinne dieser, welches ein neues Recht durch die Vernunft des Gesetzgebers schaffen und als ideales Recht durch Gesetz einführen wollte, übte an dem usus modernus Pandectarum scharfe Kritik und brachte die Reaction der Particularrechte gegen das gemeine Recht hervor. Friedrich II. von Preußen befahl vor allem „ein deutsches allgemeines Landrecht, welches sich bloß auf die Vernunft und Landesverfassungen gründet, zu verfertigen". So in einer Verordnung von 1746. Im Jahre 1780 wurde die Idee von neuem aufgegriffen. „Es sollten die Provinzial- und statutarischen Rechte der verschiedenen Provinzen gesammelt und statt des recipirten römischen Rechtes ein allgemeines subsidiarisches Gesetzbuch für die gesammten königlichen Staaten angefertigt werden, welche in dem Gesetzbuche das corpus juris civilis Romani, gereinigt von Widersprüchen und von allen Bestimmungen, welche sich auf die römische Verfassung bezogen, und ergänzt durch alle Vorschriften, welche unsere bürgerlichen Verhältnisse und der Standpunkt unserer Cultur nothwendig machten, in einer systematischen Ordnung und in deutscher Sprache erhalten

sollten"[1]). So entstand das „Allgemeine Landrecht für die königlich preußischen Staaten", publicirt durch Patent vom 5. Februar 1794, welches zwar zunächst als subsidiäres Recht gedacht war, so daß die Particular- und Provinzialrechte Bestand behalten, ja sogar neu ausgearbeitet werden sollten. Allmälig jedoch verdrängte das allgemein preußische Recht immer mehr die localen und provinziellen Besonderheiten und wurde in allen wichtigen Materien zu dem principalen Rechte. Auch Oesterreich codificirte sein Recht. Die darauf abzielenden Arbeiten begannen schon unter Maria Theresia (1753), vollendet war das Gesetzbuch aber erst im Jahre 1810; es wurde 1811 publicirt, und zwar nicht nur mit subsidiärem Charakter, sondern, unter Aufhebung aller particularen Rechte, als absolut gemeines Recht innerhalb des Kaiserstaates.

Die zwei bedeutendsten Bestandtheile des alten Reiches waren somit aus dem Herrschaftsgebiete des gemeinen Rechtes herausgetreten und damit mußte das subsidiär geltende gemeine römische Recht immer mehr an Bedeutung verlieren. Dieses Resultat entspricht der bewußten Tendenz der particularen Codificationen: das gemeine Recht für ganz Deutschland hat aufgehört und das Reich selbst war im Stadium seiner Auflösung angelangt, ja bei Publication der letztgenannten Codification schon völlig zerstört.

Mit der Aufzählung der drei soeben angedeuteten Rechtsgruppen des gemeinen, des preußischen und des österreichischen Rechtes ist jedoch das im 19. Jahrhundert in Deutschland geltende Recht nicht erschöpft: wir haben noch eine vierte Gruppe, die des französischen Rechtes, welches in den durch den Frieden von Luneville 1797 Frankreich einverleibten deutschen Landestheilen eingeführt wurde. Es ist deßwegen an dieser Stelle auch der Entwickelung des französischen Rechtes kurz zu gedenken[2]). Frankreich besaß nie ein allgemeines Gesetzbuch für alle Theile des Reiches; erst die Revolution führte zu einem solchen. Wie schon im Verlaufe dieser Abhandlung hervorgehoben wurde, hatte sich im Süden von Frank-

1) Vierhaus, Die Entstehungsgeschichte des Entwurfes eines bürgerlichen Gesetzbuches. Berlin 1888. S. 3 ff.

2) Vgl. Zachariä v. Lingenthal, Handbuch des französischen Civilrechtes. Bd. I. § 7 ff.; Bauerband, Institutionen des französischen Civilrechtes. Bonn 1873. S. 1 ff.

reich das römische Recht erhalten, war aber in vielen Beziehungen modificirt worden (Pays du droit écrit). In den übrigen Provinzen (Pays du droit coutumier) galt deren altes Gewohnheitsrecht germanisch-fränkischen Ursprunges, welches sich, wenn auch unter Bewahrung seines Grundcharakters, doch in der verschiedenartigsten Weise entwickelt hatte, so daß man sechzig General- und ungefähr dreihundert Local-Coutumes unterschied. Daneben galten die königlichen Verordnungen (les ordonnances du roi), welche einzelne Materien des Localrechtes für ganz Frankreich einheitlich ordneten. Alle Versuche jedoch, welche gemacht wurden, um diese Mannigfaltigkeit wegzuschaffen und gegenüber der durch die vielfachen Controversen schwankenden Rechtspflege ein einheitliches Gesetzbuch zu Stande zu bringen, waren erfolglos geblieben. Auch das römische Recht hatte sich nicht, wie in Deutschland, zur Bedeutung eines gemeinen Rechtes durchgearbeitet, fand vielmehr, als es im 16. und 17. Jahrhundert seinen Eroberungszug von Italien aus antrat, in Frankreich nur doctrinäre Verarbeitung, so daß es als raison écrite allerdings nicht einflußlos blieb. Es wurde, wie ein französischer Schriftsteller sich ausdrückt, recipirt »imperio rationis et non ratione imperii«. So hatte denn das in viele Coutumes zersplitterte französische Recht seinen historischen Zusammenhang mit dem Mittelalter und damit seinen ursprünglich fränkisch-germanischen Charakter besser bewahrt, als irgend ein Bestandtheil des deutschen Reichsrechtes. Zugleich hatten die Vorarbeiten zu den Codificationsversuchen in Frankreich zu einer Literatur sowohl über das positive Recht, wie über die Philosophie des Rechtes und über die Wissenschaft der Gesetzgebung geführt, welche die später kommende Codification sehr erleichterte und in ihrem theils guten, theils verderblichen Einfluß in den französischen Gesetzbüchern der Revolutionsperiode unverkennbar hervortritt.

Die Codification wurde zu einer unabweisbaren Nothwendigkeit, als die Revolution mit der gesammten Staatsordnung auch „das künstlich schwebende Gebäude des französischen Civilrechtes" zerstört hatte. Die Revolutionsideen von der Einheit des Staates, Trennung von Staat und Kirche, Rechtsgleichheit, Aufhebung aller mittelalterlichen Standesrechte, der Lehnsverfassung u. s. w., welche auch schon in einer Reihe von das bisherige Civilrecht umstoßenden Gesetzen, das Ehe-, Eltern-, Erb- und Eigenthumsrecht betreffend,

einen legislativen Ausdruck erhalten hatten, mußten, da mit dem Einreißen auf dem Gebiete des Civilrechtes nicht gedient ist, auch ihre positive Gestaltungskraft erweisen. »Il sera fait un Code de lois civiles, communes à tout le royaume,« sagt daher die Constitution von 1791. Im Jahre 1793 legte Cambacérès einen zumeist von ihm selbst ausgearbeiteten Entwurf vor, der aber vor dem Nationalconvent keine Gnade fand; „man vermißte in ihm neue Ideen, große und nützliche Grundsätze, so wie sie sich für das wiedergeborene Frankreich schickten". Man roch in dem Entwurfe noch zu sehr das Civilrecht der Vorzeit und setzte daher eine Commission von Philosophen nieder, welche das große Werk nach ganz neuen Ideen ausführen sollte. Alle Versuche verunglückten, bis Napoleon erster Consul wurde. Er kündigte sofort das baldige Erscheinen eines allgemeinen Civilgesetzbuches an. Nach verschiedenen Zwischenfällen wurde endlich im Jahre XII der Republik (1804) der Code civil des Français als Ganzes vollendet, 1807 nochmals, aber unwesentlich abgeändert und als Code Napoléon publicirt. Er erhielt Gesetzeskraft in allen mit Frankreich nach und nach vereinigten Ländern; so auch in den deutschen Gebieten, welche dieses Schicksal traf. In Baden wurde er in deutscher Uebersetzung mit einigen Abänderungen 1810 eingeführt. „Auch andere deutsche Regierungen, z. B. die des Großherzogthums Darmstadt, hatten den Plan, den Code Napoléon einzuführen," man erblickte, wie Zachariä sich ausdrückt, in demselben „das Mittel, eine sehr vielen deutschen Männern theure Idee — die Einheit des Civilrechtes in den deutschen Staaten — zu verwirklichen, als die Schlacht bei Leipzig der Herrschaft des C. N. fast in allen deutschen Ländern diesseits des Rheines ein Ende machte. Nur in den im Jahre 1814 und 1815 an Deutschland wieder abgetretenen deutschen Ländern jenseits des Rheines und im Großherzogthum Baden ist er noch in Kraft." Das gilt noch bis auf den heutigen Tag, wenn auch die Reichs- und Landesgesetzgebung manche Bresche in das Gesetzbuch gelegt hat. Mag man mit Recht und mit Unrecht vieles an demselben getadelt haben, man muß allgemein das Urtheil Zachariä's anerkennen: „Es erregt billig Verwunderung und Bewunderung, daß man ein Werk, das, wie der C. N., bei manchen Mängeln im Einzelnen, dennoch im Ganzen so trefflich ist, in so kurzer Zeit zu Stande bringen

konnte[1]);" und das weitere Urtheil desselben Juristen: „Kein Unbefangener wird dem C. N. den Ruhm bestreiten, daß er im Ganzen ein Muster der Fassung (der Redaction) eines Gesetzbuches sei, daß er die Scheidelinie zwischen einem Gesetzbuche und zwischen einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Civilrechtes (oder einem Rechtsbuche) streng beobachtet habe." Zachariä betont aber mit Recht, es sei billig, das Werk nach den Grundsätzen zu beurtheilen, zu welchen es sich bekennt. Unter dieser Voraussetzung aber könne man den Männern, welche an dem Werke gearbeitet haben, das Zeugniß wohl nicht versagen, daß sie den Grundsätzen, von welchen sie ausgingen, in der Ausführung folgerichtig treu geblieben sind. „Die Frage ist nur die, ob der C. N. jene Grundsätze zuweilen nicht zu weit erstreckt habe? Ferner, ob es ihm in allen Lehren gelungen sei, den richtigsten Weg zu dem Ziele zu finden, das er sich gesteckt habe?" Zachariä deutet die Antwort an, wenn er sagt, in zwei Hauptlehren scheine der C. N. „nicht die seinen eigenen Grundsätzen am besten entsprechende Auflösung gefunden zu haben"; er meint das Erbrecht und das Hypothekenrecht, zu dem noch das Vormundschaftsrecht hinzugefügt werden kann. In zwei anderen aber — und darin liegt ein Hauptvorwurf — scheine er „seine eigenen Grundsätze zu weit verfolgt, d. h. sie nicht genugsam durch andere, nicht weniger wesentliche Grundsätze beschränkt zu haben. Diese Lehren sind die von der Ehescheidung und von der elterlichen Gewalt." Was die erstere betrifft, so sei dieselbe in einem Umfange gestattet, in welchem sie selbst von denen, welche das bürgerliche Eherecht von dem kirchlichen unabhängig erhalten wollen, nicht zu billigen sein möchte. Die elterliche Gewalt aber habe der C. N. in dem Grade entkräftet, daß sie den heiligsten Interessen des Menschen auf keine Weise entspreche. „Der C. N. unterlag hier," so schließt Zachariä, „den zur Zeit seiner Abfassung noch herrschenden Ideen einer vielfach bewegten Zeit."

Dieses Urtheil eines der besten Kenner des Rechtes des Code Napoléon dürfte zugleich den Weg weisen, wie die Ansicht jener zu beurtheilen ist, welche — man vergleiche das oben Angedeutete — meinen, man solle zur Herstellung einer Rechtseinheit in Deutsch-

---

1) Eine Erklärung dieser Thatsache muß zum Theil in den oben erwähnten wissenschaftlichen Vorarbeiten in Frankreich gesucht werden.

land einfach den C. N. mit den nothwendigen zeitgemäßen Aenderungen annehmen, indem sie betonen, er enthalte ja wesentlich das Recht, welches einstens vom fränkischen Reiche ausging und lange auch in Deutschland die Oberhand inne hatte. Seine Reception sei eine Rückkehr zum deutschen Recht. Das sei um so mehr angebracht, als wir ja, was die Staatsverfassung, Gerichtsverfassung, das Strafrecht und den Proceß betrifft, dem französischen Recht in den letzten Jahrzehnten den Tribut der Huldigung dargebracht hätten[1]). Gewiß liegt einem solchen Vorschlage etwas durchaus Richtiges und Anziehendes zu Grunde, besonders wenn man dazu noch erwägt, daß für den Code civil eine eingehende, formell wie materiell sehr anerkennenswerthe Judicatur und Wissenschaft vorliegt. Allein es darf doch nicht vergessen werden, daß nahezu ein Jahrhundert seit der Abfassung des französischen Gesetzbuches verflossen ist, und gerade ein Jahrhundert, dessen Entwickelung intensiver und einschneidender ist, als die vieler aus alter Zeit insgesammt. Dazu kommt, daß das Recht des Code civil in der That in vielen Theilen die Spuren der Zeit an sich trägt, die es in diese gesetzliche Form gebracht hat, und daß es nicht gebilligt werden kann, wenn die in ihm verkörperten Ideen der französischen Revolution in dem Felsengebilde eines bürgerlichen Gesetzbuches, wie die Rücksicht auf das Wohl des deutschen es verlangt, verewigt werden sollten. Diesen Punkt zu besprechen, wird sich im Verlaufe dieser Erwägungen an anderer Stelle Gelegenheit bieten.

Fassen wir das Resultat der vorstehenden Ausführungen kurz zusammen, so müssen wir sagen: Deutschland ist in das 19. Jahrhundert eingetreten, ohne mehr ein gemeines, in ganz Deutschland giltiges Recht zu besitzen. Es zerfällt vielmehr in vier Rechtsgebiete:

1) Die übrigen Bestandtheile der französischen Codification: der Code de procédure civile, der Code de commerce, der Code d'instruction criminelle und der Code pénal, galten ebenfalls weiter in den wieder deutsch gewordenen Gebieten und haben, wenn sie auch sämmtlich schon vor längerer oder kürzerer Zeit durch Landesrecht und zuletzt durch die Reichsgesetzgebung abgeschafft wurden, auf die deutsche Gesetzgebung sehr wesentlich influirt. Man denke nur an die Geschworenengerichte, das Strafrecht mit seiner dem französischen Rechte nachgebildeten Eintheilung der Delicte, die Mündlichkeit des Gerichtsverfahrens u. s. w.

das des preußischen, des österreichischen, des französischen und des gemeinen Rechtes. Durch die im Jahre 1806 erfolgte Auflösung des Reiches haben auch die Reichsgesetze ihren gemeinrechtlichen Charakter verloren. Durch den Wegfall der Standesrechte ist eine weitere Vereinfachung eingetreten. Dieser Zustand führte ganz spontan, schon während der Freiheitskriege, wie zur Forderung einer einheitlichen politischen Verfassung, so auch zu dem Verlangen nach einem einheitlichen Gesetzbuche für ganz Deutschland. Damit ist für die folgende Darstellung das Programm gegeben.

(Fortsetzung folgt.)

XIV.

Lorch und Passau.

(Von Dr. G. Ratzinger.)

Die Leser des ‚Katholik' muß ich bitten, nahezu ein Vierteljahrhundert in den Jahrgängen zurückzublättern. Im Jahre 1872 (I. S. 570) finden dieselben einen Aufsatz unter obigem Titel mit der Bemerkung: „Schluß folgt." Es sind jetzt 23 Jahre verflossen; es ist hohe Zeit, das damals gegebene Wort einzulösen. Die Erklärung dafür, warum dieser Schluß so spät folgt, würde die meisten Leser nicht interessiren. Ich bemerke nur kurz, daß ich im Jahre 1872 vom Typhus ergriffen wurde, welcher auf lange Zeit hinaus mir jede geistige Arbeit unmöglich machte. Als ich mich erholt hatte, wandte ich meine geschichtlichen Studien den volkswirthschaftlichen Erscheinungen zu. Außerdem brachte ich später in Erfahrung, daß Professor Sickel und seine Schüler in Wien damit beschäftigt seien, die einschlägigen Kaiserurkunden neu zu untersuchen und das Resultat zu veröffentlichen. Dies geschah auch unterdessen. Die Diplome des Kaisers Otto II. sind in der Sammlung der Monumenta Germaniae[1]) erschienen. Sickel's Schüler, Dr. Karl Uhlirz, veröffentlichte in den „Mittheilungen des

1) Diplom. regum et imperatorum Germaniae. Ottonis II. tom. II.

Instituts für österreichische Geschichtsforschung"[1]) im Jahre 1882 unter dem Titel: „Die Urkundenfälschung zu Passau im 10. Jahrhundert," die Resultate seiner genauen Untersuchungen der Urkunden. Bei der unbestrittenen Meisterschaft der Sickel'schen Schule auf dem Gebiete der Urkundenforschung und Diplomatik mußte dieses Resultat die Grundlage für alle weiteren Forschungen bilden.

Indem ich aber die Forschungsergebnisse von Dr. Uhlirz bezüglich der gefälschten Urkunden vollkommen acceptire, kann ich doch vielen seiner Schlußfolgerungen nicht beistimmen. Ich werde meine abweichenden Ansichten kurz begründen.

Professor Ernst Dümmler hatte in seiner Schrift: „Bischof Piligrim und das Erzbisthum Lorch"[2]) den Passauer Bischof Piligrim nicht bloß als Urheber der gefälschten päpstlichen Bullen an angebliche Erzbischöfe von Lorch, sondern auch als Fälscher von Kaiserurkunden erklärt, welche dem Kaiser Otto II. vorgelegt worden seien, um eine Bestätigung des Lorcher Erzbisthums zu erlangen. Dr. Uhlirz kommt zu einem ähnlichen Resultate, indem er seine Ergebnisse in folgende Sätze zusammenfaßt: „Bischof Piligrim hat wirklich zu dem Mittel der Urkundenfälschung gegriffen, wobei er sich als geeigneten Werkzeuges eines untergeordneten Kanzleibeamten bediente. Jedenfalls gehörte zu den Zielen seiner Thätigkeit auch die Verbreitung der Erzählung von dem ehemaligen Bestehen eines Erzbisthums zu Lorch und die Uebertragung desselben nach Passau. Soweit uns die Diplome Otto II. über den Erfolg dieser Bestrebungen Aufschluß gewähren, können wir sagen, daß der Kaiser allerdings jene Uebertragung officiell anerkannt, nicht aber die Erhebung Passau's zum Erzbisthume ausgesprochen habe. Das lag ja auch außerhalb des Kreises seiner Machtbefugniß, und nach dieser Richtung mußte Piligrim sich an den Papst wenden."

Daran reiht Dr. Uhlirz folgenden Schlußsatz: „Ich will es nicht verhehlen, daß es mir jederzeit als lebhafter Ansporn bei meiner Arbeit gedient hat, daß durch dieselbe eine neue Stütze für

---

1) III, 117 ff. Dr. Uhlirz kam im Jahrgange 1888 nochmals auf die Passauer Fälschungen unter Bischof Piligrim zurück (ibid. Ergänzungsband 1888, S. 548), nachdem in demselben Bande (S. 135 ff.) Professor Sickel einige abweichende Ansichten begründet hatte.

2) Leipzig 1854.

die Ergebnisse Dümmler's gewonnen wurde und daß es mir vergönnt war, so einen Theil jener Dankesschuld abzutragen, zu welcher wir dem um österreichische Geschichte hochverdienten Manne jederzeit verpflichtet sind."

Diese Verneigung des Herrn Dr. Uhlirz stimmt wenig zu der exacten Forschung, welche die Sickel'sche Schule auszeichnet. Nicht bloß **sine ira**, auch **sine studio** ist sonst Devise der Geschichtsforschung. Sich anspornen zu lassen, um eine Stütze für Hypothesen verehrter Berufsgenossen zu finden, ist kein Kennzeichen der Objectivität. In der That bilden die Resultate des Hrn. Dr. Uhlirz keine Stütze für die Annahmen Dümmler's, sondern berauben sie des Fundamentes, auf welchem die Hypothesen der Schrift „Bischof Piligrim und das Lorcher Erzbisthum" beruhten. Ich will dies sofort an zwei Beispielen zeigen.

Dümmler's Beweisführung gegen Piligrim gipfelt darin, daß dieser Bischof Urkunden der Karolinger fälschte und diese Fälschungen dem Kaiser Otto II. gegenüber als ächt auszunützen verstand.

Nun erbringt aber Uhlirz den Beweis, daß die fraglichen falschen Karolinger Urkunden durch einen Beamten der Kanzlei des Kaisers Otto II. geschrieben wurden. Auf Grund dieser Thatsache ist Uhlirz gezwungen, zu leugnen, daß die betreffenden Urkunden angefertigt wurden, um der Kanzlei des Kaisers Otto II. vorgelegt zu werden[1]). Damit ist die gesammte Beweisführung Dümmler's über den Haufen geworfen. Bischof Piligrim konnte unmöglich die Absicht haben, durch einen Kanzleibeamten Otto's II. falsche Urkunden, aus verflossenen Jahrhunderten datirt, schreiben zu lassen. In der Kanzlei mußte man die Schrift kennen, der Betrug wäre sofort entlarvt worden. Wenn aber Zweck und Absicht wegfallen, wenn kein Vortheil bei Kaiser Otto II. durch die Fälschungen erreicht werden sollte, wie Dümmler irrig annahm, dann muß eine andere Erklärung gesucht werden. Dr. Uhlirz constatirt die Anfertigung der falschen Karolinger Urkunden durch einen Kanzleibeamten Otto's II., behauptet mit Bestimmtheit, daß dies im Auftrage Piligrim's geschehen sei, weiß aber keine Aufklärung zu geben, welchem Zwecke die Urkunden dienen sollten, wenn sie nicht dem Kaiser gegenüber benutzt werden konnten.

---

1) L. c. III, 227.

Dümmler und Uhlirz stimmen also nur in dem Punkte überein, daß die einschlägigen Karolinger Urkunden nicht ächt sind. Aber sie widersprechen sich direct bezüglich des Zweckes der Fälschung. Dümmler behauptet, Piligrim wollte den Kaiser Otto II. täuschen, um sich Vortheile zu verschaffen. Uhlirz leugnet dies und erklärt es für unmöglich, da ja der Schreiber der Fälschungen in der Kanzlei des Kaisers selbst saß. Weitere Erklärung weiß Uhlirz nicht zu geben.

Meines Erachtens ist diese Erklärung sehr naheliegend und einfach. Zwischen den unächten Karolinger Urkunden und der Regierungszeit des Bischofs Piligrim liegt das verhängnißvolle Jahr 907, in welchem der bayerische Stamm nahezu aufgerieben wurde, wie ein gleichzeitiger Chronist bemerkt. Die Schlacht vom 5. Juli 907 war für ganz Bayern, besonders aber für den Umfang der Diöcese Passau verhängnißvoll geworden. Mit Recht schreibt der Historiograph Bayerns Riezler[1]): „Diese Katastrophe, ein Unglück, wie es sich im ganzen Verlaufe der bayerischen Geschichte nicht wiederholt, gab mit einem Schlage die Errungenschaften vieler Menschenalter der Vernichtung preis, entschied über den Verlust zweier herrlicher Marken, hemmte für lange Zeit die Entwickelung der Hauptlande und drängte Bayern für immer aus der bevorzugten Stellung, welche es zuletzt unter den deutschen Stämmen eingenommen hatte."

Die Kirchen, Klöster und Stifte der Passauer fielen nahezu ausnahmslos der Vernichtung und Zerstörung durch die Ungarn anheim. In Passau selbst ging fast das gesammte Urkundenbelegmaterial über Stiftung, Besitzstand und Rechte des Bisthums und der Bischofskirche verloren. Wie Dümmler selbst bemerkt[2]), besitzen wir aus dem Zeitraume von 898 bis 973 keine einzige Kaiserurkunde im Original und von 903 bis 973 nicht einmal eine abschriftliche. Ebenso hat sich aus diesem ganzen Abschnitte nur ein einziger Tauschvertrag im Passauer Traditionscodex erhalten. Dümmler erklärt diesen Umstand durch die Zerstörung Passau's im Jahre 977. Meines Erachtens ist das Unglück von 907 noch weit mehr daran schuld, daß nicht bloß das Urkundenmaterial verloren ging, sondern daß auch lange Zeit keine Anstrengungen

1) Geschichte Bayerns I, 225. — 2) S. 63.

gemacht wurden, um die rechtliche Unterlage für den ehemaligen Besitzstand wieder zu beschaffen, da gar vieles dauernd verloren schien, namentlich an der östlichen Grenze des Bisthums. Anders wurden die Verhältnisse erst, als unter den Ottonen die Macht der Ungarn gebrochen und die Ostmark neu begründet wurde. Da war es Aufgabe der Vertreter des Bisthums Passau, den ehemaligen Besitz wieder zu gewinnen und auf neuer Rechtsgrundlage zu befestigen. Und welches war das Mittel dazu? Darauf gibt Dümmler selbst wieder die Antwort, indem er constatirt, daß die Vernichtung der Urkunden durch Elementarereignisse Veranlassung wurde, Urkunden zu fälschen, „indem man entweder nach den Copialbüchern die verlorenen wiederherzustellen suchte oder die wichtigsten Besitzungen in einem Diplome zusammenfaßte und dieses dann bestätigen ließ" (S. 64).

Die Anfertigung unächter Diplomate diente nicht dem unrechtmäßigen Erwerbe, sondern der Festhaltung des thatsächlichen Besitzes oder der Wiedergewinnung verliehener Rechte. So war es auch in Passau. Uhlirz[1]) bezeichnet als Tendenz der unächten Karolinger Urkunden Piligrim's folgende drei Hauptpunkte: Sicherung des Besitzstandes von Kremsmünster, sowie der im östlichen Theile der Ostmark gelegenen Güter und der Lorchfrage.

Auf die ersten beiden Punkte gehe ich nicht näher ein. Ich bemerke nur, daß niemand heute mit Bestimmtheit sagen kann, daß eine Verleihung Kremsmünsters an Passau **nicht** schon vor Piligrim erfolgt sei[2]), etwa aus Anlaß der Verwüstungen im Jahre 907. Beanstandet wird nur mit Recht die Zurückdatirung dieser Verleihung in die Zeit des Kaisers Ludwig. Allein hierfür maßgebend wird wohl nach der erwähnten Erklärung Dümmler's das Bestreben gewesen sein, den Besitzstand im Osten überhaupt zugleich mit dem Kremsmünsterbesitze in **einer** Urkunde zusammenzufassen. Aehnlich ist es bei Oetting. Mag auch von Uhlirz die Beweisführung Braunmüller's[3]), daß Oetting bereits zur Zeit Lud-

1) III, 227.

2) Unter Kaiser Arnulf, welcher nach Angabe eines Passauer Chartulars die Vergebung an Passau vollzogen haben soll, erscheint der letzte Abt Snelpero, dann erst wieder um 1040 ein Gerhardus in den Katalogen. **Uhlirz**, III, 197.

3) In **Hüffer's** Historischem Jahrbuch I, 289.

wigs des Kindes Passauer Besitz war, beanstandet werden, so ist es doch andererseits Uhlirz nicht gelungen, irgendwie zu erhärten, daß erst unter Piligrim Oetting an Passau gelangte. Die Sachlage ist ganz ähnlich, wie bei Kremsmünster. Es ist zu viel Material verloren gegangen, um mit Bestimmtheit Behauptungen aufstellen zu können auf Grund des so mangelhaft erhaltenen Urkundenbesitzes.

Ich gehe zur Lorcherfrage über, da hier noch am meisten Unklarheit herrscht und da gerade in diesem Punkte Uhlirz sich allzusehr von Dümmler in's Schlepptau nehmen ließ ohne weitere Prüfung. Uhlirz (S. 227) bemerkt: „Für die Lorcher Frage genügt es ein für alle Mal, auf Dümmler's Auseinandersetzungen zu verweisen." So einfach und klar liegt aber die Beweisführung Dümmler's nicht.

Ich will die Streitpunkte kurz zusammenstellen, wobei ich diejenigen Leser, welche genauere Information suchen, auf den ersten Theil meiner Abhandlung: „Lorch und Passau" im Maihefte 1872 des ‚Katholik' verweise.

Es liegen sechs falsche päpstliche Bullen vor, von denen die erste die Verleihung des Palliums an einen Lorcher Bischof Theodor meldet. Die weiteren Bullen verkünden das Zugeständniß der Metropolitenwürde und des Palliums an die Passauer Bischöfe Urolf, Gerhard und Piligrim. In Verbindung damit steht ein Schreiben Piligrim's an Papst Benedict mit der Bitte, ihm, wie seinen Vorgängern auf dem Passauer Stuhle das Pallium zu verleihen und die Metropolitenwürde für Mähren und Ungarn zu gewähren.

Dümmler hält alle päpstlichen Bullen für gefälscht, nur die letzte und Piligrim's Schreiben erklärt er für „sicherlich ächt" (S. 42).

Im Zusammenhange mit den Passauer falschen Bullen steht ein entgegengesetztes päpstliches Schreiben an den Erzbischof Friedrich von Salzburg, welches die Metropolitanwürde Salzburgs für Norikum und Pannonien (Ungarn) bekräftigt und gegen alle Angriffe schützt. Auch dieses päpstliche Schreiben erklärt Dümmler als ächt und gegen Piligrim gerichtet. Letzterer ist damit als Fälscher und Betrüger entlarvt.

Nun weiß die Geschichte keine Silbe von einem Gegensatze

oder einer Feindseligkeit zwischen Erzbischof Friedrich und Bischof Piligrim von Passau. Im Gegentheil zeichnen sie die Quellen aus der damaligen Zeit als persönliche Freunde, und Dümmler selbst glaubt den Beweis erbringen zu können, daß sie aus einer und derselben Familie stammten und nahe verwandt waren. Er hält Piligrim für einen Neffen, Bruderssohn des Erzbischofs Friedrich (S. 31).

Auf die Thatsache, daß die Geschichte die beiden Kirchenfürsten nur als Freunde kennt, stützte P. Rupert Mittermüller[1]) seinen Widerspruch gegen Dümmler. Außerdem glaubte er begründen zu können, daß die Lorcher Fälschungen schon früher nachweisbar seien, und verwies auf die Urkunde des Kaisers Arnulf vom 9. September 898, welche er für ächt hielt, während Uhlirz constatirte, daß diese Urkunde in ihrer jetzigen Gestalt in der Kanzlei des Kaisers Otto II. zu Gunsten Piligrim's von einem untergeordneten Kanzleibeamten geschrieben worden ist.

Bezüglich meiner Auffassung bemerke ich, daß ich in den Lorcher Fälschungen drei Stadien unterscheide. Die erste Phase knüpft sich an den Namen des Bischofs Wiching von Passau (899), den bekannten Günstling und Kanzler des Kaisers Arnulf. Seinen Namen trägt die Urkunde vom 8. September 898. In diese Zeit fällt die Fälschung der ersten Bulle des Papstes Symmachus an einen Erzbischof Theodor von Lorch. Die weiteren Papstbullen sind ein Product des 12. Jahrhunderts. Die schließliche Ausgestaltung der Lorch-Passauer Fabeleien ist in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts erfolgt aus Anlaß der Abfassung einer **Vita S. Maximiliani**. Bezüglich der näheren Begründung verweise ich abermals auf meine Ausführungen im ‚Katholik' 1872.

Ich wende mich zuerst zu den Papstbullen. Sämmtliche Bullen sind erhalten in einer Abschrift des 12. Jahrhunderts. Mit Ausnahme der ersten Bulle (des Papstes Symmachus an Erzbischof Theodor) ist eine Kenntniß dieser Bullen vor dem 12. Jahrhundert in keiner Weise nachweisbar, so daß die Abfassung nicht höher hinaufgesetzt werden kann, als die Handschrift. Der ersten Kenntniß dieser Bullen begegnet man außerhalb Passau's, in der Chronik von Magnus in Reichersberg zu Ende des 12. Jahrhunderts. In

---

1) Katholik 1867. I, 337 ff.

Passau wurden sie selbst in der Sammlung des Bischofs Otto von Lonstorf um das Jahr 1260 nicht aufgenommen, ein Beweis, daß sie nicht officiellen Ursprunges waren. Hätten sie einen Bischof zum Urheber gehabt, so wären sie im Archive vorhanden gewesen und wären in der Urkundensammlung benützt worden.

Dümmler macht es sich mit den Papstbullen sehr bequem. Denselben ist nämlich ein Schreiben Piligrim's beigegeben an Papst Benedict. Die päpstlichen Bullen, mit Ausnahme derjenigen Benedicts, worüber er sich zweifelhaft äußert, erklärt er für gefälscht, den Brief Piligrim's aber für ächt. Und damit ist dann selbstverständlich Bischof Piligrim der Fälscher. Dümmler schreibt (S. 42): „Ein Zweifel, ob Piligrim wirklich der Vater und Schöpfer des Erzbischofs Lorch sei, kann nicht bestehen, denn alle früheren Belege für die Existenz desselben haben sich als unächt erwiesen, jenes Schreiben an den Papst Benedict aber ist sicherlich ächt."

Dieses apodictische Urtheil ist eine bloße Behauptung, für welche Dümmler auch nicht einen Schatten von Beweis beibringen kann. Das Schreiben Piligrim's ist so sicher eine Fälschung des 12. Jahrhunderts, wie die päpstlichen Bullen auch, denn Piligrim's Brief trägt die Spur der Unächtheit ganz offen an der Stirne. Uhlirz geht bei der Zustimmung zu Dümmler's Anschauung von der Meinung aus, Bischof Piligrim habe dem Papste die Bitte um erstmalige Errichtung eines Erzbisthums Lorch-Passau unterbreitet und habe um erstmalige Ertheilung des Palliums gebeten. Läge die Sache so, dann würde gegen die Meinung Dümmler's schwer anzukämpfen sein. Allein in dem Schreiben, welches den Namen Piligrim's trägt, wird der Papst ersucht, dem Bischofe Piligrim das Pallium zu ertheilen, wie es seinen Vorfahren auf dem Passauer Bischofsstuhle von den Vorgängern Benedicts ertheilt worden ist. Die entsprechende Stelle lautet wörtlich in deutscher Uebersetzung: „Ihr wollet mir also in Gnaden das Pallium und die priesterliche Inful schicken, welches besondere Ehrengeschenk von diesem Sitze den Metropoliten ertheilt wird, wie es auch meine Vorgänger von den Vorstehern dieser ersten aller Kirchen zu empfangen pflegten."

Piligrim bittet also nicht für sich, auf Grund der Lorcher Fälschungen, um das Pallium, sondern er will nur die Erneuerung

der Uebung seiner Vorgänger. Konnte Piligrim angesichts der Thatsache, daß seine unmittelbaren Vorgänger Suffraganbischöfe von Salzburg waren, eine derartige Bitte stellen? Eine solche Verwegenheit ist einfach unmöglich. So sieht es auch Uhlirz an, indem er (S. 217) schreibt: „So viel Kenntniß der Dinge besaß man um 976 doch, daß man wußte, Passau sei zu Ende des 9. Jahrhunderts kein Erzbisthum gewesen." Mit dieser Bemerkung ist die Aechtheit des den Namen Piligrim tragenden Briefes abgethan, denn noch besser als das 9. Jahrhundert mußte man doch im 10. Jahrhundert die Jahre unmittelbar vor Piligrim kennen und wissen, daß seine Vorgänger nicht Erzbischöfe waren und nicht das Pallium besaßen, um dessen Erneuerung, wie für Piligrim's Vorgänger, das Schreiben an Papst Benedict gebeten hat.

Hätte Dümmler die Tragweite dieser Stelle des Briefes erwogen, so hätte er wohl niemals apodictisch behaupten können, dieses Schreiben sei zweifellos ächt. Es ist so entschieden unächt, daß es gar keiner weiteren Erörterung bedarf, als auf die Unmöglichkeit hinzuweisen, ein Mann von Verstand und Würde könne sich so weit wegwerfen, durch offenkundige Unwahrheiten den Papst zu beleidigen. In Rom mußte man so genau wie in Passau wissen, daß Piligrim's Vorgänger weder das Pallium erhalten haben, noch Metropoliten waren. Nur die Dreistigkeit eines Unvernünftigen hätte ein Schreiben nach Rom senden können, wie Dümmler es Piligrim zumuthet.

Macht der Inhalt des Briefes es unmöglich, das Schreiben dem Bischofe Piligrim zuzuschreiben, so spricht gegen die Autorschaft Piligrim's auch die bereits erwähnte Thatsache, daß noch um die Mitte des 13. Jahrhunderts diese Bullen in die Urkundensammlung des Bischofs Otto keine Aufnahme fanden. Die einzige Ausnahme der Bulle des Symmachus wird weiter unten ihre Erklärung finden.

Als Bestätigung der Autorschaft Piligrim's führt Dümmler (S. 50) ein päpstliches Schreiben an den Erzbischof Friedrich von Salzburg an, in welchem diesem allein und ausschließlich die Metropolitenwürde in Norikum und den beiden Pannonien bestätigt wird. Es existirt kein Original, sondern nur eine Abschrift, und zwar ist diese Abschrift erhalten in einer Sammlung von Urkunden des Erzbisthums Salzburg, welche unter dem Namen „Salzburger

Kammerbücher" bekannt ist[1]). Diese Sammlung entstand erst gegen Schluß des 15. Jahrhunderts, nach 1488. Nicht viel früher dürfte die Bulle gefälscht sein, welche den Namen eines Papstes Benedict trägt und an den Erzbischof Friedrich gerichtet ist. Die Bulle wurde wahrscheinlich aus Anlaß der Exemption des Bisthums Passau, welche Bischof Georg von Hohenlohe, Kanzler des Kaisers Sigismund, am 1. Februar 1415 durch Papst Johann XXIII. erlangt und für welche er durch Papst Martin V. Bestätigung erhalten hatte, ausgefertigt.

Form und Inhalt dieser Fälschung stehen mit den päpstlichen Bullen in so auffallendem Widerspruche, daß die Unächtheit auf den ersten Blick in die Augen fällt. Schon die Eingangsformel verräth den Fälscher und zwar einen sehr ungeschickten. Sie lautet: Benedictus divina favente gratia atque totius populi romani electione apostolicus. Seit Gregor dem Großen ist der ständige Titel der Päpste servus servorum Dei. Der Ausdruck »divina favente gratia« ist eine Nachahmung der bei weltlichen Fürsten vorkommenden Formeln. Der Zusatz »populi romani electione apostolicus« ist in päpstlichen Urkunden beispiellos. Nach solcher Probe einer ungeschickten Fälschung noch näher auf den Inhalt einzugehen, der mit der Erbsünde beginnt, um das Recht des römischen Stuhles zu begründen, Erzbisthümer zu errichten, scheint überflüssig[2]). Es ist unbegreiflich, wie Dümmler dazu kam, ein Machwerk von solch durchsichtiger Fälschung für ächt zu erklären. Aber, um Bischof Piligrim möglichst als Fälscher überführen zu können, wurden selbst offenkundige spuria nicht verschmäht.

Nur ein Beleg soll noch angeführt werden dafür, daß der Salzburger Fälscher mit voller Kenntniß der Lorcher Fälschungen seine Bulle dichtete. In den Lorcher Papstbullen spielen Norikum, Mähren und Pannonien eine Rolle. Salzburg war für die bayerische Kirchenprovinz die zuständige Metropole. Die unächte Salzburger Bulle spricht aber nicht von bayerischen, sondern von „norischen" Bischöfen. Kurz, die Salzburger Papstbulle eines

---

1) Vgl. Meiller im Archiv für Kunde österreich. Geschichte XI, 66. Die Bulle ist gedruckt bei Kleinmayer: Juvavia, Anhang, Nr. 79, S. 189.

2) Vgl. die zutreffenden Bemerkungen von Blumberger-Dungel: Die Lorcher Fälschungen im Archiv für österreich. Geschichte XLVI², 252.

Benedict apostolicus ist eine der plumpsten Fälschungen, auf welche je ein Gelehrter hineingefallen ist.

Eine Kenntniß der falschen päpstlichen Bullen läßt sich vor dem 12. Jahrhundert nicht nachweisen. Der Versuch, diese Bullen mit dem Namen des Bischofs Piligrim in Zusammenhang zu bringen, ist mißglückt. Dümmler stützte seinen Beweis auf die Annahme der Aechtheit des Schreibens an den Papst. Dieses Schreiben stammt aber sicher nicht von Piligrim, sondern ist das Machwerk des Fälschers des 12. Jahrhunderts.

Anders liegt die Sache mit der Bulle des Papstes Symmachus an einen Erzbischof Theodor. Die Kenntniß dieser Bulle reicht sehr weit zurück. Sie ist nachweisbar benützt in den ältesten Bischofskatalogen Passau's, welche sämmtlich Vivilo als Erzbischof bezeichnen, während alle Nachfolger auf dem Passauer Stuhle nur als einfache Bischöfe aufgeführt sind. Die Kenntniß dieser Bulle ist nachweisbar bei Abfassung der Urkunde vom 9. September 898, welche dem Kaiser Arnulf zugeschoben ist, während sie in ihrer jetzigen Gestalt erst unter Kaiser Otto II. geschrieben wurde. Diese Bulle ist auch in den Annalen des Hermann von Niederaltach benützt und wurde von Bischof Otto in seine Urkundensammlung des Passauer Bisthums aufgenommen. Sie war also schon um 1260 im Passauer Archive. Dies deutet auf einen officiellen Ursprung hin.

Uhlirz hat nachgewiesen, daß die erwähnte Urkunde vom 8. September 898 von demselben Kanzlisten geschrieben wurde, wie die Diplome des Kaisers Otto II. für Bischof Piligrim. Er erblickt folglich in Piligrim den Fälscher dieser Urkunde. So einleuchtend dies auf den ersten Blick erscheint, sprechen doch verschiedene Gründe dagegen. In allen Urkunden für Bischof Piligrim, welche die Lorcher Kirche erwähnen, erscheint diese als ehemaliger Bisthumssitz, nur in der erwähnten Urkunde wird Lorch als Erzbisthum bezeichnet. Uhlirz (S. 217) meint nun freilich, daß Piligrim für diese entfernte Zeit „eher auf gläubige Anerkennung rechnen durfte". Allein seine Beweisführung dreht sich im Kreise. Es existirt überhaupt kein Beweis, daß Piligrim der Vater eines „Erzbisthums" Lorch war. Die einzige Vermuthung stützt sich auf Arnulf's Urkunde. Dabei soll aber gerade diese

Urkunde wieder dazu dienen, die Papstbullen an Piligrim's Rockschöße zu hängen.

Viel wahrscheinlicher ist es, daß die Angabe der Urkunde vom 8. September 898, Bischof Wiching sei der Urheber jener Angabe, wonach der Lorcher Erzbischof Vivilo den Sitz von Lorch nach Passau verlegte, auf Wahrheit beruht. Mag auch die Urkunde, wie sie heute vorliegt, erst unter Bischof Piligrim geschrieben sein, so ist damit noch lange nicht bewiesen, daß sie eine aus der Luft gegriffene Fälschung des Schreibers in der Kanzlei Otto's II. war. Es ist nicht unmöglich, daß sie auf Grund einer Urkunde Wiching's geschrieben wurde. Die Gründe, welche hiefür sprechen, habe ich ausführlich erörtert im Maihefte 1872 des Katholik (586—591), und ich verweise der Kürze halber darauf. Ich ging damals allerdings von der Annahme der Aechtheit der Urkunde vom 8. September 898 aus. Diese Annahme muß in obiger Weise eingeschränkt werden, daß die jetzt erhaltene Abschrift aus der Zeit Piligrim's stammt, daß aber diese Abschrift auf ein Diplom aus Kaiser Arnulf's und Bischof Wiching's Zeit sich stützen kann[1]). Alle übrigen Gründe, welche ich damals anführte, sind unerschüttert. Bischof Wiching wurde alsbald vom Erzbischofe von Salzburg entsetzt (899), war also in offenem Streit mit dem Metropoliten. Von Bischof Piligrim aber wissen wir, daß er in freundschaftlichen Beziehungen zu Salzburg gestanden ist, von seiner Erhebung auf den Passauer Bischofsstuhl bis zu seinem Tode. Es ist noch niemanden gelungen, einen Mißton zwischen Bischof Piligrim und Erzbischof Friedrich ausfindig zu machen. Ein solches vollständiges Schweigen aller Quellen der damaligen Zeit und der folgenden Jahrzehnte wäre unverständlich, hätte Piligrim wirklich den Versuch gemacht, die Organisation der bayerischen Kirchenprovinz umzustoßen, wie dies der Fall gewesen wäre, wenn die Fälschung der Lorcher Bullen mit der Person des Bischofs Piligrim zusammenhängen würde.

---

1) Sickel (Mittheilungen 1888, II, 137) deutet die Berufung in der Urkunde vom 22. Juli 976 auf vorausgegangene, bis auf Karl den Großen zurückreichende Immunitäten dahin, daß Passau von den Vorgängern derartige Privilegien erhalten habe, was Uhlirz (Mittheilungen 1882, S. 202) bestritten hatte.

Dümmler behauptet nun allerdings, daß der Versuch, ein Erzbisthum Lorch zu errichten, in weiteren Urkunden bezeugt sei, welche den Namen Piligrim tragen. Die gefälschte Urkunde des Kaisers Arnulf erhalte ihre richtige Beleuchtung erst durch die beiden Urkunden, durch welche die Vergabung der Ennsburg an die Lorcher Kirche auf Bitten des Bischofs Piligrim seitens des Kaisers Otto II. am 5. October 977 erfolgte. Indem die Vergabung nicht an die Kirche in Passau, sondern in Lorch erfolgte, habe Bischof Piligrim die Möglichkeit schaffen wollen, in der Zukunft das „Erzbisthum" Lorch zu errichten. Zwar muß Dümmler zugeben, daß in beiden Urkunden weder von einem Erzbisthum Lorch, noch weniger von einer darüber existirenden päpstlichen Bulle die Rede sei. Aber die Bezeichnung: Bischof von Lorch statt Passau, habe das Ziel gehabt, „zunächst die Benennung Bischof von Lorch statt von Passau officiell einzuführen, um daran unter günstigeren Verhältnissen eine Handhabe zu finden zu weiterer Verfolgung des für den Augenblick aufgegebenen Planes der Errichtung eines Lorcher Erzbisthums" [1]).

Betrachtet man aber die beiden Urkunden [2]) ohne Voreingenommenheit, so findet sich darin keine Spur von den Phantasien Dümmler's, sondern das gerade Gegentheil. Uhlirz und Sickel stimmen darin überein, daß von den beiden Urkunden die erste mit der Datirung Regensburg 5. October 977 als nicht genehmigter, der zweiten Urkunde vom selben Tage, aber von Etterzhausen datirt, vorausgegangener Entwurf zu gelten hat. In dem Entwurfe, welcher die Bestätigung nicht erhalten hat, handelt es sich nicht, wie Dümmler annahm und worin Uhlirz ihm folgte, um eine durch den Kaiser auszusprechende theoretische Anerkennung der Identität von Lorch und Passau, handelt es sich nicht im mindesten um die Fälschung eines Erzbisthums Lorch, sondern einzig und allein darum, das Bisthum Passau nach Enns-Lorch zu verlegen. Als der Entwurf in Regensburg eingereicht wurde, lag Passau in Schutt und Asche. Was die Feinde verschont hatten, hatte Kaiser Otto II. selbst noch zerstören lassen, um den slavischen Schaaren in der wichtigen Lage Passau's nicht einen festen Stütz-

1) Dümmler S. 62.
2) Diplom. regum et imperatorum Germ. II, 189.

punkt zu gewähren. Angesichts dieser traurigen Thatsache faßte Piligrim den Entschluß, den Bischofssitz von Passau wegzuverlegen, die feste Ennsburg als bischöfliche Residenz, die uralte Kirche Lorch als Cathedrale, als die eigentliche Bischofskirche zu erwählen. Die Cathedrale in Lorch, dem hl. Laurentius geweiht, sollte künftig zugleich den Patron der bisherigen Bischofskirche in Passau, den hl. Stephanus, erhalten und beide Patrone vereinigen als Kirche der hl. Stephanus und Laurentius. Mit der Verlegung nach Enns-Lorch sollte auch der Name des Bisthums geändert werden, wie dies sich von selbst verstand. Nicht mehr von dem verlassenen Passau, sondern von der wirklichen neuen Residenz, von Lorch, sollten die künftigen Bischöfe ihre Bezeichnung führen. Zur Motivirung war angeführt, daß Lorch der ursprüngliche Sitz des Passauer Bisthums war, so daß es sich nur um Rückverlegung handeln konnte.

Bischof Piligrim erscheint im Eingange der Urkunde noch als Vorstand der Kirche von Passau, die Vergabung der Ennsburg erfolgt aber an die Kirche von Lorch, „welches der ursprüngliche Sitz des Bischofs von Alters her war“. Dann heißt es: „Gleichwie in alten Zeiten die heilige Lorcherkirche, welche außerhalb der Mauern zu Ehren der Martyrer St. Stephan und St. Laurentius erbaut und geweiht ist, vor dem Zerfall und der Verödung des bayerischen Reiches die Mutterkirche und der Bischofssitz war, so soll sie auch fortan gemäß ihrer uralten Ehre und Würde die Autorität einer Canonikatskirche genießen. Diese erneuern und bekräftigen wir durch unsere gegenwärtige Verfügung und setzen den ehrwürdigen Bischof Piligrim auf den Stuhl der besagten Lorcher Kirche, damit in Zukunft sowohl er, als seine Nachfolger Bischöfe von Lorch sind und genannt werden[1]).“

---

1) Im ersten Entwurfe heißt es: Quapropter lamentabili miseratione perculsi super infortunio et jactura depredationis rerum ecclesiasticarum episcopii venerabilis atque nobis dilectissimi Piligrimi pontificis, cujus sanctae pataviensis ecclesiae urbem et parrochiam exorta regni perturbatione inducta hostili invasam et non solum ab inimicis omnino devastatam, verum etiam, Deo propitio de illis nobis victoriam concedente, recidivo consulentes periculo praefatam condolemus funditus nostra jussione destructam .. quoddam praedium juris nostri Anesipurch nominatum quod quondam venerandae recordationis Dalbertus sanctae pata-

Dieser Entwurf fand die Bestätigung des Kaisers Otto nicht aus Gründen, die erörtert werden müssen. In der vom Kaiser genehmigten Urkunde lauten die einschlägigen wichtigsten Stellen also:

... Quia et nos barrochiae quae, licet necessitate impulsi, tum in destructione urbis Pataviae, tum etiam in exercitus nostri morosa sustentatione gravem intulimus jacturam ... quoddam nostrae potestatis praedium Anesapurch cum omnibus suis pertinentiis, sicut piae recordationis noster patruus Heinricus a beatae memoriae episcopo Adalberto in concanbium recepit, sanctae Lauriacensis ecclesiae quae in honore S. Stephani sanctique Laurentii martyrum foris murum aedificata est, ubi antiquis etiam temporibus prima sedes episcopalis habebatur, tradimus. Quin etiam decem regales hubas in quadam nostri juris villa, nomine Loracho cum omni inte-

viensis ecclesiae antistes ex massa sanctae lauriacensis ecclesiae patrimonii Henrico duci piae memoriae patruo quoque nostro tradidit in concambium ... eidem sanctae lauriacensi ecclesiae quae in honore S. Stephani sanctique Laurentii martyrum foris murum constructa est, quam primae sedis antiquitus praesulatum fore novimus, id ipsum regali et imperiali autoritate reddimus omnique integritate sui in proprium praefatis sanctis perpetualiter tenendum ea tradimus conditione ut a jam dicto Henrico econtra vicario villa donata, quae dicitur Ufhusa, nihilominus una in proprium aeternaliter permaneat. Insuper etiam decem regales hobas ab occidentali ripa Anesi fluminis, hoc est in loco visci nostro Loracho nuncupatum et ubi sanctae ecclesiae Lauriacensi propinquius mensurari possit praefata quantitas hobarum cultae et arabilis terrae, cum omni jure et lege concedimus... omniaque pertinentia ad jam dicta donamus et in potestatem sanctae Lauriacensi ecclesiae perpetuo transfundimus. Praesertim sicut priscis temporibus sancta Lauriacensis ecclesia, quae foris in honore S. Stephani sanctique Laurentii martyrum constructa et dedicata est, ante discidium et desolationem regni Bavariorum mater ecclesia et episcopalis cathedra fuit, ita deinceps pristino honore et dignitate canonica autoritate perfruatur. Quam etiam praesenti praecepto nostro renovamus atque roboramus et jam saepe dictae sanctae Lauriacensi sedi venerabilem Piligrinium reinthronizamus antistitem, quatinus amodo tam ipse quam omnes sui successores Lauriacenses fiant et nominentur pontifices.

gritate . . . in jus sanctae pataviensis ecclesiae transfundimus atque donamus.

Der Unterschied zwischen dem Entwurfe und dem schließlich genehmigten Diplome tritt sofort in die Augen. In beiden Actenstücken erfolgt die Verleihung der Ennsburg an die Lorcher Kirche, dagegen werden die zehn Königshuben, welche im Entwurfe gleichfalls der Lorcher Kirche zugedacht waren, der Passauer Kirche im Kaiserdiplome geschenkt. Außerdem fehlt im letzteren die Verlegung des Passauer Bischofssitzes nach Enns-Lorch.

Als Piligrim den Entwurf vorlegte, war Passau von Grund aus vernichtet und zerstört und zwar auf kaiserlichen Befehl (condolemus funditus nostra jussione destructam urbem et parrochiam pataviensis ecclesiae). Als Grund für diese Zerstörung war angegeben, daß bei künftiger Gefahr Passau dem Feinde als Stütze dienen könnte (recidivo consulentes periculo). Diese Begründung setzte Passau der Gefahr aus, bei Erneuerung der Feindseligkeiten abermals geschleift und dem Erdboden gleichgemacht zu werden. Es ist deßhalb klar, daß Bischof Piligrim Bedenken tragen mußte, Passau nochmals aufzubauen. Die kaiserliche Handlungsweise mußte ihn in die Nothwendigkeit versetzen, einen andern Bischofssitz ausfindig zu machen und da bot sich einerseits die Veste Ennsburg als Schutz für Bischof und Capitel, andererseits das außerhalb der Veste gelegene Lorch als der ehemalige Bischofssitz und die dortige Kirche als ehemalige Cathedrale.

Offenbar hat Kaiser Otto II. in Regensburg die Bedenken des Bischofs Piligrim zu beschwichtigen gewußt, so daß letzterer sich doch entschloß, Passau wieder aufzubauen und dort weiter zu residiren. Da aber der Kaiser selbst die Verpflichtung fühlte, dem Bischofe eine Entschädigung zu gewähren, so wurde eine neue Urkunde verfaßt mit Weglassung der Bestimmung von der Verlegung des Bischofssitzes nach Lorch, aber mit der Schenkung der Ennsburg an die nahe Lorcher Kirche und von zehn Königshöfen an die Passauer Kirche. Noch auf dem Wege nach Sachsen, in Etterzhausen, unterschrieb Kaiser Otto II. die neue Urkunde, welche mit dem Entwurfe in das Passauer Archiv kam. Der Umstand, daß auch der Entwurf im Archive hinterlegt wurde, dürfte nicht auf Zufälligkeit beruhen, sondern eine Garantie für die Zukunft bieten,

daß die Stadt Passau nicht abermals auf kaiserlichen Befehl der Vernichtung anheimfalle.

Mit den Lorcher Fälschungen haben beide Actenstücke absolut nichts zu thun. Von einer Aenderung in der Organisation der bayerischen Kirchenprovinz, von einem Erzbisthum Lorch ist darin keine Spur zu entdecken, sondern es handelt sich ausschließlich um Verlegung des Bischofssitzes aus der auf kaiserlichen Befehl eingeäscherten Stadt Passau an einen mehr sicheren Platz (Ennsburg) mit der abermaligen Erhebung der uralten Lorcher Kirche zur Bischofs- und Capitelskirche, zur Bisthumscathedrale.

Was macht Dümmler aus diesem so einfachen und klaren Thatbestande? Obwohl er ganz gut einsieht, daß das von Regensburg datirte Actenstück das verworfene Concept, die Etterzhauser Urkunde aber die vom Kaiser vollzogene Schenkung ist, schreibt er trotzdem S. 61: „Es ist wahrscheinlich, daß nach dem ächten ottonischen Diplome das unächte gemacht und mit jenem Zusatze (der Verlegung des Sitzes nach Lorch) versehen wurde. Einen andern Zweck, als für das Erzbisthum Lorch zu zeugen, kann man demselben schwerlich unterlegen." Hätte Dümmler das Concept ohne Vorurtheil durchgelesen, dann wäre ihm der Zweck sofort in die Augen gesprungen. Aber immer und überall muß Piligrim der Fälscher sein.

Uhlirz[1]) ist auch bei diesen Urkunden der Autorität Dümmler's gefolgt. Er legt der Thatsache, daß der Passus von der Verlegung des Bischofssitzes nach Lorch fehlt, große Bedeutung bei und schreibt: „Piligrim wollte die günstige Gelegenheit benützen und in die Urkunde eine formelle Anerkennung seiner Ansprüche auf das Lorcher Bisthum oder, wie er es nahm, Erzbisthum einschmuggeln. Darauf ging man aber bei Hof nicht ein. Man wollte nicht eine Entscheidung fällen, die zu Streitigkeiten mit dem kaisertreuen Erzbischof von Salzburg geführt haben würde." Von all' diesen Unterschiebungen ist im Wortlaute der beiden Actenstücke nichts zu entdecken. Es sind vorgefaßte Meinungen, welche hineingelegt werden. Piligrim gilt für Dümmler und für diejenigen, welche nur Stützen für das Dümmler'sche Vorurtheil suchen, als Fälscher und als Urheber des Erzbisthums Lorch und so muß dieses Erzbisthum überall spucken, wo der Name Lorch sich findet.

1) Mittheilungen 1888. II, 550.

(Schluß folgt.)



XV.

Literatur.

Die heilige Messe und das Breviergebet zur Förderung von Verständniß und Andacht beim Vollzuge vornehmlich in ihrem Organismus dargestellt von Franz Bohle, F. B. Geistl. Rath und Professor der Theologie. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Mit Approbation und Empfehlung des Hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs von Brixen. Brixen, A. Weger 1895. 8⁰. VIII u. 212 S. *M.* 2.

Wir freuen uns, die dritte Auflage dieser bei der katholischen Geistlichkeit in Oesterreich-Ungarn, wie in Deutschland schon seit geraumer Zeit zu hohem Ansehen gelangten Schrift anzeigen zu können. Sie offenbart überall die ergänzende und verbessernde Hand des geist- und gemüthvollen Verf. In formeller Hinsicht zeigt die neue Auflage gegenüber ihren Vorgängerinnen den Vorzug einer übersichtlichen und klaren Darstellung. Dem mit feinem Verständniß für die Schönheit der Liturgie ausgestatteten Verf. kam es weniger darauf an, sich in das Detail zu vertiefen, als vielmehr den Organismus der Meßliturgie und der canonischen Tagzeiten in großen Zügen zu zeichnen. Dieser Plan ist meisterhaft durchgeführt.

St. Peter his Name and his Office by *T. W. Allies*, K. C. S. G. With a Preface by the Rev. *Luke Rivington* M. A. London, Catholic Truth Society. 18. West Square S. E. 1895. 8⁰. XVI, 332 pag. Pence 8.

Bei den allerseits sich kundgebenden Bemühungen zur Wiedervereinigung der Anglikaner mit der katholischen Kirche ist in anglikanischen Kreisen vielfach die Meinung aufgetaucht, die Staatskirche werde von der Makel des Schisma an dem nämlichen Tage gereinigt, an welchem der päpstliche Stuhl die Giltigkeit ihrer Weihen aussprechen wollte. Man hat nicht bedacht, daß der Besitz giltiger Weihen unter keinen Umständen die Bedeutung eines Merk-

mals der wahren Kirche beanspruchen könne. Denn allerdings muß die wahre Kirche Christi auch ächte und giltige Weihen besitzen, aber aus dem Vorhandensein giltiger Weihen ist der Schluß auf die Katholicität des betreffenden Bekenntnisses nicht gestattet. Auch von der wahren Kirche getrennte Secten können giltige Weihen besitzen, ohne damit aufzuhören, eine Beute des Schisma zu sein. Wie Cardinal Vaughan bereits in seiner Rede auf der Versammlung der englischen Katholiken zu Bristol am 9. September 1895 treffend hervorgehoben[1]), liegt der oberste Controverspunkt zwischen Anglikanern und Katholiken nicht in der Frage nach der Giltigkeit der anglikanischen Weihen, sondern in der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Ansprüche des päpstlichen Primates. Finden diese ihre Stütze in Bibel und Erblehre, dann befindet sich der ganze Anglikanismus in einem Zustande der Auflehnung gegen die wahre Kirche Christi.

Den Beweis für den Primat des hl. Petrus auf Grund der hl. Schrift hat in England kein Gelehrter mit so viel Schärfe, Klarheit und Fülle des Wissens erbracht, als Mr. Allies. Ueber den Geistesgang dieses hervorragenden Mannes habe ich mich im Katholik 1880, II, 276 ff., sowie im Literarischen Handweiser von Franz Hülskamp Nr. 314 u. 315 eingehend verbreitet. Die obige Schrift über den Apostelfürsten gehört der ersten Periode nach seiner 1850 erfolgten Conversion an und wurde allgemein als hervorragende Leistung bezeichnet. Der am Abend des Lebens angelangte Verf., welchem Leo XIII. durch Cardinal Vaughan in Anerkennung seiner wissenschaftlichen Leistungen 1893 eine große goldene Medaille übersandte, hat der Gesellschaft zur Vertheidigung der katholischen Wahrheit (Catholic Truth Society) nunmehr die Erlaubniß zu einem billigen Abdruck des Buches ertheilt. Daß Luke Rivington ein empfehlendes Vorwort geschrieben, kann die Verbreitung des inhaltschweren Werkes lediglich fördern. Denn diesem geistvollen Convertiten verdankt das katholische England das vom Cardinal Vaughan eingeleitete Werk: The primitive Church and the See of Peter (London 1894), welches den Primat auf Grund der ältesten Kirchenväter und Concilien würdigt. Mit der Genauigkeit eines Theologen die Anmuth eines vollendeten Stiles

1) Vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 629.

verbindend, beschränkte Allies sich auf die Darstellung der Lehre des Neuen Testaments über den Primat. Diese ist aber derart erschöpfend behandelt, daß man sagen darf, kein Punkt von irgend welcher Bedeutung sei übergangen. Die Natur des Werkes, wie auch die Umstände, unter denen es erschien, machten auch eine Berührung der im Laufe der Zeit mit Bezug auf diesen Lehrpunkt aufgetauchten Irrthümer erforderlich. Mit vollem Rechte ließ der geistvolle Verf. indeß das polemische Element in den Hintergrund treten, die positive Behandlung des Gegenstandes dagegen ist trefflich und von dauerndem Werth. Der Preis des sehr schön ausgestatteten Werkes ist äußerst billig und ermöglicht Massenverbreitung.

Aachen. A. Bellesheim.

---

1. **Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.** Zweiter Band. Logik und System der Wissenschaften. Von Prof. Dr. L. Rabus. Erlangen und Leipzig, A. Deichert'sche Verlagshandlung Nachf. (Georg Böhme), 1895. XII, 360 S. ℳ 6.
2. **Petri Cardinalis Pázmány Opera omnia** etc. Tom. II. Physica, quam e codice propria auctoris manu scripto . . . recensuit *Stephanus Bognár*. Budapestini 1895. 4⁰. pp. X, 614.
3. **Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniß zum Christenthum.** Rede beim Antritt des Prorectorats der k. b. Universität Erlangen am 3. Nov. 1894, gehalten von Dr. Theodor Zahn, k. o. Professor der Theologie. 2. Auflage. Erlangen und Leipzig, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme) 1895. 47 S. 75 ₰.

1. Die Bezeichnung des vorliegenden Werkes als „Lehrbuch“ zur Einleitung in die Philosophie scheint uns nicht besonders glücklich gewählt zu sein. Um diese „Logik“ zu verstehen und durch deren Ausführungen sich durchzuarbeiten, dazu ist ein philosophisch schon tüchtig geschulter Kopf vorausgesetzt. Er muß in allen Verzweigungen der Philosophie schon bewandert sein und namentlich die Geschichte der Philosophie schon gründlich los haben, wenn er sich in dieser Darstellung und Entwickelung der Logik zurechtfinden soll. Als ein eigentliches „Lehrbuch“ kann daher dieses Werk kaum dienen.

Der Verf. verläßt in seinem Buche die Pfade der „gewöhnlichen“ Logik und sucht die letztere neu zu construiren, um damit

eine Vervollkommnung, einen Fortschritt der Logik zu erzielen. Während man daher bisher die Logik im eigentlichen Sinne als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens (Scientia legum recte cogitandi) auffaßte, definirt dagegen der Verf. selbe als die „Wissenschaft vom Erkenntnißprocesse". Er zieht also in die Logik auch die Erkenntnißtheorie hinein und faßt beide als Eins. — Es ist nun allerdings zuzugeben, daß Logik und Erkenntnißtheorie in innigster Verbindung miteinander stehen; aber wenn es sich doch einmal um ein „Lehrbuch" handelt, so dürfte es im Interesse der Klarheit und Faßlichkeit angezeigt sein, beide Disciplinen gesondert zu behandeln.

Die „gewöhnliche" Logik unterscheidet drei Denkformen oder, wenn man will, Denkstufen: den Begriff, das Urtheil und den Schluß, und behandelt daher zuerst den Begriff, dann das Urtheil und endlich den Schluß. Der Verf. dagegen unterscheidet auf seinem Standpunkte vier Denkstufen: das Wahrnehmen, das Vorstellen, das Urtheilen und das Begreifen, und behandelt daher zuerst „das Denken als Wahrnehmen", dann „das Denken als Vorstellen", ferner „das Denken als Urtheilen" und endlich „das Denken als Begreifen". „Wahrnehmen," sagt er, „ist ein Denken, welches, dem Bilde gegenübertretend, diesem ein Dasein einräumt und sich selbst zugleich ein Dasein gibt, in beiderlei Beziehung also Dasein setzt; Wahrnehmen ist, kurz gesagt, Daseindenken." „Das Denken des Einen durch das Andere ist Vorstellen des Gegenstandes; Vorstellen ist somit seinem Begriffe nach dasjenige Denken, welches den Gegenstand durch Unterscheidung desselben in sich und durch Beziehung der Unterschiede auf einander als Etwas setzt: Vorstellen ist Eines als Anderes denken." „Urtheilen ferner ist dasjenige Denken, welches eine Vorstellung gegenüber anderweitigen Vorstellungen mit Bezug auf ihre Herkunft und ihre innere Haltbarkeit begrenzt (logisches Denken)." „Die in das Urtheil aufgenommene, dadurch begrenzte und ihrerseits zur Begrenzung dienende Vorstellung wird zum Begriff (ὅρος, terminus). Begreifen endlich heißt jenes Denken, welches die gegenständliche Mannigfaltigkeit auf die ihr zu Grunde liegende Einheit zurückführt und umgekehrt auf Grund solcher Einheit die Mannigfaltigkeit sich zurechtlegt (genetisches Denken)."

Innerhalb des Rahmens dieser vier „Denkstufen" behandelt

nun der Verf. alle besonderen Probleme der Logik und der Erkenntnißlehre, freilich in einer eigenthümlichen Aneinanderreihung, die von der „gewöhnlichen" weit abgeht. So wird in der Lehre von der Vorstellung schon die Induction, die Division, die Analogie, die Hypothese u. s. w. behandelt; die Lehre vom Schlusse wird von der Lehre vom Urtheile nicht ausgeschieden; es wird der Schluß zugleich mit dem Urtheile und beide ineinander geschoben abgehandelt, ja sogar die Lehre von der Definition und von der Beweisführung fällt unter die Lehre von dem Urtheile. Ob eine solche Darstellung und eine solche Verschiebung der logischen und erkenntnißtheoretischen Probleme im Interesse der Verständlichkeit der logischen Doctrin liege, darf füglich bezweifelt werden.

Die Lehrmeinungen, welche der Verf. innerhalb dieses Rahmens vorträgt, sind in mannigfacher Beziehung wohl sehr anfechtbar; aber wir können darauf aus Mangel an Raum nicht weiter eingehen. Im Ganzen und Großen sind wir nicht der Ansicht, daß diese Reform der Logik dazu angethan sei, die „gewöhnliche" Logik aus dem Felde zu schlagen. Wir stellen nicht in Abrede, daß viele richtige und anregende Gedanken in dem Buche sich finden, die der Fachmann gut verwerthen kann; aber die „gewöhnliche" Logik wird doch immer ihr Recht behaupten.

Der zweite Theil des Buches: „System der Wissenschaften", gibt eine allgemeine Encyklopädie aller Wissenschaften in ihrem Zusammenhange miteinander, und schließt damit ab, daß der Verf. für eine christliche Philosophie in seinem Sinne plaidirt. „Das eine Ziel," meint er, „ist eine christliche Philosophie, nicht eine in sich nicht christliche Philosophie, welcher aber, wie es im Mittelalter der aristotelischen Philosophie von Seite der Kirchenlehrer widerfuhr, von außen her der Giftstachel stumpf gemacht oder ausgetilgt wurde, sondern eine Philosophie, herausgeboren aus einem christlich gewordenen Geiste." Wir unsererseits glauben nicht, daß es zu einer christlichen Philosophie kommen werde, so lange man die altchristliche Philosophie des Mittelalters in solcher Weise beurtheilt, wie es hier der Verf. thut.

2. Wir haben bereits im vorigen Jahre in dieser Zeitschrift das Unternehmen der Universität von Budapest, resp. der theologischen Facultät derselben, sämmtliche Werke des berühmten Cardinals

Pázmány, wie sie entweder in Handschriften oder bereits gedruckt in der dortigen Universitätsbibliothek vorliegen, herauszugeben, besprochen und den ersten Band des gedachten Werkes: »Dialectica«, zur Anzeige gebracht. Es ist nunmehr bereits der zweite Band erschienen, der in der gleichen vortrefflichen Ausstattung an uns herantritt, wie der erste.

Dieser zweite Band bringt uns die »*Physica*« Pázmány's. Der Begriff der „Physik" ist hier selbstverständlich in dem gleichen Sinne genommen, wie er ehedem von Aristoteles und von der Scholastik gefaßt worden ist, nämlich im Sinne von „Naturphilosophie". An dem Schema der aristotelischen »Physica« oder de naturali auscultatione festhaltend, behandelt hier der Verf. zunächst die Principia rerum naturalium im Allgemeinen und verbreitet sich dann im Besonderen über Materie und Form, über den Begriff der „Natur" und über den Begriff und die verschiedenen Arten der Ursache. Das Ganze schließt dann endlich ab mit einer Abhandlung über Quantität, Zeit, Ort und Bewegung.

Es gilt von diesem zweiten Bande das Gleiche, was wir schon bei Besprechung des ersten Bandes hervorgehoben haben. Es ist diese „Physik" Pázmány's, was deren allgemeine Bedeutung betrifft, ein höchst schätzenswerther Beitrag zur Kenntniß der Geschichte der Philosophie, wie sich letztere im 17. Jahrhundert in den christlichen Schulen im Anschlusse an die großen Scholastiker des Mittelalters entwickelt hat. Und heutzutage, wo trotz aller entgegengesetzten Strömungen und Bestrebungen doch viele tüchtige Kräfte daran arbeiten, die altchristliche Philosophie, so lange verachtet und proscribirt, wieder zu Ehren zu bringen, da werden wohl auch die philosophischen Arbeiten Pázmány's nicht ganz unbeachtet bleiben, vielmehr anregend wirken zur Fortbildung der Philosophie im Geiste der christlichen Scholastik.

Wir wünschen daher neuerdings dem vorliegenden Unternehmen den besten Fortgang.

3. Obige Rede beschäftigt sich mit dem stoischen Philosophen Epiktet, der um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts zu Hierapolis in Phrygien geboren wurde und als Lehrer der Philosophie zuerst zu Rom und dann in seiner Vaterstadt Hiera-

polis lebte. Sie wendet sich gegen die hin und wieder geltend gemachte Ansicht, daß Epiktet im Geheimen Christ gewesen sei.

Redner gibt zu, daß Epiktet von dem Chrisienthum und von den Christen einige Kunde besessen habe; denn gerade zu der Zeit, als er als Schüler und Lehrer der Philosophie in Rom lebte, etwa 75—93, sei das Christenthum bereits in die höchsten Kreise der römischen Gesellschaft eingedrungen. Es sei sogar wahrscheinlich, daß Epiktet neutestamentliche Schriften gelesen habe; die zahlreichen und zum Theil recht auffälligen Berührungen in Gedanke und Ausdruck zwischen Epiktet und dem N. T. dürften darauf hinweisen. Der Gedanke der Gotteskindschaft, den Epiktet vertrat, sei allerdings altstoisch; aber er habe bei Epiktet nach mehr als einer Richtung hin eine Vertiefung und Ausbildung erhalten, welche um so weniger ohne den Einfluß des Christenthums zu erklären sei, als Epiktet sich dadurch mehrfach mit stoischen Lehrsätzen in Widerspruch setze, die er gleichwohl festhalte. U. s. w.

Aber, so sagt der Redner, dieser Einfluß christlicher Ideen, dessen Epiktet sich nicht erwehren konnte, habe ihn keineswegs zu einem Freunde des Christenthums und der Christen gemacht. Epiktet war und blieb Stoiker; er wollte nichts anderes sein als dieses. Das bezeugen die Vorträge, welche er in Nikopolis hielt. Die Grundlehren der stoischen Schule setzt er überall als selbstverständlich voraus; ihre großen Meister nennt er stets nur mit Ehrerbietung. Er verleugnet nicht den Pantheismus der stoischen Schule und will auch von der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen nichts wissen. Er hält an der stoischen Tradition fest, wonach der Selbstmord unter Umständen berechtigt und pflichtmäßig sei. Er weiß nichts von Schuld und Strafe und von einem Zorne Gottes; darum will er auch nichts wissen von Sühne, von Vergebung und Gnade Gottes. Der Mensch soll sein eigener Erlöser sein 2c.

Die Ansicht des Redners ist auch die unsere. Nachzurühmen ist dem Redner die Gründlichkeit, mit welcher er in seinen Ausführungen zu Werke geht, und die große Klarheit und Gemeinverständlichkeit der Darstellung.

Eichstätt. Stöckl.

Christliche Lebensphilosophie. Gedanken über religiöse Wahrheiten. Weiteren Kreisen dargeboten von Tilman Pesch, Priester der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder 1895. XI, 599 S. M. 3.50, geb. 4.70.

Der Titel des Buches entspricht dem reichen Inhalte: Studium und Liebe christlicher Lebensweisheit. Was hier in 183 Kapiteln in gefeilter Sprache und prägnanter Kürze geboten wird, sind wahre Goldkörner, von einem geistreichen Manne gesammelt und zu einem systematischen Ganzen geordnet, der in seinem Leben viel studirt, gedacht und gearbeitet hat und hier das Resultat seiner Erfahrungen und Mühen in einem Compendium seinen Mitbrüdern bietet. So wohldurchdachte, anziehende und nützliche Bücher, wie das vorliegende, erscheinen höchst selten. Es läßt sich mit der Nachfolge Christi des Thomas von Kempen vergleichen. Dieser hat vornehmlich den Ordensmann, T. Pesch aber den gebildeten Weltmann im Auge. Ein solches Buch fehlte bisher. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß es Tausenden als liebwerthes Vademecum für ihre Lebensführung dienen und auch in später Zukunft noch eifrige Leser finden werde. R.

Des Priesters Greisenalter. Ein Lehr-, Trost- und Heilsbüchlein für alte, wie für junge Geistliche. Von Joseph Ehring, Rector im Bischöflichen Collegium Carolinum auf St. Mauriz in Münster. Münster, Regensberg'sche Buchhandlung. 1896. 8⁰. VIII, 284 S. M. 2.

Wie bedeutend der Einfluß der einzelnen Altersstufen für die Entwickelung des psychisch-leiblichen Lebens des Menschen ist, darüber belehrt uns die christliche Philosophie. Unter Verwerthung dieser Lehren beleuchtet der Verf. die Bedeutung, welche dem Greisenalter des Priesters innewohnt. Nachdem er diesen Abschnitt des Lebens als eine besondere Gnade Gottes geschildert, werden die charakteristischen Fehler und Tugenden des Greisenalters dargelegt und endlich sechs Regeln angegeben, welche den Priester zur Heiligung des Greisenalters anleiten können. Ueberall bewährt der Verf. sich als einen guten Kenner des Lebens und des menschlichen Herzens, der, frei von aller Uebertreibung, Licht und Schatten zu vertheilen weiß. Wir sind überzeugt, daß seine Schrift geeignet ist, viel Gutes zu stiften.

XVI.

Miscelle.

Ein Urtheil über das Bildungsbedürfniß des späteren Mittelalters. Die Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte veröffentlicht in ihrem neuesten Hefte der Mittheilungen (Austria-Heft, der 43. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Köln. Sept. 1895 überreicht) einen Aufsatz über Geschichte der Studentenhäuser an der Wiener Universität während des ersten Jahrhunderts ihres Bestehens. Der Verfasser, Dr. Karl Schrauf, Archivar der Universität Wien, leitet seine Arbeit also ein:

„Nicht ohne Verwunderung blickt man, so oft ein neues Matrikelbuch von der rüstig vorwärts schreitenden Universitätsgeschichtsforschung der gelehrten Welt zugänglich gemacht wird, auf die endlosen Namenreihen mittelalterlicher Scholaren, die Jahr für Jahr von nah und fern, aus Städten und Dörfern in dichten Schaaren herbeieilten, um an den Hochschulen ihren Studien obzuliegen. Reichen Gewinn schöpfen aus diesen Quellen sowohl die Literaturgeschichte, als auch die Schulgeschichte; eines aber tritt vor allem immer deutlicher hervor: das Bildungsbedürfniß des späteren Mittelalters war entschieden weit größer, als man bisher anzunehmen geneigt war. Würden nicht die Einschreibebücher der Hochschulen es laut und unwiderleglich bezeugen, daß unsere bisherige vorgefaßte Meinung irrig sei, so möchte man kaum sich überreden lassen; allein ihnen gegenüber verstummt jeder Zweifel. Aus vielen tausenden Inscriptionen ersieht man, daß der Drang nach Belehrung ganz besonders stark in der ländlichen Bevölkerung und in den unbemittelten Schichten der kleinen Städte entwickelt war" . . .

Es verdient Anerkennung, daß der Verfasser seine eigene und Anderer „bisherige vorgefaßte Meinung" als irrig bekennt und unverhohlen das uns längst bekannte, unleugbare Bildungsbedürfniß des Mittelalters, das schon aus Janssen's erstem Bande ersichtlich ist, zugibt.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XVII.

Die Bibelwissenschaft des Protestantismus im Kampfe gegen das Alte Testament.

(Von Domcapitular und Prof. Dr. Selbst.)

II. Artikel.

I. Die „Wissenschaft" und die Entstehung der alttestamentlichen Literatur.

Seinen „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums" leitet Kautzsch mit einem allgemeinen Satze ein, dessen weittragende Bedeutung sofort in die Augen springt: „Die Bedingungen, an die zu aller Zeit die Entstehung einer eigentlichen Literatur geknüpft ist — obenan die weite Verbreitung der Kunst des Schreibens und Lesens, Seßhaftigkeit und verhältnißmäßige Wohlfahrt des Volkes — waren für Israel frühestens gegen Ende der sog. Richterzeit vorhanden, nicht aber während des Wüstenzuges oder in der Zeit des beständigen Ringens der Stämme um ihre Existenz nach der Einwanderung in Kanaan."

Trotz oder vielmehr gerade wegen seiner allgemeinen Fassung müssen wir diesen Satz beanstanden und ihm entschiedenen Widerspruch entgegensetzen. Er ist ein Machtspruch, der neben einem kleinen Körnchen Wahrheit so viele falsche Voraussetzungen und Sophismen birgt, als er Satzglieder enthält. Um welche „eigentliche Literatur" handelt es sich denn in dem bezeichneten Zeitraum? Doch nur um die — von der Genesis abgesehen — den Ereignissen gleichzeitige Geschichtserzählung und Gesetzgebung, wie sie in dem von der Wissenschaft sogenannten Hexateuch vorliegt. Für ein solches Buch war aber in jener Zeit die „weite Verbreitung der Kunst des Schreibens und Lesens" durchaus nicht nothwendige Vorbedingung. Denn nicht zum unmittelbaren Gebrauch der Massen, sondern für die Priesterschaft war es bestimmt, die danach Recht zu sprechen und das Volk zu unterweisen hatte.

Nun kann aber der Priesterschaft und den Führern eines um 1500—1400 v. Chr. aus Aegypten ausziehenden Volkes die Kunst des Lesens und Schreibens, ja die Fähigkeit zur Abfassung einer Erzählung über die Schicksale des eigenen Volkes und eines religiös-bürgerlichen Gesetzbuches nicht bestritten werden, und Kautzsch selbst räumt, wie wir sehen werden, die Möglichkeit ein. Es bleibt also nur der Mangel an „Seßhaftigkeit und verhältnißmäßiger Wohlfahrt" übrig. Aber der erstere Mangel war doch wahrlich nicht vorhanden, bei einem Volke, das einige Jahrhunderte in Aegypten seßhaft gewesen und auch während der vierzig Jahre in der Wüste bei weitem nicht immer auf der Wanderung begriffen war, ja nach der (unrichtigen) Annahme der Kritiker bei Kades stets einen festen Standort gehabt hatte. Und verhältnißmäßige Wohlfahrt kam für die Zwecke des Gesetzbuches so wenig wie allgemeines Lesen und Schreiben in Betracht, mangelte übrigens, wie Exod. 11, 2; 12, 35 und andere Angaben zeigen, dem ausziehenden Israel nicht völlig. Dem Machtspruche von Kautzsch muß somit entgegengestellt werden, was Delitzsch[1]) zutreffend in die Worte kleidet: „Die Schriftstellung beginnt überall erst da, wo die Familie sich zum Volke erweitert und wo dieses Volk auf einen Höhepunkt der Entwickelung gelangt ist, von wo aus es eine große Vergangenheit hinter sich und eine große Zukunft vor sich hat. Wir können also Anfänge israelitischer Literatur erst in der Zeit des ägyptischen Aufenthaltes erwarten ... Gott fügte es so, daß Aegypten für Israel eine weltliche Vorschule seines künftigen Volkslebens und Schriftthums wurde. Kein Volk des Alterthums war hierzu so eignet, wie Aegypten, welches gewissermaßen weltlicher Weise für die Menschheit geworden ist, was Israel geistlicher Weise für sie werden sollte ... Auch der schriftstellerische Trieb wurde dort mächtig angeregt. Seltsame und auffallende Ereignisse, sagt Herodot 2, 82, genau sich aufzuzeichnen, versäumt kein Aegypter. Und gerade unter den Pharaonen der 18. und 19. Dynastie haben nationale Wissenschaft und Kunst ihren höchsten Glanz entfaltet. Damals entstand das einem Gesang der Ilias vergleichbare Gedicht des Hofdichters Pentaur von dem Siege Ramses II. über die Cheta; damals wetteiferte die

1) Neuer Commentar zur Genesis S. 4 f.

Schreiblust in den mannigfaltigsten Leistungen; die Belletristik blühte, auch der Briefstil wurde cultivirt[1]). Ein Anfang israelitischen Schriftthums in der Zeit nach dem Auszuge käme also keinesfalls zu frühe."

Man wird bald verstehen, warum wir Werth darauf legten, durch diese Bemerkungen gewissen Voraussetzungen der Wissenschaft den Boden zu entziehen. In Wirklichkeit sind es freilich weniger literarhistorische, als vielmehr religionsgeschichtliche Voraussetzungen, von denen die wissenschaftliche Literaturgeschichte ausgeht; denn sie lehrt nach Kautzsch, daß „zwar an sich der Annahme schriftlicher Aufzeichnungen Mose's nichts entgegensteht[2]), daß wir aber darauf verzichten müssen, von dem uns Erhaltenen irgend etwas seinem Wortlaut nach mit Sicherheit als mosaisch zu bezeichnen", nicht einmal von den zehn Geboten soll sich nachweisen lassen, daß Moses sie aufgezeichnet hat, und wenn im Pentateuch an vier Stellen gesagt wird, Moses habe etwas geschrieben, so sind zwei dieser Zeugnisse (Deut. 31, 9. 24; 33, 2) von vornherein auszuscheiden, da das Deuteronomium erst im 7. Jahrhundert entstand und Kap. 33 „höchstwahrscheinlich" zu dessen jüngsten (d. h. nachexilischen) Bestandtheilen gehört; die beiden anderen (Ex. 17, 14 ff.; 24, 4 ff.) beziehen sich nur auf Aufzeichnungen, „über deren Umfang und Wortlaut nichts zu ermitteln ist". Cornill findet sogar, daß eben durch die ausdrückliche Hervorhebung, Moses habe Dieses und Jenes aufgeschrieben, „dem übrigen Pentateuch diese Eigenschaft abgesprochen werden sollte".

Gegenüber diesem fundamentalen „Ergebniß" will es wenig besagen, wenn aus „der Zeit des Singens und Sagens", welche der des „Schriftthums" vorangegangen sein muß, „einige Reste der alten Volksdichtung sich erhalten haben" (es sind das sog. Lamechlied Gen. 4, 23 f., das Deboralied Richt. 5, 2 ff., die Fabel Jothams Richt. 9, 8 ff. und die Num. 21, 14; Jos. 10, 12 f., 2 Kön. 1, 18 citirten Bruchstücke aus dem „Buche der Kriege Jahve's" und dem „Buche der Rechtschaffenen"), denen von der

1) Delitzsch citirt: Lenormant, Anfänge der Cultur (1875) I, 195 ff.; 249 ff.; Brugsch, Aus dem Orient (1864), und Linde, Beiträge zur Kenntniß altägypt. Briefliteratur (1879).

2) Vgl. Cornill, Einl. S. 14.

Kritik hoher Werth und theilweise eine so hohe Ausbildung gewisser Kunstformen zuerkannt wird, „daß sich die Vermuthung nahe legt, sie müsse längst zuvor eifrige Pflege erfahren haben“. Wichtiger ist schon das Folgende. Aus der Mitte der Richterzeit, in der Geschichte Gedeons, wird, wie Kautzsch bemerkt, eine Thatsache erwähnt, die auf eine allmälige Verbreitung der Schreibkunst auch unter dem gewöhnlichen Volke schließen läßt[1]): ein von Gedeon zufällig aufgegriffener Jüngling ist im Stande, die Namen der Fürsten und Aeltesten von Sukkoth, siebenzig an der Zahl, zu nennen und aufzuschreiben (Richt. 8, 14). Deßhalb, bemerkt Kautzsch weiter, „muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß schon damals, etwa an altberühmten Heiligthümern (wie zu Silo und Bethel) im Kreise einer erblichen, längst angesessenen Priesterschaft Aufzeichnungen alter Lieder oder der Geschichte des betreffenden Heiligthums unternommen worden sind“. Aber ein wirklicher Beweis läßt sich, wie er meint, dafür nicht führen. Vielmehr hat es für ihn den Anschein, daß wir sogar für die Zeit Davids auf spätere Aufzeichnungen des damals Producirten angewiesen sind. Jedenfalls sei eine namhafte Bereicherung der althebräischen Literatur durch eigene Schriften Davids nicht zu erweisen. Denn die wirkliche, streng geschichtliche Ueberlieferung kenne David nur als geschickten Saitenspieler, vielleicht auch als Erfinder von Melodien, aber nicht als geistlichen Liederdichter, wenn auch die beiden Trauerlieder auf Saul und Jonathan und auf Abner (2 Kön. 1, 18 ff.; 3, 33 f.) vollgiltige Zeugnisse für sein dichterisches Können ablegen und in die nachexilische Psalmensammlung aus irgend einem vorexilischen Liederbuche thatsächlich einige (nach Bäthgen vielleicht drei) davidische Lieder oder Bruchstücke solcher aufgenommen sein mögen. Was Salomo betrifft, so sei, wo seine Weisheit gerühmt wird (3 Kön. 5, 9 ff.), von einer Literatur — etwa über die astrologischen, medicinischen oder auch magischen Kenntnisse, in denen er die Weisen des Ostens und die von Aegypten übertroffen haben soll — nichts gesagt, jedenfalls wäre sie für uns bis auf

1) Cornill findet, daß die „Stelle natürlich (!) nicht für die Zeit Gedeons, wohl aber für die Zeit des Erzählers beweist“, gibt aber zu, daß Richt. 8 zu den ältesten historischen Stücken gehöre und daß die Stelle „lehrreich“ sei. Einl. S. 15.

die letzte Spur verloren und von seinen 3000 Sprüchen und 1005 Liedern (3 Kön. 4, 32 f.) besäßen wir im besten Falle nur noch geringe Ueberreste, falls nämlich die hierher gehörigen Stellen in den Sprüchwörtern ihm selbst zugeschrieben werden können.

Das sind in der That recht primitive Anfänge. Wir werden später sehen, **warum** die Wissenschaft solche postulirt und uns zumuthet, zu glauben, daß trotz Jahrhunderte langer eifriger Pflege und hoher Ausbildung einzelner Kunstformen Spuren einer eigentlichen Literatur bis in's davidische und salomonische Zeitalter sich nicht nachweisen lassen. Letzteres ist um so verwunderlicher, als die Kritik zugeben muß, daß die Voraussetzungen für die Entstehung einer eigentlichen Literatur bereits unter David[1]) und erst recht unter Salomo reichlich vorhanden gewesen sind. „Die Einigung des ganzen Volkes unter dem mächtigen Scepter Davids, die gewaltigen kriegerischen Erfolge des Königs, die Unterwerfung der umliegenden Völker, die Israel vordem bedrückt hatten, mußte ein nationales Hochgefühl erzeugen, wie man es nie zuvor gekannt. Vollends aber schuf die Zeit Salomo's eine Fülle neuer Anregungen: einen glänzenden königlichen Hofhalt, ein prächtiges **königliches** (man beachte dieses Adjectiv!) Heiligthum mit Priestern, die zu den vornehmsten Beamten des Königs zählten, dazu mannigfache Berührungen mit so hochcultivirten Nachbarstaaten, wie Aegypten und Tyrus, ja selbst (durch die Ophirfahrten) mit den Wunderländern des Südens und Ostens. Mußte nicht das alles dazu drängen, das Errungene in Wort und Schrift zu feiern und die noch frische Erinnerung daran auch für künftige Geschlechter zu fixiren? Gleichwohl entzieht es sich abermals einer stricten Beweisführung, in welchem Umfang letzteres damals wirklich geschehen ist. Eine ganze Reihe von Denkmälern kann immerhin in der Zeit Salomo's entstanden sein, wenn auch die Möglichkeit einer spätern Entstehung offen gelassen werden muß." Von poetischen Erzeugnissen werden hierher gerechnet der die Genesis abschließende Segen Jakobs über seine zwölf Söhne (Gen. 49, 1—27)

---

1) Vgl. Cornill, Einl. S. 15: „Für die Zeit Davids steht der Schriftgebrauch urkundlich fest durch die Hofämter des maskir und sopher 2 Sam. 8, 23, 24; 20, 24. 25 und den nicht anzuzweifelnden Uriasbrief 2 Sam. 11, 14. 15."

und die „Urgestalt" der Sprüche Balaams (Num. 23 u. 24), zwei Abschnitte, die bekanntermaßen von Alters her als hochbedeutsame messianische Weissagungen betrachtet zu werden pflegten. Von geschichtlichen Aufzeichnungen ist immer noch keine Rede. Erst die Reichsspaltung (seit etwa 933) wurde wie für die äußeren Geschicke, so auch für die Literatur von tiefgreifender Bedeutung. Das kleinere Juda behielt vor dem nördlichen Reiche ein Dreifaches voraus: Jerusalem, den salomonischen Tempel und die davidische Dynastie, und verdankt diesen Vorzügen dem mächtigeren Israel gegenüber seinen Fortbestand und seine immer mehr zunehmende geistige und religionsgeschichtliche Bedeutung. Den nördlichen Stämmen aber, vorab dem nunmehrigen Königsstamme Ephraim, gab die Reichsspaltung das frühere Selbstbewußtsein zurück; alte ruhmreiche Erinnerungen lebten wieder auf und verlangten danach, zur Belebung des nationalen Sinnes in Schrift verfaßt zu werden. So entstehen in Ephraim zunächst „Heldengeschichten" von Barak und Debora, Gedeon, Jephte und Samson, die uns jetzt im Richterbuche, in Juda eine Reihe „Davidsgeschichten", die in den Büchern Samuels erhalten sind; daran reihen sich der Zeit nach Erzählungen über Saul und weitere Nachrichten über David in 1 Kön. 9—14 und 1 Kön. 16, 14 — 3 Kön. 2. Alle diese Quellen enthalten — was wohl zu beachten ist — nach dem Urtheil der Kritik eine Fülle zuverlässiger geschichtlicher Ueberlieferungen, sind aber gegenwärtig (d. h. in ihrem jetzigen Wortlaut in der Bibel) vielfach mit Einlagen aus ganz andersartigen Quellen und mit Redactionszuthaten zersetzt, in einen Rahmen hineingestellt, der ihnen von Haus aus fremd ist u. dgl. Ohne solche Einlagen, fremdartige, ja den ursprünglichen Quellen widersprechende Einschiebsel und Redactionszuthaten geht es, wie wir sehen werden, von nun an nicht mehr ab. In der Aufspürung derselben zeigt die Kritik recht eigentlich ihre Meisterschaft; hier ist sie in ihrem eigentlichen Element.

Zu den genannten Denkmälern aus dem Bereiche der Dichtkunst und Geschichtschreibung, die für eine frühzeitige hohe Ausbildung dieser Literaturgebiete zeugen, kommt, etwa aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts stammend, die älteste Aufzeichnung von Rechtssatzungen, wie sie in dem sog. „Bundesbuche" (Exod. 20, 24 — 23, 19) vorzuliegen „scheint". „Augenscheinlich" handelt es

sich dabei, wenn von den Glossen und Redactionszuthaten des jetzigen Textes abgesehen wird, nicht um eine das gesammte Volksleben umspannende Gesetzgebung nach theoretischen Grundsätzen, sondern um eine Codificirung von Gewohnheitsrechten, wie sie sich im täglichen Verkehr entwickeln mußten. Anzuerkennen ist ein hoher religiöser und ethischer Standpunkt dieses Codex juris; der letztere gibt sich namentlich in den Satzungen über die Fürsorge für Sklaven, Fremdlinge, Arme und Bedürftige und in dem Gebote kund, gegebenen Falles auch einen persönlichen Feind vor Schaden zu behüten. Dagegen gibt das Bundesbuch der Kritik ein großes Räthsel auf, indem sowohl seine Herkunft, als auch die Autorität, die seine Durchführung voraussetzt und verbürgt, für uns (d. h. die Kritik) in völliges Dunkel gehüllt ist.

Wir kommen nunmehr dem eigentlichen Kernpunkte der alttestamentlichen Literaturgeschichte näher, wenn uns Kautzsch über die Quellenschriften der pentateuchischen Geschichtserzählung dahin belehrt, daß bis mindestens in die salomonische Periode herab die Urgeschichte, die Geschichte der Patriarchen, des Auszuges aus Aegypten und der Eroberung des gelobten Landes — also gerade der wichtigsten, weil grundlegenden Heilsthatsachen — nur der mündlichen Ueberlieferung und Ausgestaltung überlassen geblieben zu sein scheint. Die älteste, uns zugängliche schriftliche Gestaltung soll in dem (etwa zwischen 950—850 entstandenen) Geschichtswerk des sog. Jahvisten vorliegen, eines so genannten unbekannten Verfassers, weil er sich des Gottesnamens Jahve bedient, im Unterschied von einem etwas später, etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts, entstandenen Geschichtswerk, das ungefähr denselben Stoff behandelte, aber den Gottesnamen Elohim bevorzugt und deßhalb einem sog. Elohisten zugeschrieben wird. Wir müssen uns aber wohl hüten, diese Verfassernamen einheitlich zu nehmen. Sowohl in dem Jahvisten, wie in dem Elohisten hat vielmehr die Kritik das Werk je einer Schule erkannt, die wohl unter der nordisraelitischen Priesterschaft sich gebildet haben mag. In diesen Schulen kam bereits der prophetische Geist zur Geltung und wurde der in der Ueberlieferung gegebene Stoff mehrfach überarbeitet, bis beide Quellen — man weiß nicht wann und von wem — zu einer einheitlichen, aber nicht von Widersprüchen freien Geschichts-

erzählung verschmolzen wurden, wie sie uns jetzt, mit zwei weiteren Quellen vereinigt, im Fünfbücher-Mosis vorliegt.

Ueber die eine dieser letzteren noch näher zu betrachtenden Quellenschriften mag sogleich eine Bemerkung eingeschaltet werden, da sie nach Ansicht „namhafter Gelehrten" (Dillmann) dieser Periode angehört, ja vielleicht zeitlich den beiden oben genannten voranzustellen ist. Es ist der vielumstrittene sog. Priestercodex, der den Hauptbestandtheil der in den mittleren Büchern Mosis enthaltenen Gesetzgebung und Geschichtserzählung sammt einer Vorgeschichte der Theokratie (im Wesentlichen gleich unserer Genesis) umfaßt haben und für den außer der geflissentlichen und umständlichen Hervorhebung der auf den mosaischen Gottesdienst bezüglichen Nachrichten und Vorschriften ebenfalls der Gebrauch des Gottesnamens Elohim charakteristisch sein soll. Danach wäre die schriftliche Fixirung des mosaischen Gesetzes, wie es in der That die Propheten voraussetzen, der Hauptsache nach vorexilischen, vorprophetischen Ursprunges. Gerade dies bestreitet aber die gegenwärtig fast zur Alleinherrschaft gelangte Graf-Wellhausen'sche Schule, in deren religionsgeschichtlichem Schema ein Gesetz (Pentateuch) vor den Propheten keinen Sinn hat, und setzt deßhalb diesen sog. Priestercodex in die nachexilische Zeit; sie sieht in ihm nicht den Ausgangspunkt, sondern den Abschluß einer Jahrhunderte umfassenden Entwickelung. Wir werden darauf später zurückkommen müssen und wollen hier nur bemerken, daß die oben skizzirte Quellenscheidung zu den „schlechthin feststehenden Ergebnissen der Forschung" gerechnet wird, während über die Zeitfolge und das gegenseitige Verhältniß der einzelnen Quellenschriften, insbesondere über die Stellung des Priestercodex, „noch immer Streit herrscht"[1]).

An einigen literarischen Erzeugnissen, deren die Kritik in dieser Periode noch Erwähnung thut, sind wir vorbeigegangen — so an dem „Prophetenspiegel", der die legendarisch ausgeschmückten Erzählungen über Elias und Eliseus enthält und manchen Einblick in die religiösen und politischen Zustände jenes Zeitalters gewährt und darum auch als Geschichtsquelle von erheblichem Werth ist —, um mit raschem Schritt zur Periode der schriftstellernden Prophetie zu gelangen, die für die Literatur, wie für die Religionsgeschichte Israels von gleich weittragender Bedeutung geworden ist.

1) Kautzsch l. c. S. 151 f.

Erst hier, um die Mitte des 8. Jahrhunderts, wo die Männer Gottes Amos, Osee, Isaias und Michäas auftreten und ihre Predigten auch schriftlich aufzuzeichnen beginnen, fühlt die wissenschaftliche Literaturgeschichte des A. T. festen Boden unter den Füßen. Hier auch findet die Wissenschaft, soweit sie noch eine Offenbarung oder wenigstens eine Führung Gottes im A. T. der Sache oder dem Namen nach anerkennt, „den Anfang der Heilswege Gottes mit der Menschheit". Durch die machtvolle Erscheinung und Wirksamkeit des Prophetenthums in der Geschichte Israels, durch die Wucht des durch lauterste Erhabenheit des Charakters unterstützten Selbstzeugnisses der Propheten, sieht sie sich gezwungen, anzuerkennen, daß die Propheten Israels vom Geiste Gottes getrieben geredet und geschrieben haben. Und so hören wir denn aus dem Munde von Kautzsch das Bekenntniß: „Die Inspiration der Propheten ist das Herz der alttestamentlichen Offenbarung, ihre ganze Erscheinung überhaupt die mächtigste Bürgschaft für die Erwählung und Erziehung Israels als eine besondere Veranstaltung Gottes, als den Anfang seiner Heilswege mit der Menschheit."

Den Sinn dieses Satzes wird uns erst die Betrachtung der Religionsgeschichte ganz verstehen lehren. Vorläufig möge es uns genügen, daß die Wissenschaft im Allgemeinen die Schriften der Propheten als ächt anerkennt und als Zeugnisse des göttlichen Geistes, der durch die Propheten redete, betrachtet. Im Einzelnen hat freilich auch hier die Kritik manche Beanstandung zu erheben. So gehört es bereits seit längerer Zeit zu den unumstößlichen Ergebnissen dieser Wissenschaft, zu den Dogmen, deren Leugnung einem Verzicht auf die alttestamentliche Wissenschaft überhaupt gleichkommt, daß das größte und unbestritten herrlichste prophetische Buch, das den Namen des Königs unter den Propheten, Isaias, trägt, nur zum kleineren Theil diesem gewaltigen Geisteshelden angehört, dem man seither den Ehrentitel „Evangelisten des A. B." beigelegt hatte. Nur 318 von den circa 1200 Versen des einzigen Buches läßt einer der neuesten Kritiker und Erklärer — Duhm — noch als dem Isaias zugehörig gelten. Alles Uebrige muß, so will es die Kritik, aus anderer Feder und späterer Zeit stammen, insbesondere muß das herrliche Trostbuch Kap. 40—66 einem „zweiten Isaias" zugeschrieben werden, der in der Zeit des Cyrus — also etwa 150 Jahre nach des großen Propheten Tod —

die Hoffnungen der Juden in Babylon beleben und auf den genannten Eroberer hinlenken wollte, im übrigen aber meisterhaft verstanden hat, sich in den Geist und die Schreibart des ersten Isaias einzuleben.

Wir lassen indessen die Kritik der prophetischen Bücher auf sich beruhen, um uns wiederum der Geschichte zuzuwenden. Hier stehen wir im Zeitalter des Propheten Jeremias, vor dem wichtigsten, folgenschwersten Ereigniß der hebräischen Literaturgeschichte. Der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht ist hier nämlich die Abfassung und Auffindung des Deuteronomium, das uns jetzt als fünftes Buch Mosis vorliegt. Es genügt, das vielerörterte Problem in kurzen Zügen darzulegen. Im vierten Buch der Könige wird berichtet, gelegentlich einer Tempelrestauration unter König Josias sei (im J. 622) ein Buch gefunden worden, über dessen Inhalt König und Priester erschrecken und das zu einer durchgreifenden Cultusreform Veranlassung gibt. Während man nun bisher dieses Buch für das Gesetz Mosis gehalten, behauptet die Kritik jetzt, es handle sich um eine Schrift, die jetzt erst verfaßt und zum Zwecke obiger Cultusreform hervorgezogen oder wenigstens benützt worden sei. Ein prophetischer Mann — so sagt man — schrieb, vielleicht noch unter dem gottlosen Manasses, ein Buch im Geiste Mosis, worin er Moses redend einführt, seine Ideen Moses in den Mund legt und den Schein erweckt, als ob Moses auf göttlichen Befehl diese Ermahnungen und Vorschriften dem Volke Israel vor seinem Einzug in's gelobte Land vorgetragen habe. Der Verfasser wagte nicht, das Buch der Oeffentlichkeit zu übergeben, barg es aber im Tempel in der Hoffnung auf bessere Zeiten, die er selbst wohl nicht mehr erlebte. Aber sein Buch ward durch eine Fügung der Vorsehung eines Tages gefunden und erreichte seinen Zweck. Es war dem Verfasser nicht um einen frommen Betrug zu thun — er handelte sicher im besten Glauben (anders Reuß S. 38) —, wohl aber kam es ihm darauf an, das eigentliche Hinderniß aller früheren Cultusreformen zu beseitigen: die Vielheit der Opferstätten, die sich im sog. Höhendienst trotz des salomonischen Tempels erhalten und zu vielerlei abergläubischen und götzendienerischen Mißbräuchen Veranlassung gegeben hatte, und er sah kein anderes Mittel, um das im Geiste Mosis und zur Ehre Jahve's geplante Werk auszuführen, als unter dem Namen Mosis sich als religiösen Gesetz-

geber einzuführen. Deßhalb schärfte er mit allem Nachdruck als göttliches Gebot ein, daß nur an einem Orte geopfert werden dürfe und das konnte natürlich nur der Tempel zu Jerusalem sein. Diese Idee war es auch, welcher der fromme, von Jeremias berathene König Josias mit Nachdruck zur Geltung brachte, und mit ihrem Sieg war der Sieg des strengen Monotheismus besiegelt, den die Propheten schon lange gepredigt hatten. Hier ist ein Wendepunkt, der für die weitere Entwickelung der Literatur und Religion Israels entscheidend und bestimmend geworden ist. Nur nebenbei mag bemerkt werden, daß das im Jahre 622 glücklich gefundene Deuteronomium nicht das ganze, jetzt so genannte Buch, sondern nur das Ur-Deuteronomium gewesen sein soll, das wieder verschiedene Bearbeitungen und „Verschweißungen" erfahren haben müsse, bis daraus im Verlaufe des babylonischen Exils das heutige fünfte Buch Mosis hervorgegangen sei.

Wir verlieren kein Wort über die Gewaltthätigkeiten und psychologischen Ungeheuerlichkeiten, mittelst deren die Kritik diesen ihren eigentlichen Stützpunkt festzustellen genöthigt ist. Wir haben nur weiter zu registriren, daß der Geist des Deuteronomisten — den wir dem Elohisten und Jahvisten als Dritten im Bunde beigesellen müssen — sich nun zunächst in der Geschichtschreibung der beiden letzten Königsbücher zeigt. Bisher hat man als deren Verfasser — wenigstens mit vieler Wahrscheinlichkeit — eben den großen Leidenspropheten Jeremias betrachtet, der auf den „Lügengriffel der Schreiber" recht schlecht zu sprechen ist. Es wird auch zugestanden, daß der Verfasser meist in knapper Form erzählt und als Quelle eine geschriebene „Geschichte der Könige von Juda und Israel" vor sich gehabt hat, auf die er sich öfter beruft und die den Stempel großer Schlichtheit und darum Zuverlässigkeit an sich getragen habe. Aber nun hat die Wissenschaft ermittelt, daß der Verfasser mehr eine Kirchen-, als eine Reichsgeschichte von Juda-Israel geschrieben und dabei die ganze ältere Geschichte des Volkes in eine neue und — sagen wir es deutlich heraus — falsche Beleuchtung gerückt hat. Auf dem Standpunkte des Deuteronomiums stehend, geht er nämlich von der Annahme aus, es sei mindestens seit Erbauung des Tempels nur eine Cultusstätte berechtigt gewesen und rechnet es allen Königen, die den sog. Höhendienst geduldet oder begünstigt hatten, als Makel, als Sünde an. Das

widerspricht zwar den von der Wissenschaft behaupteten Thatsachen, bezw. den von ihr ermittelten „älteren“ Quellen — aber „es war die Stimme eines Propheten, die an das Ohr des verblendeten Volkes schlug, eine erschütternde Predigt über die endlose Verschuldung des Volkes und seiner Könige und die Langmuth Gottes, die sich doch schon einmal — beim Gericht über Israel — erschöpft gezeigt hatte“. Aber keine Prophetenstimme konnte mehr aufhalten, was schon Isaias (6, 9 ff.) angekündigt hatte: gesteigerte Verstockung und danach das Gericht. Wir stehen vor dem Zusammenbruche des israelitischen Staatswesens im babylonischen Exil und vor der im höchsten Grade merkwürdigen Thatsache, daß nicht bloß das Volksthum in dieser Katastrophe nicht untergeht, sondern daß erst jetzt eigentlich das Blüthezeitalter wie der Religion, so der Literatur Israels anbricht. Wie dies zugegangen ist, wird uns zum Schluß die Wissenschaft erzählen.

Nach der früher herrschenden Ansicht — so belehrt uns Kautzsch — wäre die Zeit des Exils, etwa abgesehen von Ezechiel, den Klageliedern und einer Anzahl von Klagepsalmen, in literarischer Beziehung eine Zeit des Todesschlafes gewesen. „In Wahrheit hat jedoch gerade in dieser Zeit eine große literarische Regsamkeit geherrscht, ein sichtlicher Eifer, das Erbe der vorexilischen Vergangenheit zu ordnen, unter einem bestimmten Gesichtspunkte zu überarbeiten und das Zusammengehörige zu einem großen Ganzen zu verbinden. Daneben fehlte es auch nicht an grundlegenden Neuschöpfungen und zwar auf zwei scheinbar ganz verschiedenen Gebieten: dem der Gesetzgebung und dem der Prophetie. Ja, in Ezechiel, dem Bindeglied zwischen der vorexilischen und der exilischen Zeit, stellt sich uns die merkwürdige Erscheinung eines Prophetismus dar, der gesetzgeberisch auftritt und dadurch für die Neubegründung des jüdischen Staates als Theokratie von unermeßlicher Bedeutung wird.“

Betrachten wir das erwähnte „Bindeglied“ näher, so zeigt sich, daß der aus priesterlichem Geschlechte stammende Prophet Ezechiel, dessen Buch in der That einen durch und durch originalen Charakter trägt, sehr stark das Gesetz betont, den Abfall Israels davon in den stärksten Ausdrücken rügt, auch die Wiederherstellung Israels in Aussicht stellt, letzteres namentlich in einer großen symbolisch-typischen Vision, die den Schluß seines Buches bildet

(Kap. 40—48) und den Auslegern von jeher nicht geringe Schwierigkeiten gemacht hat. Jetzt glaubt die Wissenschaft das Räthsel gelöst zu haben: Ezechiel hat nicht das im Pentateuch enthaltene Gesetz Mosis vor sich gehabt, er hat es vielmehr geschaffen, wenigstens seine Grundlage gelegt; „der vermeintliche Stubengelehrte ist zum Schöpfer originaler Gedanken, zum Bahnbrecher für eine neue Ordnung der Dinge, kurz zu einem Manne des praktischen Wirkens geworden und zwar eines Wirkens mit außerordentlichem Erfolg; er ist durch die bisher als Weissagung betrachteten Kap. 40—48 der Schöpfer des Ceremonialgesetzes, der geistige Vater der levitischen Richtung im Judenthum geworden".

Auf die Begründung dieser These müssen wir hier verzichten. Genug, daß die Wissenschaft darüber einig ist und daß das Ezechielische Programm alsbald in dem sog. Heiligkeitsgesetz (Lev. 17—26), das innerhalb der priesterlichen Schule im Exil bearbeitet und aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengeschweißt wurde, seine Verwirklichung fand. Es fehlte nur noch eine letzte Arbeit und diese besorgten die verschiedenen babylonischen und nachmals auch jerusalemischen Priesterschulen in dem Zeitraume von ca. 500—400 v. Chr., indem sie das priesterliche Geschichts- und Gesetzbuch, den schon erwähnten Priestercodex, der den Hauptbestandtheil der Bücher Mosis bildet, zusammenstellten. So konnte denn Esdras im J. 444 das aus Babylon mitgebrachte „Gesetzbuch Mosis", d. h. eben diesen Priestercodex (nicht den ganzen Pentateuch in der uns jetzt vorliegenden Gestalt) promulgiren und zur Norm für das religiöse und bürgerliche Leben der nachexilischen „Hierokratie" erheben. „In welcher Weise aber das endlich abgeschlossene Corpus (des Gesetzbuches = Pentateuch), wohl noch vor Ablauf des 5. Jahrhunderts (nach anderen muß man damit bis in's 3. Jahrhundert herabgehen), für canonisch und nach allen Theilen maßgebend erklärt wurde, entzieht sich gänzlich unserem Wissen."

Für unseren Zweck ist es nothwendig, beizufügen, daß mittlerweile nicht bloß der uns schon bekannte „Deuterojesaias" seine Reden veröffentlichte, sondern auch die deuteronomistische Geschichtschreibung ihr Werk vollendete, indem sie den gesammten Stoff der vorexilischen Geschichte überarbeitete und in dem uns schon bekannten Sinne „übermalte" oder der deuternomistischen (prophetischen) Schablone anpaßte. Deßgleichen muß von dem

sog. Priestercodex gesagt werden, daß er — obwohl dem Ursprung nach exilisch — der Form nach in Geschichte und Gesetzgebung durchaus mosaisches Gepräge affectirt und speciell in Betreff des Wüstenzuges, der sinaitischen Gesetzgebung u. dgl. sich der Fiction bedient, daß er Verhältnisse, die einer späteren Zeit angehören, rückwärts in die Vergangenheit projecirt, kurz sich mit dem Scheine mosaischen Ursprunges, mosaischer Geschichte, mosaischer Autorität zu umgeben weiß, obwohl ihm nichts von alledem zukommt. „Der Priestercodex sucht mit Fleiß das Costüm der mosaischen Zeit einzuhalten und seine eigene zu maskiren; er hält sich streng innerhalb der Situation der Wüstenwanderung und will allen Ernstes eine Wüstengesetzgebung sein. Es ist ihm wirklich gelungen, seine wahre Abfassungszeit zu verschleiern" u. s. w. Diese Charakteristik aus dem Munde Wellhausen's spricht deutlich genug.

Man wolle sich vergegenwärtigen, daß wir — am Ausgange des 5. Jahrhunderts stehend — von der gesammten 45 Bücher umfassenden Literatur noch kaum die Hälfte (die vorexilischen Geschichtsbücher und Propheten) kennen gelernt haben. Der Rest ist rasch erledigt. Alles, was wir außer dem Genannten an alttestamentlichen Büchern besitzen, ist Erzeugniß der nachexilischen Zeit, des nachexilischen Geistes und der nachexilischen Schule. So nicht bloß die geschichtlichen, prophetischen und didactischen Bücher, von denen sich das von selbst versteht (Esdras, Nehemias, Chronik, Esther, Machabäer; Zacharias, Aggäus, Malachias; Ecclesiastikus, Buch der Weisheit), sondern auch das Büchlein Ruth (Tobias, Judith, bei den Protestanten als apokryph betrachtet), die Propheten Abdias, Joel, Jonas, Daniel; endlich das Psalterium, das nur als „Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde" gelten soll, wenn es auch einzelne vorexilische Lieder enthalten mag, das herrliche Buch Job, das hohe Lied, die Sprüche und der Prediger Salomo's. Die nähere Begründung müssen wir von der Religionsgeschichte erwarten. Vorläufig begnügen wir uns mit dem Ergebniß, wie es uns die Wissenschaft präsentirt: der alttestamentliche Canon ist auf rein menschliche Weise entstanden — etwa die Propheten ausgenommen —, er besteht aus Schriften, an denen die Jahrhunderte gearbeitet, sie überarbeitet, gemodelt und geändert haben, er stammt zum allergrößten Theil aus viel späterer Zeit, als man gemeinhin angenommen hat, den Hauptantheil daran hat die nachexilische ge-

lehrte Schule. Wenn das Schreckenskind der kritischen Schule in Frankreich, M. Vernes, Recht hat, kommen wir sogar mit den oben besprochenen Quellenschriften, dem Elohisten, Jahvisten, Deuteronomisten, tief in die nachexilische Zeit (300—200) herab, und es dürfte uns nicht wundern, wenn demnächst vielleicht die Frage aufgeworfen würde, ob es überhaupt in vorchristlicher Zeit eine nennenswerthe jüdische Literatur gegeben hat!

Der Beurtheilung dieser Aufstellungen schicken wir die Bemerkung voraus, daß man, wenn sich Methode und Ergebnisse der kritischen „Wissenschaft" als falsch erweisen, deßwegen noch nicht die wissenschaftliche Forschung zu verwerfen braucht, welche versucht, die geschichtlichen Verhältnisse, die menschlichen Bedingungen und Voraussetzungen klarzulegen, unter denen die hl. Bücher entstanden sind; die Forschung, welche den Quellen nachgeht, deren sich die Verfasser der geschichtlichen Bücher allenfalls bedient haben und auf die sie sich manchmal sogar berufen; die Kritik, welche die Form und den Inhalt der hl. Bücher der genauesten Prüfung unterwirft, um über deren Geschichte, Bedeutung und Beziehung zu anderen Forschungsergebnissen Licht zu verbreiten. Es ist dies eine schwierige Sache und die Aufgabe erscheint beim Fehlen der nöthigen Hilfsmittel, namentlich nach der literarhistorischen Seite, kaum völlig lösbar; ihre Lösung würde zu den idealen und praktischen Zwecken, denen die hl. Schrift dienen will, kaum etwas beitragen, ja vieles wird nur „ein unfruchtbares Spiel des menschlichen Scharfsinnes bleiben, aber nicht zur wirklichen Förderung des Schriftverständnisses" dienen[1]); aber immerhin erscheint die Untersuchung der geschichtlichen Voraussetzungen, der menschlichen Bedingungen, der literarischen Einheit u. s. w. bei den biblischen Büchern zulässig; in der Hauptsache sind derartige Probleme auch innerhalb der Kirche stets aufgeworfen und mit mehr oder weniger Geschick und Erfolg behandelt worden. Das Ansehen, die Würde und Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes hat davon nichts zu fürchten, so lange die Wissenschaft nur den richtigen Standpunkt nicht verläßt und die richtige Methode einhält.

Gerade das ist nun aber der Vorwurf, den wir erheben müssen, und der Grund, der uns verbietet, Ergebnisse wie die

1) Oettli, Commentar zum Deuteronomium. München 1894. Vorwort.

obigen als richtig anzuerkennen, daß die moderne Wissenschaft dies nicht thut. Ihr Standpunkt und ihre Methode sind grundsätzlich falsch und schon deßhalb ihre Ergebnisse im Ganzen unannehmbar.

Erstens geht es nach obiger Darlegung der wissenschaftlichen Literaturgeschichte bei der Entstehung der alttestamentlichen Bücher rein menschlich zu. Ein höherer Factor kommt gar nicht in Betracht, das Uebernatürliche ist einfach eliminirt. Die Worte „Offenbarung" und „Inspiration" im positiv christlichen Sinne stehen nicht mehr im Lexikon dieser neuen Bibelwissenschaft. Sie verlangt und anerkennt (mit Max Müller)[1]) keine übernatürliche Offenbarung, die einzige Offenbarung ist ihr die historische Entwickelung nach dem Princip des Evolutionismus; sie behauptet sogar mit Duhm[2]), weder das A., noch das N. T. kenne eine Offenbarung im Sinne der Dogmatik, weil die Bibel überhaupt die Religion nicht als Erkenntniß, geschweige als Summe von Kenntnissen ansehe, also die Religion nicht von der Offenbarung, sondern diese, soweit sie überhaupt vorkomme, von der Religion abhängig mache. Ebenso ist „die Inspirationslehre, die noch so viel bei Theologen und Laien spukt, als abgethan zu betrachten, nachdem erkannt ist, wie die einzelnen Bücher des A. T. entstanden sind und mit welcher Freiheit sie immer behandelt wurden"[3]). Damit stimmt, daß, wenn wir Rohnert[4]) glauben dürfen, unter den lebenden protestantischen Theologieprofessoren in Deutschland vielleicht noch einer (Noesgen in Greifswalde) die Inspiration der hl. Schrift im christlichen Sinne anerkennt. Selbst für Stöcker ist die hl. Schrift nicht mehr Gottes Wort, sondern sie enthält es nur, während der als conservativ betrachtete Köhler[5]) (Erlangen) das θεόπνευστος 2 Tim. 3, 16 dahin abschwächt, die Entstehung der biblischen Bücher sei auf Gottes Wille und Absicht

1) Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion S. 36.

2) Theologie der Proph. S. 74.

3) Marti, Der Einfluß der Ergebnisse der neuesten alttestamentl. Forschungen S. 48.

4) Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evang. Theologie über die hl. Schrift und deren Inspiration? Leipzig 1892. S. 2.

5) Ueber Berechtigung rc. S. 6.

zurückzuführen. Daß einige Gemäßigtere unter den Kritikern noch eine gewisse Leitung der Vorsehung gelten lassen, infolge deren die hebräischen Religionsbücher für das Christenthum von Bedeutung geworden sind; daß einige wenige Vermittelungstheologen (F. E. König, Orelli, Köhler) noch mit den Begriffen Offenbarung und Inspiration wenigstens bei den Propheten mehr oder weniger Ernst zu machen suchen, ist eine glückliche, aber auf kritischem Boden unhaltbare Inconsequenz und kommt gegenüber dem literarischen und moralischen Einfluß der herrschenden Wissenschaft kaum noch in Betracht[1]). Diese steht auf dem Boden jenes Dogma's, das Renan in den Worten formulirt hat: „Die Leugnung des Uebernatürlichen ist zum unumstößlichen Dogma aller gebildeten Geister geworden."

Die Probe darauf ergibt sich, wenn wir die Frage aufwerfen: Wie stellt sich die kritische Theologie zu der Thatsache, daß Christus selbst und mit ihm das ganze N. T. dem ganzen A. T., so wie es damals in den Händen der Juden war (Septuaginta) göttlichen Ursprung und deßhalb göttliches Ansehen, unfehlbaren Wahrheitscharakter zugeschrieben? Es ist ja wahr, daß das N. T. nicht ausdrücklich alle einzelnen Schriften des Alten nennt oder über deren Entstehung genauere Auskunft gibt. Aber Christus thut mehr als das und die Apostel gleichfalls. Es ist gar nicht möglich, sich in Bezug auf das A. T. im Allgemeinen deutlicher und bestimmter auszudrücken, als es Christus nach dem Zeugnisse der Evangelien gethan hat: Moses und die Propheten haben von ihm geschrieben (d. h. geweissagt); David hat im Psalm 109 im Geiste (d. h. vom hl. Geiste erleuchtet) vom Messias, der sein Sohn sein soll, als von seinem Herrn gesprochen; das Gesetz und die Propheten enthalten die göttliche Wahrheit; das Gesetz hat verpflichtende Kraft und vorbereitenden Charakter, so daß es nicht aufgehoben, sondern nur erfüllt werden soll (vgl. Matth. 5, 21. 27. 31; 22, 13; Luc. 4, 21;

---

1) Vgl. die Urtheile der neuesten liberalen Dogmatiker über den Offenbarungsbegriff bei Kübel, Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung rc. 1881. S. 22 f.; 86—91. Ein Beispiel, wie die Ehrenrettung der Wissenschaft gegen den Vorwurf der Offenbarungsfeindlichkeit versucht wird, s. bei Bäntsch, Die moderne Bibelkritik und die Autorität des Gotteswortes. Erfurt 1892. S. 28 ff.

Joh. 5, 39—46). Für die unzähligen Berufungen der Apostel auf das A. T. als die göttliche Offenbarung genügt als einziges Beispiel das bekannte Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines (2 Petr. 1, 20) — vom hl. Geiste erleuchtet haben heilige Männer geredet, was in diesen Büchern geschrieben steht. Wenn damit dem A. T. als Ganzem, so wie es in der Auffassung der Juden bestand und gebraucht wurde, nicht das Siegel göttlicher Beglaubigung aufgedrückt, die Anerkennung seines göttlichen Ursprunges ausgesprochen ist, so gibt es überhaupt keine Beglaubigung und Gewißheit mehr. Und doch wagt die Kritik, das Zeugniß Christi zu leugnen oder sich darüber hinwegzusetzen.

Es gehörte nicht zum Heilandsberufe Jesu — so sagt sie —, über die Entstehung der alttestamentlichen Bücher Aufschluß zu geben; er berief sich auf sie, indem er sich der Auffassung seiner Zeitgenossen anbequemte, die sie als göttliche annahmen und Moses das Gesetz, David aber die Psalmen zuschrieben [1]). Aber man sollte doch meinen, der Heiland habe den Beruf gehabt, von der Wahrheit Zeugniß zu geben, nicht aber Vorurtheilen und Fictionen Vorschub zu leisten, die durchaus nicht als gleichgiltig gelten können, da sie sich auch auf den Lehrinhalt und die geschichtlichen Thatsachen erstrecken, die jene Bücher enthalten und die, wie wir noch sehen werden, von der Kritik gleichfalls als objectiv unwahr dargestellt werden. Hat also Christus und haben die Apostel sich auf das A. T., als auf Schriften göttlichen Ursprunges und göttlichen Inhaltes berufen, so haben entweder sie geirrt oder in Irrthum geführt — oder die heutige wissenschaftliche Theologie befindet sich in einem gewaltigen Irrthum. Aber ehe letztere dies anerkennt und damit sich selbst aufgibt, gibt sie alles andere, insbesondere alle Grundlagen und Grundwahrheiten des christlichen Glaubens preis, degradirt sie den Heiland zu einem Lehrer menschlicher Weisheit und menschlichen Irrthums gleich vielen anderen.

---

1) Vgl. Köhler, Ueber Berechtigung der Kritik des A. T. S. 6 ff. Sogar dieser „conservative“ Theolog meint, die kritische Forschung über die Entstehung und den Inhalt des A. T. werde durch die Autorität Jesu nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr zur Aufgabe gestellt. Aehnlich König, Alttestamentliche Kritik und Christenglaube. Bonn 1893. S. 51 ff.

Die „Wissenschaft“ kennt keine Voraussetzungen, keine Autorität außer ihrer eigenen, für sie gibt es kein bindendes Dogma außer der Leugnung des Uebernatürlichen und — dem Gesetze der rein natürlichen Entwickelung nach der Schablone des Evolutionismus.

Noch mehr: nach der Wissenschaft ging es bei Abfassung der alttestamentlichen Schriften nicht bloß rein menschlich, sondern sogar ungeheuer menschlich zu. Man bedenke, welche Summe von Bearbeitungen, Ergänzungen, Zerstückelungen und Verschweißungen, Berichtigungen, Verbesserungen und Verschlimmerungen, kurz welche complicirte und eigenthümliche Redactionsthätigkeit von Einzelnen und von Schulen in verschiedenen Jahrhunderten nach dem vorgeführten „Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums“ angenommen werden muß. Aber nicht bloß dies: auch bewußte Fictionen, Uebermalungen („Retouchirungen“), Correcturen und Zusätze tendenziösester Art, Unterschiebungen, literarische Fälschungen und fromme Betrügereien bedenklichster Art spielen in dieser wissenschaftlichen Literaturgeschichte eine ganz bedeutende Rolle. Es braucht nur an die Fiction des Deuteronomium und des Priestercodex erinnert zu werden. Da macht nun freilich der gemäßigtere Theil der Kritiker krampfhafte Versuche, dem Dilemma auszuweichen; die Einen sagen, man dürfe unsere heutigen Begriffe von literarischem Eigenthum und schriftstellerischer Arbeit nicht an die alte Zeit als Maßstab anlegen; Andere lassen mehr oder weniger das Mittel durch den Zweck geheiligt werden; Einer bezeichnet die Alternative: Werk des Moses oder Werk des Lügengriffels, einfach als baaren Unverstand (Oettli), der andere (Kautzsch) spricht in salbungsvoller Weise von der Tiefe der Weisheit und Wissenschaft Gottes, dessen Wege wir nicht zu meistern, sondern zu bewundern haben — aber mit allen derartigen Ausflüchten wird doch nicht erklärt, wie so entstandenes Menschenflickwerk zu der Ehre kommt, „heilige Schrift“ genannt zu werden und wie bei solchem Thatbestand die Begriffe von Wahrheitsliebe, Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit bezüglich der biblischen Schriftstellen aufrecht erhalten werden können. Der linke Flügel der kritischen Schule ist denn in der That auch so offen, zuzugestehen, daß hier alle Vertuschungsversuche nichts helfen: ein großer Theil der alttestamentlichen Literatur beruht formell und inhaltlich auf bewußter Fiction und Fälschung — das ist das Ergebniß der Wissenschaft!

Was so die Theologen versteckt oder offen in wissenschaftlicher Sprache und mit Aufgebot von vielem gelehrten Apparat lehren, das übersetzen gelehrige Schüler zunächst für das gebildete Publikum, und so kann man z. B. in einer großen reichillustrirten, von Historikern ersten Ranges herausgegebenen „Allgemeinen Weltgeschichte" unter ausdrücklicher Berufung auf die Theologen lesen[1]), daß die Geschichte des A. T. auf einer großartigen Geschichtsfälschung beruhe, die ohne jede Ehrfurcht vor geschichtlicher Wahrheit so gut durchgeführt sei, daß die Welt Jahrhunderte lang irregeführt worden sei und für göttliche Anordnung gehalten habe, was jüdische Rabbinen des 6. und 7. Jahrhunderts zur Befestigung ihres Einflusses ersonnen haben. Da hört dann freilich die Theologie überhaupt auf — und das verwegenste Freidenkerthum tritt in sein Recht, und mit der Ueberzeugung, „die Wissenschaft des Jahrhunderts" zu vertreten, verkündet „Die Bibel in der Westentasche" des Socialdemokraten: „Die ganze Bibel ist durchaus Menschenwerk; selbst wenn es einen Gott gäbe, was noch gar nicht bewiesen ist und auch unbeweisbar bleiben wird, zeigt die Bibel nichts von seiner Mithilfe oder Offenbarung. Sie ist mehr als irgend ein anderes Buch der Welt voller Fehler und Unrichtigkeiten. Diese sind auch nicht bloße Versehen, im Gegentheil sind es meist mit Absicht und oft zu recht schlechten Zwecken ersonnene Lügen."

1) Vgl. Katholik 1895, I, 362 Note 1; 1890, I, 68 Note 1.

(Fortsetzung folgt.)



XVIII.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

III.

Zweimal im Verlaufe der deutschen Geschichte trat die Reichsidee besonders in den Vordergrund: damals zuerst, als das »Sanctum imperium Romanum« mit Karl als Kaiser gegründet wurde, zwar in absichtlicher Anknüpfung an das Cäsarenreich, aber mit einem höheren Princip, als es das bloß politische der altrömischen Weltmonarchie gewesen war. Höher auch, als das absolute Princip des orientalisch-byzaninischen Staates, der durch seine eigene Despotie zur Mumie wurde, war das Princip dieses abendländischen, vielgegliederten, germanisch-römischen Reiches mit seinem christlichen Imperium. Das Leben der Völker in demselben war an ein doppeltes ideelles System von Kirche und Reich gebunden, und das neue System erzeugte eine große geschichtliche Strömung und schuf ein allgemeines Gut der Cultur, der Wissenschaft, der Kunst und des Rechtes[1]). Der Anlauf zu einer einheitlichen Rechtsentwickelung, welche in den Capitularien Karls des Großen einen so vielversprechenden Anfang genommen hatte, verlor seine Kraft mit der Reichstheilung und in den endlosen Kämpfen der folgenden Zeit. Zum zweiten Male steigt die Idee auf, die römischen Kaiser deutscher Nation seien die unmittelbaren Nachfolger der Imperatoren, als die Glossatorenschule von Bologna sich bemühte, die fortdauernde Verbindlichkeit des römischen Rechtes zu beweisen. Sie erwarb sich damit die besondere Gunst der hohenstaufischen Kaiser, welche sogar ihre eigenen Gesetze den Glossatoren zuschickten, damit sie in das römische Gesetzbuch aufgenommen

1) Vgl. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom II. S. 544. — Weiß, Weltgeschichte. 3. Aufl. Bd. 4. S. 94 f.

würden. Die Staufen gingen unter, das römische Recht aber stieg allmälig nach Norden, und so hätte zum zweiten Male die Anregung der Reichsidee zu einer Rechtseinheit führen können, wenn nicht gerade die römisch gebildeten Juristen den fürstlichen Absolutismus und damit den entschiedenen Particularismus großgezogen hätten, und wenn nicht dazu noch der Abfall von der Kirche in der Reformationszeit den bis heute noch nicht geheilten Riß in das deutsche Volk gebracht hätte. Particularismus, der in der Selbstsucht bis zu den unpatriotischsten, ganz und gar undeutschen Bündnissen der deutschen Landesfürsten mit dem Auslande führte, war die Parole und Rechtsparticularismus das letzte Resultat der rechtlichen Entwickelung. Endlich war das heilige römische Reich deutscher Nation dahingegangen. Der junge, noch radicale Görres schrieb ihm damals satyrisch Todesanzeige, Testament und Grabschrift. Der fremde Eroberer spielte Schach mit den deutschen Fürsten, nicht als seinen Spielpartnern, sondern als wären sie seine Schachfiguren. Selbst Preußen wurde gedemüthigt und Oesterreichs Kaisertochter mußte dem Eroberer die Hand reichen, nachdem er, ein Gewaltmensch in jeder Beziehung, seine eigenen ehelichen Verhältnisse selbstständig geordnet hatte. „Das deutsche Volk," so rief damals Görres aus, da er von seinem ursprünglichen Enthusiasmus für die Freiheit der Revolution zurückgekommen war, „ist gefallen, weil es seine Eigenthümlichkeit, seine Bestimmung, seine Geschichte und sich selbst vergessen hat; es kann nur wiedergeboren werden, wenn es, seine Eigenthümlichkeit, seine Bestimmung wieder erkennend, zu seiner Geschichte und zu sich selbst als besonderer Nation zurückkehrt[1])." Deutschland aber mußte das Maß des Elends voll genießen.

Endlich ereilte den großen Corsen die Hand Gottes auf den Eisfeldern Rußlands, und bei Leipzig in der Völkerschlacht ging sein Stern vollends unter. Da war denn auch das deutsche Volk aus dem Schlafe erwacht, um sich zu erheben wie ein gefesselter Riese, der die Ketten zerbricht. „Das Volk steht auf, der Sturm bricht los," die Begeisterung war mächtig entflammt. Die Folge

1) Joseph Görres, „Reflexionen über den Fall Teutschlands und die Bedingungen seiner Wiedergeburt," abgedruckt im „Vaterländischen Museum". Hamburg bei Fr. Perthes. Februar 1810.

aber war, daß auch sofort wieder, als der Friede einzog, die Sehnsucht nach Kaiser und Reich erwachte. „O werde endlich weiser, Du Heerde ohne Hirt, Und wähl' dir deinen Kaiser, Und zwing' ihn, daß er's wird!" so sang Schenkendorf, der „Kaiserherold", wie ihn Rückert darob nannte. Der Rheinische Merkur, die vom gewaltigen Görres regierte „fünfte Großmacht", als welche Napoleon ihn einst bezeichnet hatte, vertrat ebenfalls die Kaiser- und Reichsidee; er legt dem Volke die Worte an die Fürsten in den Mund: „Einen Kaiser sollt Ihr uns wiedergeben, wie wir seit undenklichen Zeiten ihn gehabt, wie er unser Schützer und Führer gewesen ist in aller Fährlichkeit und Noth und uns gehandhabt hat gegen unserer eigenen Fürsten Ueberdrang im Frieden und gegen des Feindes Wuth im Krieg." Zugleich aber mit der Forderung einer einheitlichen politischen Verfassung wurde auch das Verlangen nach einem einheitlichen Gesetzbuche für ganz Deutschland laut[1]). An den im Jahre 1814 nach Abschluß des ersten Pariser Friedens zusammentretenden Wiener Congreß hatten sich weitgehende Hoffnungen geknüpft; denn, wenn je, dann war es nunmehr Zeit, Deutschland wieder auf- und auszubauen, namentlich durch eine endgiltige Regelung seiner inneren Verhältnisse. Wiederum war es Görres, welcher die Blicke seiner Zeitgenossen auf diese wichtige Aufgabe hinlenkte. „Groß wollen die Völker die Fürsten haben," so schrieb er in seinem Rheinischen Merkur, „weil ihre Erniedrigung durch die Feindeshand sie tief verletzt; aber sie sollen groß werden im Frieden, wie sie es eben im Kriege geworden sind, durch den freien Willen, die Liebe und die Begeisterung der Völker, und weil sie herrschen im Rechte und im Gesetze, das die Natur in's menschliche Herz gegraben[2])." Fürsten und Völker müssen sich ihrer gegenseitigen Pflichten bewußt werden, und um das Ganze mit sichtbaren Banden zu verknüpfen, ist Zweierlei nothwendig: eine „Centralgewalt", welche den beiden Mächten anvertraut werden müsse, welche über die größten Ländermassen in Deutschland verfügen: Oesterreich und Preußen. Sie sollten die Einheit hüten, das Reich nach Außen vertreten u. s. w. Daneben

1) Stobbe, Handbuch des deutschen Privatrechts. Bd. I. S. 13.

2) „An die Leser des Rheinischen Merkur," abgedruckt in Görres, Politische Schriften (herausgegeben von Marie Görres) Bd. I, S. 473.

sei ein „Reichstag“ nothwendig, unter dessen Vorsitz die gesetzgebende Gewalt geübt und von der Vertretung des Volkes Wünsche und Meinungen gehört und zur Geltung gebracht werden sollen. Die Vertretung des Volkes aber müsse sich aufbauen auf den drei Säulen, auf welchen alle ständische Verfassung gegründet sei, auf dem Lehrstand, hauptsächlich in der Geistlichkeit dargestellt, dem Wehrstand mit seinem Haupte, dem Adel, und dem Nährstande, repräsentirt durch die Masse des Volkes, das den Ackerbau und den Handel betreibt[1]). Von dem Wiener Congreß, der am 20. September 1814 eröffnet wurde, erwartete man wenn nicht „alles“, so doch „viel Gutes“. Allein das Bild dieser Versammlung lieferte bald die beste Illustration zu dem alten Satze: Quot capita, tot sensus! Als Ende Februar 1815 der „geometrische Theil“ der Arbeiten des Congresses abgethan schien, konnte Görres klagen: „Alle haben gewonnen, nur das arme Deutschland ist, wie gewöhnlich, zu kurz gekommen. — Die Völker kamen nun und fragten, was fertig geworden, und man hatte nichts vorzuweisen; nicht eine Note, die des Menschen Herz erfreute, ist zu Tage gekommen.“ Der Donnerschlag aus heiterem Himmel, der die schlafenden Wächter weckte und die Herren im Streite um den Mantel störte, Napoleons Rückkehr von Elba, regte die nationale Begeisterung noch einmal an. Napoleon unterlag den Heeren der Verbündeten; allein der zweite Pariser Friede vom 20. November 1815 brachte den wartenden Patrioten bittere Enttäuschung. England und Rußland, in ihren Interessen sicher gestellt, wollten keine weitere Verdemüthigung Frankreichs zu Gunsten Deutschlands[2]). Auch der unter großer

1) Görres, Politische Schriften. Bd. II. S. 3, 9 f., 94, 96.

2) Görres schrieb damals, als er sich die Frage beantwortete: „Was hat der Congreß von allem Versprochenen dem Volke geleistet?“ ein merkwürdiges Wort: „Er hat den mit seinem Herzblut erkauften Besitz unter die Fürsten vertheilt und ist darauf fortgegangen, von dem rückkehrenden Kobold auseinandergesprengt.“ „Der erste Pariser Frieden hat als Sohn einen neuen Krieg geboren, aus diesem ist ein zweiter Friede als Enkel hervorgegangen, und schon streckt der Urenkel das kleine Schlangenhaupt sichtbar an den Tag hervor“ (vgl. Görres, Polit. Schriften III, 246: „Die zweite Octoberfeier“). Zwar kam dieser Urenkel lange Zeit hindurch nicht zur Action; aber um so kräftiger entwickelt war er auch, als er nach fünfzig Jahren sein Schlangen-

Glanzentfaltung in Wien weiter tagende Congreß enttäuschte alle Hoffnungen auf das ärgste. Kaiser und Reich wurden feierlich in der Wiener Schlußacte vom 9. Juni 1815 begraben, indem man dem wenig glücklichen Gebilde eines Staatenbundes, „der Teutsche Bund" genannt, das Dasein gab, das er unter der Bürgschaft der fünf Großmächte, sowie Spaniens, Portugals und Schwedens fristen sollte. Die Deutsche Bundesacte vom 10. Juni 1815 erwähnt mit keiner Silbe der Reichs- und Rechtseinheit, von der man vor Kurzem im Volke geträumt hatte; sie kennt vielmehr in Art. 2 als Zweck des Bundes nur die „Erhaltung der äußeren und inneren Sicherheit Deutschlands und der Unabhängigkeit und Unverletzbarkeit der einzelnen deutschen Staaten". Und so kam es, daß man schon im Jahre 1819 im Volke die Thätigkeit des Organes des Bundes, die Bundesversammlung in Frankfurt, verhöhnte und verspottete. „Es ist wieder die alte Leier und das langsame Wesen, wie vor der Franzosenzeit." In der Stickluft einer kleinlichen Reaction, welche die Signatur der nun folgenden Jahrzehnte ist, gingen alle hohen Gedanken und schönen Wünsche, welche dem Aufschwunge des Nationalgefühls in den Freiheitskriegen ihre Entstehung verdankten, zu Grunde und die Sehnsucht nach Freiheit und Einheit im Innern wurde mit Hilfe des Polizeistockes niedergehalten. Diese Zeit zu schildern, ist jedoch nicht Aufgabe dieser Blätter. Es genügte, die Entwickelung anzudeuten.

In dem Vorstehenden wurde gelegentlich darauf hingewiesen, wie mit dem Erwachen der nationalen Begeisterung zur Zeit der Freiheitskriege gleichzeitig mit dem Verlangen nach politischer Einheit Deutschlands der Gedanke zum Ausdruck kam: Deutschland bedürfe eines einheitlichen Rechts; man verlangte nach einem einheitlichen Gesetzbuch. Diesmal wurde dieser Wunsch auch aus dem Kreise der Vertreter der Rechtsgelehrsamkeit heraus wissenschaftlich formulirt und es entstand eine lebhafte Controverse, welche man geradezu als den Ausgangspunkt der Entwickelung bezeichnen kann, deren Schlußglied der uns vorliegende Entwurf eines bürgerlichen

---

haupt in dem Bruderkriege von 1866 und dem mörderischen Kriege von 1870 schüttelte. Der Zusammenhang dieser Kriege mit der Lösung der deutschen Frage im Jahre 1815 bedarf wohl keines Nachweises.

Gesetzbuches für das deutsche Reich ist[1]). Zwar hatten Vertreter der Wissenschaft schon seit Jahrhunderten eine einfache und klare, von Reichswegen herbeizuführende Gestaltung des gemeinen Rechtes vorgeschlagen. Hermann Conring (1606—1681) begründete dieses Verlangen, und vor allem war es Leibniz, welcher neue Pandecten von einer Gesellschaft von Juristen verfaßt haben wollte[2]), eine Idee, welche in ähnlicher Weise, unabhängig von Leibniz, auch Justus Möser vertrat[3]). Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts wurden überhaupt die Auseinandersetzungen über die Möglichkeit oder Opportunität eines allgemeinen Gesetzbuches für ganz Deutschland etwas lebhafter, ohne daß jedoch ein praktischer Erfolg zu verzeichnen gewesen wäre. Da erschien im Jahre 1814, als die Bewegung im Volke noch lebhaft war und man im Hinblick auf den zusammentretenden Wiener Congreß noch große Hoffnungen bezüglich einer Einigung Deutschlands, namentlich der Wiederaufrichtung von Kaiser und Reich hegte, die berühmt gewordene Abhandlung: „Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechtes für Deutschland," welche den damals schon angesehenen Rechtslehrer Thibaut in Heidelberg zum Verfasser hatte[4]). „Die Deutschen sind in dem letzten Jahre," so schrieb er, „aus einem langen Schlummer erwacht. Alle Stände haben der guten Sache mit einer Kraft und Eintracht gedient, welche fast beispiellos genannt werden kann, und unsere Fürsten haben ein Uebermaß von Gründen erhalten, um sich zu überzeugen, daß die Deutschen ein edles, kräftiges, hochherziges Volk sind, welches nicht bloß auf die Gerechtigkeit, sondern auch auf die Dankbarkeit

---

1) Man vergleiche für die folgenden Ausführungen: Vierhaus, Die Entstehungsgeschichte des Entwurfes ꝛc. Berlin 1888.

2) Methodus nova jurisprudentiae (Francof. 1668). S. 2, § 85—90.

3) Patriotische Phantasien. Osnabrück 1775—1786: Vorschlag zu einer Sammlung einheimischer Rechtsfälle.

4) Abgedruckt in dessen „Civilistischen Abhandlungen". Heidelberg 1814. S. 404 ff., sowie separat erschienen: Heidelberg 1814, in dritter Ausgabe 1840, dem Todesjahre des Verfassers. Anton Friedrich Justus Thibaut, geb. 1772, Professor in Jena 1802, in Heidelberg 1806; 1834 wurde er Mitglied des Bundesschiedsgerichtes. Er war Lehrer des römischen Rechts; sein Hauptwerk das zum ersten Male 1803 erschienene System des Pandectenrechts.

seiner Regierungen lauten Anspruch machen darf, also auch darauf, daß man diesen herrlichen Augenblick benutze, um endlich alte Mißbräuche zu zerstören und durch neue weise bürgerliche Einrichtungen das Glück des Einzelnen fest zu begründen. Aber gerade in diesem Augenblicke und nachdem die zahllosen Gebrechen unserer früheren bürgerlichen Verfassung von vielen unserer ersten Rechtsgelehrten längst anerkannt waren, gerade in diesem Augenblicke hat man an vielen Orten nichts eiliger zu thun gehabt, als das krause Gemisch des alten Wirrwarrs gegen das eingeführte neueste Recht mit einem schneidenden Machtwort wiederherzustellen, jeden kleinen Staat zu organisiren, als ob er mit der ganzen Welt durch keinen Faden zusammenhänge, und den kleinen eigenen Kräften unbesorgt das Unglaubliche zuzutrauen." „Ich bin der Meinung," so fährt Thibaut fort, „daß unser bürgerliches Recht (worunter ich stets das Privat- und Criminal-Recht und den Proceß verstehen werde) eine gänzliche schnelle Umänderung bedarf, und daß die Deutschen nicht anders in ihren bürgerlichen Verhältnissen glücklich werden können, als wenn alle deutschen Regierungen mit vereinten Kräften die Abfassung eines der Willkür der einzelnen Regierungen entzogenen, für ganz Deutschland erlassenen Gesetzbuches zu bewirken suchen[1])." So klar, wie hier, war wohl noch nie das Problem formulirt worden. Thibaut will keine Rechtsverbesserung in dem Sinne der großen Particular-Codificationen in Preußen und Oesterreich, sondern, in Uebereinstimmung mit der damals volksthümlichen Reichsidee, eine auf zielbewußter Gesetzgebung beruhende Rechtseinheit für ganz Deutschland. Die Nothwendigkeit einer solchen Uniformirung des Rechtes wurde mit der Unzulänglichkeit und Unhaltbarkeit des seitherigen Zustandes begründet, wobei vor allem die Unvereinbarkeit des römischen Rechts mit deutschen Rechtsanschauungen hervorgehoben wurde[2]). Ueberdies wies Thibaut darauf hin, „daß wir — unglaublicher Weise — in dem Römischen Recht ein Gesetzbuch haben, dessen Text wir nicht besitzen". „Kein authentischer oder patentisirter Text ist aufgenommen, sondern das ideale Recht, wie man es nennen möchte, welches sich in den ganz verschieden

1) Civilistische Abhandlungen S. 411 f.

2) A. a. O. S. 413 f.; 418 ff.

lautenden vorhandenen zahllosen Handschriften vorfindet." Freilich sei die Einführung des Römischen Rechts unserm gelehrten Treiben vielfach sehr förderlich gewesen (Philologie und Geschichte), und die ganze große räthselhafte Masse dieses Rechts habe dem Scharfsinne und der Combinationsgabe der Juristen immer viel Gelegenheit gegeben, sich zu üben und zu verherrlichen. Allein der Bürger sei doch nun einmal nicht für den Juristen geschaffen. Das Bürgerglück frage nicht nach der Gelehrsamkeit der Advokaten, denen allein die Varianten und Conjecturen materiellen Nutzen brächten. Ja, die beste Gelehrsamkeit der Art habe für das bürgerliche Wesen den wahren ächten juristischen Sinn von jeher nicht belebt, sondern getödtet. „Die Masse des Positiven und Historischen ist zu ungeheuer, der gewöhnliche Jurist, dem doch das Glück der Bürger in der Regel überlassen bleibt, kann diese Massen nur nothdürftig mit dem Gedächtniß festhalten, aber nie geistvoll verarbeiten. Daraus entsteht dann eine Hölzernheit und Aengstlichkeit, welche Erbarmen erregt, und am Ende liegt immer ein alter Tröster im Hintergrunde, woraus mechanisch der nöthige Rath geschöpft wird." Thibaut gelangt nach all dem zu dem Schlusse, es „muß jedem Vaterlandsfreunde der Wunsch sich aufdrängen, daß ein einfaches Gesetzbuch, das Werk eigener Kraft und Thätigkeit, endlich unsern bürgerlichen Zustand, den Bedürfnissen des Volkes gemäß, gehörig begründen und befestigen möge, und daß ein patriotischer Verein aller deutschen Regierungen dem ganzen Reiche die Wohlthaten einer gleichen bürgerlichen Verfassung auf ewige Zeiten angedeihen lasse"[1]).

Alsdann wendet sich Thibaut zu dem Versuche, „zuerst die Vortheile dieser großen Neuerung anschaulich zu machen und dann dasjenige zu beseitigen, was man etwa gegen ihre Ausführbarkeit einwenden könnte". Zuerst soll" — und das ist recht charakteristisch für damals und jetzt —, „den Gelehrten zu gefallen", die Sache nur von der wissenschaftlichen Seite betrachtet werden. Den ersten Vortheil constatirt der Verfasser in dem unendlichen Gewinn für die wahre und höhere Bildung der Diener des Rechts, der Lehrer und der Lernenden. Niemand könne bisher das ganze Recht übersehen und durchdringen: „ein

1) A. a. O. S. 421—425.

einfaches National-Gesetzbuch, mit deutscher Kraft im deutschen Geist gearbeitet, wird dagegen jedem auch nur mittelmäßigen Kopfe in allen seinen Theilen zugänglich sein, und unsere Anwälte und Richter werden dadurch endlich in die Lage kommen, daß ihnen für jeden Fall das Recht lebendig gegenwärtig ist." Nur bei einem solchen Gesetzbuche lasse sich eine wahre Fortbildung der Rechtsansichten als möglich denken. „Wäre ein kräftiges einheimisches Gesetzbuch das Gemeingut aller, wäre es von anerkannt bedeutenden Staatsmännern und Gelehrten verfaßt, nach reifer Prüfung und voller Benutzung des öffentlichen Urtheils, und wären dann auch dessen Gründe mit unbedingter Offenheit zur allgemeinen Kenntniß gebracht, so würde nun die wahre Rechtswissenschaft, d. h. die philosophirende, sich leicht und frei bewegen können[1])." Nach einer sehr ausführlichen Darlegung des unermeßlichen Gewinnes, welcher aus dem Gesetzbuche für den akademischen Unterricht entspringen werde[2]), gelangt Thibaut zu dem zweiten Vortheile der Neuerung, welcher sich auf „das Glück der Bürger" bezieht, und überschwänglich, wie er nun einmal ist, bezeichnet er ein solches einfaches Gesetzbuch als die schönste Gabe des Himmels für ganz Deutschland. Brüderlich gleichen Sinn, die Unmöglichkeit, daß eine fremde Macht den einen Theil Deutschlands gegen den andern mißbrauche; gleiche Sitten und Gewohnheiten, den zauberischen Einfluß dieser Gleichheit auf Völkerliebe und Völkertreue — das alles erhofft der Verfasser von seiner ersehnten Rechtseinheit. Zudem mache der bürgerliche Verkehr jene Einheit fast zu einer schreienden Nothwendigkeit; vermieden werde „das fürchterliche Unwesen der Collision der Gesetze"[3]) und damit den Bürgern der Weg von einem Lande in das andere geebnet.

Ein solches „weises, tief durchdachtes, einfaches und geistvolles Gesetzbuch", wie es „der deutsche Bürger zu seiner Stärkung und Erhebung unentbehrlich bedarf", zu schaffen, übersteigt die Kraft eines Einzelnen, „denn eine gute Gesetzgebung ist das schwerste unter allen Geschäften". Um es zu Stande zu bringen, müssen „die Kräfte vieler der Ersten" vereinigt werden. Deßhalb sind auch die Einzelstaaten zu eigener Gesetzgebung unfähig: „Kein deutsches

1) A. a. O. S. 426. — 2) S. 427—434. — 3) S. 435 f.

Justizministerium wird, wenn es mit bescheidener Wahrhaftigkeit reden will, behaupten mögen, daß ihm die Fähigkeit beiwohne, auch nur eine einzige der vielen Hauptlehren des bürgerlichen Rechts so untadelhaft zu bearbeiten, daß das Werk kühn, nicht etwa den Advokaten und Richtern dieses Landes, sondern öffentlich den besseren deutschen Rechtsgelehrten zur Prüfung vorgelegt werden dürfte[1])." Ein „Deutsches National-Gesetzbuch" soll „das Resultat der Nationalkraft sein"; deßhalb müssen „gelehrte und geübte Rechtskenner aus deutschen Reichsländern" zusammenwirken; sie werden etwas Gutes zu Stande bringen[2]).

Doch wie soll ein so hergestelltes Gesetzbuch in Zukunft abgeändert werden? Thibaut beantwortet diese Frage in einer für unsere Auffassung merkwürdigen Weise, welche uns zugleich einen Beweis dafür bietet, wie wenig sicher sich der begeisterte Vertheidiger der Idee einer deutschen Rechtseinheit hinsichtlich der Verwirklichung derselben fühlte. Die Antwort bietet den Uebergangspunkt zur Besprechung der Einwendungen gegen das einheitliche Gesetzbuch dar. „Uebrigens," so heißt es, „bedarf es kaum einer Erinnerung, daß ein solches Gesetzbuch, wie es durch gemeinsames Wirken entstand, auch nur durch eben ein solches nachher erforderlichen Falls gebessert werden darf. Denn ohne dies würde natürlich die beabsichtigte Einheit nur kurze Zeit bestehen, und der böse Wille würde sich überall durch schnelles Niederreißen zu rächen suchen. Die Sache müßte also wie ein Völkervertrag unter feierlicher Garantie der auswärtigen großen aliirten Mächte behandelt werden." Das heißt: die deutsche Rechtseinheit soll durch Rußland, England u. s. w. sicher gestellt werden! Der Gedanke ist für uns unfaßbar und klingt so ungeheuerlich, daß man geneigt sein könnte, diesen Satz nicht ganz ernst zu nehmen. Das wäre jedoch durchaus verkehrt, wie es auch falsch wäre, dem Verfasser deßhalb undeutsche Gesinnung vorzuwerfen: Deutschlands Loos wurde eben damals von den Mächten bestimmt; sie mußten ja seine Verfassung garantiren: — warum sollte da ein Patriot jener Zeit nicht auch die Rechtseinheit, dem Widerstand mächtiger Gegner gegenüber, unter den völkerrechtlichen Schutz stellen? Daß diese Aussichten eine Abänderung sehr erschweren

1) S. 436 f. — 2) S. 441.

würden, macht dem Verfasser weniger Sorge: „denn so werden wir auch von dem weit größeren Uebel unausgesetzter leichtsinniger Aenderungen befreit. Eine gewisse Unbeweglichkeit der Gesetzgebung hat immer mehr genutzt, als geschadet[1])."

Doch nun zu den Einwendungen und dem vom Verfasser selbst vorhergesehenen großen Widerspruch! Er theilt die Haupteinwendungen in „heimliche und öffentliche". Unter den letzteren versteht er „die, welche man als rechtlicher Mann ohne Erröthen vor aller Welt aussprechen darf; unter den ersten aber diejenigen, deren man sich vielleicht hin und wieder im Finstern bedienen möchte, um die Fürsten zu täuschen und von der Wahrheit abzulenken, welche aber, laut ausgesprochen, den Warnenden der allgemeinen Verachtung aller Rechtlichen preisgeben". Gegen diese heimlichen Einwendungen: das Gesetzbuch werde die Macht des Landesherrn lähmen, seine Freiheit hemmen, alle Neuerungen sollten vermieden werden, da jede Umwälzung der Rechtsverfassung das wilde Gemüth des Volkes aufrege und Revolution befürchten lasse, weist Thibaut mit Entrüstung zurück, indem er sich mit Wärme zum Anwalt des biederen, den Fürsten in inniger Liebe anhängenden Volkes macht. Unter den öffentlichen Einwendungen, d. h. unter denjenigen, „welche sich von rechtlichen Männern erwarten lassen", wird als die „scheinbarste" die angeführt: „das Recht müsse sich nach dem besonderen Geist des Volkes, nach Zeit, Ort und Umständen richten, und insofern führe ein allgemeines bürgerliches Gesetzbuch für alle Deutschen zu einem verderblichen, unnatürlichen Zwange." Dieser Vorwurf wird mit einer Reihe guter und weniger zutreffender Gründe zurückgewiesen[2]); namentlich aber wird betont,

1) S. 443 f.

2) A. a. O. S. 451 f. Ein Theil der auf die Zurückweisung der oben angeführten Einwendung gerichteten Ausführungen möge hier eine Stelle finden, weil in ihnen eine scharfe Verurtheilung modernster Anschauungen auf dem Gebiete der Ethik und des Rechtes enthalten ist. Es ist immerhin interessant, aus dem Munde eines Mannes, wie Thibaut, eine solche Kritik entgegenzunehmen. Er sagt: „Wie oft haben wir nicht seit Montesquieu davon reden gehört, daß das Recht klüglich nach den Umständen, nach dem Boden, dem Clima, dem Charakter der Nation, sowie nach tausend anderen Dingen zu modificiren sei? Ist man ja sogar mit diesen vorsichtigen Berücksichtigungen wohl dahin gekommen, am Ende alles Denkbare für so eben recht oder nicht

die Rechtsverschiedenheiten, welche zu so viel Bedenken Anlaß gäben, seien meist nicht einmal Folgen natürlicher Anlagen und örtlicher Verhältnisse, sondern die Folgen unkluger Abgeschiedenheit und unüberlegter Willkür. Wie man in Deutschland den Schritt etwas zu weit mache, stehe man auf anderm Rechtsboden. Der Grund

---

eben für unrecht zu erklären, weil es sich finden will, daß auch das Tollste da und dort seine Anhänger hatte. Allein — man verzeihe mir die Stärke des Ausdruckes! — ich kann in solchen Ansichten fast nur Verkehrtheit und Mangel tiefer rechtlicher Gefühle entdecken. Das Mehrste dabei ist nichts, als reine Vermengung gewöhnlicher Folgen einer Erscheinung mit dem, was nach der Vernunft sein kann und sein sollte. Folgt der Mensch seinen Launen, seiner Beschränktheit und jedem ersten leisen Anstoß, wie es gewöhnlich ist, und erwachsen daraus am Ende Grundsätze und Einrichtungen, so erklärt sich der Erfolg zwar recht leicht; aber damit ist er nicht gerechtfertigt. Die vier Haupttemperamente, welche man nach unseren Seelenlehren unterscheiden soll, führen, ungeleitet und ungehemmt, auch zu ganz verschiedenen Handlungsweisen; aber keine Sittenlehre wird sich dadurch in der ehrwürdigen Einfalt ihrer Vorschriften stören lassen. Wenn auch dem Cholerischen die Vermeidung des Zornes schwerer wird, als dem Phlegmatiker, so muß er doch seinen Kopf brechen lernen, und der Phlegmatiker alle Kräfte aufbieten, um die muntere Thätigkeit des Sanguinikers nachzuahmen. So soll auch das äußere Recht darauf angelegt sein, die Menschen zu vereinigen und sie nicht in ihren schlaffen Angewohnheiten zu befestigen oder ihren Schlechtigkeiten zu schmeicheln, sondern sie zur vollen Besonnenheit zu bringen und aus dem Pfuhl elender Selbstischkeit und Kleinlichkeit herauszureißen." „Wenn kleinliche Menschen gekräuselte Gesetze lieben und die sittenlosen Männer einer benachbarten Nation sich nicht anders beglückt fühlen, als wenn sie einen gesetzlichen Freibrief zur Unzucht haben" — hier ist Art. 340 des Code civil gemeint: La recherche de la paternité est interdite —, „so kann das ernste Recht nur darüber trauern, daß es Hindernisse findet; aber es muß, der Vernunft wegen, durchgreifen und wird sich nicht in seinen nothwendigen Einrichtungen stören lassen. Zwar können besondere Umstände besondere Gesetze erheischen, wie es namentlich in Betreff der ökonomischen und der Polizeigesetze oft der Fall ist. Allein die bürgerlichen Gesetze, im Ganzen nur auf das menschliche Herz, auf Verstand und Vernunft gegründet, werden selten in der Lage sein, daß sie sich nach den Umständen beugen müssen." Diese Ausführungen lassen den Standpunkt des Verfassers, den des Naturrechts der Aufklärung, erkennen und müßten demgemäß auch rectificirt werden, ohne daß jedoch davon der Theil derselben getroffen würde, welcher im Grunde doch nur das unveränderliche Sittengesetz und das in der Lex aeterna begründete Recht gegen willkürliche Aenderungsversuche vertheidigt.

liege aber „nicht darin, daß auf dieser Seite eines Baches die Sonne ganz anders scheint, als auf der andern; sondern darin, daß kein Gesetzverfasser mit dem Nachbarn zu Rath gesessen und jeder sein sittlich und bürgerlich seine eigene Wirthschaft für sich im Stillen getrieben hat. Damit haben wir denn ein endloses Rechtsgewirr bekommen, wie uns auch eben daher der Segen hundert verschiedener Ellen und Wagengeleise zu Theil geworden ist“ [1]). Wenig Gnade findet bei Thibaut endlich der Hinweis auf die Heiligkeit des Herkömmlichen. Allerdings seien leichtsinnige Aenderungen immer verderblich, und der Charakter des Volkes gewinne an Kraft und Gediegenheit, „wenn die Nachkommen fest und ehrbar auf eben dem Wege einhergehen, worauf ihre Ahnen Glück und Zufriedenheit fanden“. „Allein,“ so meint Thibaut, „gerade jene Unwandelbarkeit, jene segenvolle Stimmung des Volkes zur Ehrfurcht gegen das Alterthum kann erst durch ein allgemeines Gesetzbuch erreicht werden, welches aus der ganzen Nationalkraft hervorging und ein Ehrenwerk genannt zu werden verdient.“ Wuchernde Ortsgebräuche und Gewohnheiten seien nur zu oft bloße Rechtsfaulheit, und einzelne Gewohnheitssünder, denen das herkömmliche Schlechte gar zu lieb und bequem geworden sei, „besonders insofern bedenkliche Rechtskenner vom alten Schlage ihnen mit weisem Rath zur Seite stehen“, seien doch wohl nicht maßgebend. Thibaut hat sich so sehr in seinen Ideenkreis hineingelebt, daß ihm das Gefühl für die Schwierigkeiten des projectirten Gesetzbuches beinahe geschwunden ist; denn der Optimismus, welcher die Vollendung des Werkes in zwei, drei, vier Jahren erwartet und die Kosten desselben für nicht nennenswerth hält, läßt sich doch sonst nicht erklären. Er glaubt, es zwingen zu müssen, daß dem Volke die Rechtseinheit geschenkt werde: darum appellirt er an die Fürsten, von deren Seite etwas Großes, Edles, Erhebendes geschehen müsse, wenn das Volk ferner seinen Fürsten als Männern vertrauen solle. „Die Volksstimme wird sich in dieser Hinsicht nicht beschwichtigen lassen und die Gewalt der Zeit wird unwiderstehlich von unten nach oben wirken, wenn es in den Köpfen beschränkter Räthe nicht von selbst aufthauen will.“ Ganz und gar fremdartig klingt es aber wieder, wenn Thibaut „die edeln deutschen Fürsten und

1) Thibaut, a. a. O. S. 454 f.

Staatsmänner, denen ungebührliche Schwierigkeiten gemacht werden", auf den Schutz der großen Monarchen hinweist, „welche jetzt der Welt den Frieden gegeben haben". Es war eben erst das Jahr 1814, als diese Worte geschrieben wurden. Fast wie eine Vorausahnung der kommenden Opposition seitens der Jurisprudenz klingt es, wenn Thibaut warnt: „Am wenigsten lasse man sich aber dadurch irre machen, daß die gänzliche Umänderung unseres bürgerlichen Rechts unter den eigentlich gelehrten Rechtskennern vielleicht die mehrsten Widersacher finden wird. Das wird stets so bleiben; und jetzt ist es gar nicht anders zu erwarten[1])." Insbesondere auf Savigny's Gegnerschaft scheint er voraussehend hinzudeuten, wenn es ganz am Schlusse heißt, man solle sich von dem Werke nicht abhalten lassen durch die Einrede, daß wir vielleicht künftig für die Abfassung eines neuen Gesetzbuches noch fähiger werden, als wir jetzt sind. „Vielfach gesunken und gegen ferneres Sinken keineswegs gesichert, könnten wir auch leicht das umgekehrte Schicksal haben." Die jetzige Generation dürfe verlangen, daß man sie nicht ungewissen Hoffnungen opfere und daß man zunächst für ihr Glück, als die sicherste Grundlage des Glückes der Nachkommen, gebührende Sorge trage[2]).

Was Thibaut den Anstoß gab, seine im Vorstehenden skizzirten Ansichten der Oeffentlichkeit zu übergeben, war nicht ein gelehrtes Interesse; sagt er doch selbst zu Beginn seiner Schrift: Die folgenden Zeilen „können leicht Staatsmännern und Gelehrten mißfallen, und dagegen werde ich nichts einwenden. Aber den Ruhm lasse ich mir nicht rauben, daß ich als warmer Freund meines Vaterlandes geredet habe; und in diesen Gesinnungen werde ich nie einem andern nachstehen"[3]). Es ist etwas von der Begeisterung der Zeit der Freiheitskriege, was aus dieser Schrift hervorleuchtet. Aber Thibaut ahnte auch mit Recht die Opposition seitens der Wissenschaft: „Dem Patrioten und Politiker trat der Jurist entgegen[4])." Savigny schrieb noch in demselben Jahre 1814 gegen Thibaut seine noch heute viel angeführte Abhandlung: „Vom Beruf unserer

---

1) S. 461; 463 ff. — 2) S. 466. — 3) S. 405.
4) Vierhaus, a. a. O. S. 13.

Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft"[1]), in welcher der Gegensatz der Anschauungen dieser beiden bedeutenden Juristen sich in aller Schärfe offenbarte. Mit der einfachen Gegenüberstellung des Patrioten und des Juristen ist jedoch die Sache nicht erledigt, so bequem das auch für den modernen Freund des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches sein mag. Ja, man thut sicher Savigny Unrecht, wenn man seinen Patriotismus tiefer stellt, als den Thibaut's. Um die beiden Männer in ihrem Gegensatze verstehen zu können, muß man sich daran erinnern, daß jeder von beiden nach dem Standpunkte der Schule beurtheilt werden will, der er angehört. Nur wenn man das thut, kann man beiden gerecht werden; man wird alsdann finden, daß sie in vielen Beziehungen durchaus nicht so sehr von einander differiren. Man wird davon abkommen, „von Savigny's Sätzen auch auf gesetzgeberische Arbeiten der Gegenwart kritiklose Anwendung zu machen"[2]), und ebenso darauf verzichten müssen, Thibaut's patriotisch-politische Begeisterung einfach als maßgebend für unsere Verhältnisse zu betrachten. Was beide trennt, ist die Verschiedenheit der Schule: Thibaut gehört jener Richtung der Rechtswissenschaft an, welche, im innersten Zusammenhang mit der neueren Philosophie und unter dem Einflusse der Aufklärung, die Emancipation der menschlichen Vernunft und des menschlichen Handelns von allem, was über dem Menschen steht, in die Rechtswissenschaft einführte, um vermittelst des „kategorischen Imperativs" oder, wie immer die

---

1) Heidelberg 1814. 3. Aufl. 1840. Ein neuer Abdruck, nach der letzteren gefertigt, erschien Freiburg 1892. — Friedrich Karl von Savigny, geboren 1779 zu Frankfurt a. M., war Professor der Rechte in Marburg und Landshut, zuletzt von 1810—1842 in Berlin, wurde alsdann Minister der Gesetzrevision bis März 1848. Er starb 1861. Savigny ist, wenn auch nicht der Gründer — als solcher muß Hugo angesehen werden —, doch der bedeutendste Vertreter der historischen Schule der Rechtswissenschaft. Schon im Jahre 1803 hatte er in seiner Lehre vom Besitz ein Muster für die Behandlung des römischen Rechts im Sinne dieser Schule gegeben. Seine bedeutendsten Werke sind: „Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter" (Heidelb. 1815—1831; 2. Aufl. 1834—51) und „System des heutigen römischen Rechts" (Berlin 1840—1849); die Fortsetzung des letztgenannten: „Das Obligationenrecht als Theil des heutigen römischen Rechts" (Berlin 1851. 1853) ist unvollendet.

2) So meint Vierhaus, a. a. O. S. 14, Note 23.

Formulirung beliebt werden möchte, die menschliche Vernunft zur absolut gesetzgebenden Macht zu erklären. Diese trägt ihre Legitimation in sich selbst; ihr Spruch hat unbedingte, für jedes Vernunftwesen allgemein giltige Gesetzeskraft, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil es das Gebot der Vernunft ist[1]). Damit ist von selbst das Recht der phantastischen Willkür der Rechtsphilosophen und aufgeklärten Naturrechtsfanatiker preisgegeben. Die Literatur jener Schule weist solche Constructionsversuche in Menge auf, die sich selbst bis auf das Gebiet der Kirche und bis zur aprioristischen Entwickelung des Kirchenbegriffes verirrten.

Aus dieser Rechtsschule ist Thibaut hervorgegangen: er kennt daher als wahre Rechtswissenschaft nur die philosophirende und denkt sich ein Gesetzbuch nicht als Codification des geltenden Rechts, sondern als das Resultat der wissenschaftlichen Arbeit gelehrter und geübter Rechtskenner aus allen deutschen Ländern. Er ist zwar kein ganz einseitiger Vertreter des öden aufgeklärten Naturrechts, seine Deductionen bieten vielmehr manches beherzigenswerthe Material; allein er ist doch ein Anhänger der philosophischen Schule, welche entschieden auf dem Gebiete des Rechts das „autonome Machen" vertritt gegenüber dem Hinweis auf „das geschichtliche Werden" seitens der historischen Rechtsschule[2]). In dieser letzteren, deren Führer und Haupt Savigny war, müssen wir nämlich die Reaction gegen das aufgeklärte Naturrecht erkennen. Sie wollte das Recht als eine für alle verbindliche, objective Norm, welche nicht durch Vernunftarbeit construirt, sondern, wie man sich mit offenbaren Anklängen an die Romantik gerne ausdrückte, aus den Tiefen der unbewußt schaffenden Volksseele geschöpft ist. Die historische Rechtsschule ist eifrig bestrebt, die Rechtssätze als das Product der in den thatsächlichen Verhältnissen liegenden Kräfte und Bedürfnisse zu begreifen und auf diesem Wege ihr inneres Leben zu ergründen[3]). Nach dieser Auffassung ist das Recht ein Erzeugniß des Volksgeistes; daher trägt es die nationale Eigenart des Volkes an sich und paßt auf's beste zur Ordnung der Lebensverhältnisse

---

1) Vgl. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Freiburg 1868. S. 55.

2) Windscheid, Lehrbuch des Pandectenrechts. Bd. I. (4. Aufl.) S. 25.

3) Windscheid, a. a. O. S. 23.

des betreffenden Volkes[1]). Aus der lebendigen Gewohnheit, in der sich der Geist und das Rechtsbewußtsein des Volkes ausspricht, entwickelt sich das Recht. Von diesem Standpunkte aus trat man vor allem an das römische Recht heran, indem man es wieder als das Resultat einer durch lange Jahrhunderte sich hindurchziehenden Entwickelung betrachtete, in welcher man den Aufschluß über den wahren Sinn der Bestimmungen des Corpus juris suchte. Ein wirkliches und dauerndes Verdienst dieser Schule liegt in der angedeuteten historischen Untersuchung des Rechts, welche die Rechtswissenschaft belebte und befruchtete, indem sie unter anderm auch das Recht als einen wichtigen Factor des Culturlebens eines Volkes zu schätzen lehrt. Auch hat sie wesentlich beigetragen zu einer scharfen Ausprägung der Begriffe und zum Nachweis des systematischen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Sätzen des römischen Rechts[2]). Unter Savigny's Führung hat die historische Rechtsschule den Kampf gegen das oben charakterisirte Naturrecht begonnen. Sie bekämpfte die anmaßliche Willkür dieser Richtung, welche alles Bestehende dem selbstgebildeten Maßstabe eines angeblich allein Natur- und Vernunftgemäßen unterwerfen wollte. Dabei aber verfiel sie in das andere Extrem, daß sie den Satz aufstellte und unentwegt vertrat, daß es ein Naturrecht im eigentlichen Sinne gar nicht gebe, daß alles Recht vielmehr seiner Natur nach positiv sei und somit zuletzt aus staatlicher Gesetzgebung stamme. Darf man einerseits die Verdienste dieser historischen Methode der Rechtswissenschaft nicht verkennen, so ist aber auch klar, daß in ihr der Ausgangspunkt für die extravaganten Ideen der modernsten Rechtswissenschaft liegt. Man ließ die Romantik bei Seite und fing in brutaler Klarheit an, in dem jeweiligen Rechte nichts als die gesetzliche Fixirung der jeweiligen Machtverhältnisse zu erblicken, und der Idealismus der historischen Rechtsauffassung ging in den Materialismus des evolutionistischen Rechtsprincips über. Doch davon waren die eigentlichen Anhänger der historischen Rechtsschule weit entfernt. Aber sie waren in verhängnißvollem Irrthum an der äußeren Erscheinung des Rechtes, welche allerdings von der Zeit, dem Volks- und Nationalcharakter und anderm beeinflußt

---

1) Hertling, Naturrecht und Socialpolitik. Köln 1893. S. 8.

2) Windscheid, a. a. O. S. 23. 24.

wird, hängen geblieben und nicht bis zu den ein für alle Mal giltigen und von aller menschlichen Gesetzgebung sowohl, als auch von einer historischen Entwickelung unabhängigen Rechtsnormen hinabgestiegen, deren Grundlage und Maßstab die ewige Gerechtigkeit ist. Uebung und Gewöhnung allein können das Recht nicht erzeugen, sie können nur die allgemeinen Forderungen des Rechts, welche die Vernunft und das sittliche Bewußtsein vorschreiben, in charakteristischen Einzelbestimmungen ausprägen. Bei diesem Processe wirkt allerdings auch „Richtung und Färbung des nationalen Empfindens" mit; dasselbe kann aber doch nur für die besondere Ausgestaltung im Einzelnen maßgebend sein, während die großen Principien der Rechtsordnung nicht diesen Factoren zur Feststellung überlassen bleiben können, sondern nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit geordnet werden müssen[1]). Es soll jedoch an dieser Stelle auch wiederum nicht verkannt werden, daß der eminenten Betonung des Gewohnheitsrechtes in der historischen Rechtsschule eine gewisse Anerkennung einer tieferen Quelle des Rechtes zu Grunde liegt, über welche man sich aber keine klare Rechenschaft gab. Allerdings gibt es ein Princip, welches in der Tiefe der Volksseele wirkt; es ist nichts anderes, als was schon Thomas von Aquin als die lex divina naturalis, eine participatio legis aeternae nannte, das natürliche, göttliche Recht. Dieses Princip, dessen man sich nur unklar bewußt war, hat man unlogisch mit der Gewohnheit identificirt, während diese doch entweder nichts weiter ist, als die Uebung einer Norm des natürlichen Rechtes, welche durch die Gewohnheit den Charakter eines positiven Rechtssatzes erhält — oder, wenn sie einen mehr accidentellen Gegenstand betrifft, aus dem natürlichen Rechte, so lange sie mit demselben nicht im Widerspruche steht, ihre wahre bindende Kraft herleitet.

Diese kurzen Hinweisungen mögen genügen, um den innern Grund des Gegensatzes der Auffassung eines Thibaut und eines Savigny anzudeuten: die verschiedene Stellung beider zu der Frage nach der Entstehung des Rechtes und namentlich nach der Fortbildung des positiven Rechts. Savigny beantwortete dieselbe, als das Haupt der historischen Schule, nach deren Auffassung. Ja, gerade in seiner Schrift: Ueber den Beruf unserer Zeit für Ge-

1) Hertling, a. a. O. S. 8—10.

setzgebung und Rechtswissenschaft ist nach Windscheid's Worten „das eigentliche Programm der historischen Schule enthalten: das Recht wird nicht gemacht, es ist und wird mit dem Volke"[1]). In diesem Satze ist in Wahrheit der Gegensatz der beiden Schulen prägnant ausgedrückt, zugleich aber auch der gemeinsame Fehler beider angedeutet. Beiden Anschauungen nach ist das Recht etwas Variabeles, etwas, dessen Entstehung und Vergehen bei einem Volke man verfolgen kann. Das gilt aber nur von der äußeren Form und Erscheinung des positiven Rechtes bei einem Volke, und der ganze Streit läuft zuletzt nur darauf hinaus, auf welche Weise am besten das positive Recht eines Volkes fixirt werde: ob durch gelehrte Construction ohne Rücksicht auf die seitherige Entwickelung oder unter Zugrundelegung dessen, was positives Gesetz und namentlich die Gewohnheit im Laufe der Zeit fixirt hatte. Beide verkennen, wie schon angedeutet wurde, daß es ein ewiges, unveränderliches und streng verpflichtendes Recht gibt, welches nicht im Willen des Menschen beruht, sondern in der Natur des Menschen, oder vielmehr in dem, was der Mensch in seiner Vernunft als Willen Gottes erkennt und wozu er sich in seinem Gewissen verpflichtet findet[2]).

Savigny erkennt in der Einleitung zu seiner Abhandlung durchaus an, daß es auf einem äußeren Bedürfniß beruhe, wenn in vielen deutschen Ländern die Frage nach der besten Einrichtung des bürgerlichen Rechts angeregt werde; ja, er anerkennt einen noch edleren Grund für diese öffentliche Berathung, nämlich das Gefühl, daß in der abgewendeten Unterdrückung der deutschen Nation eine dringende Aufforderung an jede lebendige Kraft liegt, sich dieser Zeit nicht unwerth zu zeigen[3]). Es sei darum recht und gut, „wenn jeder, der ein Herz hat für seinen Beruf und eine klare Anschauung von demselben, diese Anschauung öffentlich mittheilt, und die Rechtsgelehrten dürfen darin am wenigsten zurückbleiben". Savigny verkennt nicht die Schwierigkeit, welche aus dieser Bewegung entstehen kann, indem er bemerkt, gerade in Bezug auf das bürger-

1) Windscheid, a. a. O. S. 25, Note 1.

2) Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung. I. Theil. Freiburg 1892. S. 174.

3) Savigny, Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Heidelberg 1814. S. 1.

liche Recht könne aus Unverstand oder bösem Willen im Einzelnen noch viel Verkehrtes geschehen. Zwar sei es zu begrüßen, daß wieder eine Verschiedenheit der Meinungen in diesem Punkte wirksam werde; zwar gehöre die Möglichkeit des Streites und der Zweifel in dieser Frage zu den Wohlthaten, „womit uns jetzt Gott gesegnet hat", da nur aus dieser Entzweiung eine lebendige und feste Einheit, die der Ueberzeugung, hervorgehen könne. Das gelte aber nur von dem friedlichen Streit zur Auffindung der Mittel zu gemeinsamen löblichen Zwecken, nicht aber von dem feindlichen Streite, der zu führen sei, wo wir Ziel und Zweck verwerflich finden. Dieser letztere, sagt Savigny, wäre auch jetzt noch „an seiner Stelle, wenn Einer behaupten wollte, jetzt sei die rechte Zeit, wo alle einzelnen Staaten in Deutschland sich fest abschließen müßten: dazu sei auch das Recht gut zu gebrauchen, und jede Regierung müsse für ein recht eigenthümliches Gesetzbuch sorgen, um auch hierin alles Gemeinsame aufzuheben. Diese Ansicht," so fügt Savigny bei, „ist nichts weniger als willkürlich ersonnen, vielmehr sind ihr manche Regierungen offenbar günstig". Es hindere nur eine gewisse Scheu, sie jetzt laut werden zu lassen[1]). In diesem Punkte stimmt Savigny mit Thibaut ganz und gar überein, wie ein Vergleich mit früher Ausgeführtem ergibt[2]). Mit Bezug auf andere Vorschläge sei ein friedlicher Streit möglich, namentlich bezüglich der beiden Meinungen, von welchen die eine auf Herstellung des alten Zustandes gehe, die zweite aber auf Annahme eines gemeinschaftlichen Gesetzbuches für die deutschen Staaten, und für letztere wird ausdrücklich vor allem Thibaut citirt, dessen edles Bestreben Savigny ganz und gar anerkennt. „Thibaut versichert," so sagt er an der Stelle, wo er speciell mit Thibaut's Vorschlag sich beschäftigt[3]), „im Eingange seiner Schrift, daß er als warmer Freund seines Vaterlandes rede, und gewiß, er hat ein Recht, dieses zu sagen. Denn er hat zur Zeit des Code in einer Reihe von Recensionen auf die Würde der deutschen Jurisprudenz gehalten, während manche die neue Weisheit, manche selbst die Herrschaft, wozu diese führte, mit thörichtem Jubel begrüßten. Auch das Ziel seines Vorschlages, die festere innigere Vereinigung der Nation, bestätigt

1) Savigny, a. a. O. S. 3. — 2) Vgl. oben S. 223. 225.
3) Savigny, a. a. O. S. 155.

diese gute Gesinnung, die ich mit Freuden anerkenne. Bis auf diesen Punkt also sind wir einig, und darum ist unser Streit kein feindseliger, uns liegt derselbe Zweck ernsthaft am Herzen und wir berathen und besprechen uns über die Mittel. Aber freilich über diese Mittel sind unsere Ansichten sehr entgegengesetzt." Und das Schlußwort Savigny's[1]) geht dahin: „In dem Zweck sind wir einig: wir wollen Grundlage eines sicheren Rechts, sicher gegen Eingriff der Willkür und ungerechter Gesinnung; deßgleichen Gemeinschaft der Nation und Concentration ihrer wissenschaftlichen Bestrebungen auf dasselbe Object[2]). Für diesen Zweck verlangen sie (d. h. Thibaut und seine Anhänger) ein Gesetzbuch: „Ich sehe das rechte Mittel in einer organisch fortschreitenden Rechtswissenschaft, die der ganzen Nation gemein sein kann. — Auch in der Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes treffen wir überein, denn wir erkennen ihn beide für mangelhaft. Sie aber sehen den Grund des Uebels in den Rechtsquellen und glauben, durch ein Gesetzbuch zu helfen; ich finde ihn vielmehr in uns und glaube, daß wir eben deßhalb zu einem Gesetzbuche nicht berufen sind." Savigny gibt in diesen Sätzen selbst die wichtigsten Differenzpunkte an. Im Folgenden muß deren Begründung und Darlegung Raum gegeben werden.

Der Verfasser geht aus von einer Besprechung über „Entstehung des positiven Rechts", in welcher er als Summe seiner Ansicht hinstellt, „daß alles Recht auf die Weise entsteht, welche der herrschende, nicht ganz passende Sprachgebrauch als Gewohnheitsrecht bezeichnet, d. h. daß es erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz erzeugt wird, überall also

---

1) A. a. O. S. 161 f.

2) Diese Betonung des friedlichen Streites, verbunden mit der Anerkennung der edeln Motive des Gegners kann nur wohlthuend berühren und den Wunsch und die Hoffnung erwecken, es möge bei der Debatte über den nunmehr vorgelegten Entwurf jeder unpassende Gesichtspunkt zurücktreten und nur die Sache berücksichtigt werden. Man kann, ja man muß gewissen Theilen des Entwurfes eine entschiedene Opposition entgegenstellen, und der Vorwurf antinationaler Gesinnung darf selbst gegen den nicht erhoben werden, der lieber auf die Rechtseinheit verzichtet, als er in die Annahme gewisser Theile des Gesetzbuches einwilligt. Möchten die Unsitten der Culturkampfszeiten vergessen sein!

durch innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkür eines Gesetzgebers"[1]). Gerade in der Begründung dieser Ansicht zeigt sich der Grundfehler. Savigny befragt zuerst „die Geschichte, wie sich bei Völkern edler Stämme das Recht wirklich entwickelt hat", und antwortet: „Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Charakter, dem Volke eigenthümlich, sowie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja, diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Dasein, es sind nur einzelne Kräfte und Thätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden und nur unserer Betrachtung als besondere Eigenschaften erscheinend. Was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist die gemeinsame Ueberzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Nothwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt[2])." Dem gegenüber mögen nur einige Fragen gestellt werden: Ist der Charakter des Rechts bei den einzelnen Völkern jedesmal individuell, wesentlich eigenartig oder enthalten nicht gerade die einfachsten Erscheinungsformen des Rechts einen unverkennbar einheitlichen Kern, an welchen sich dann die allerdings verschiedenartigen und mannigfaltigen accidentellen Eigenheiten anknüpfen? Oder will Savigny alle diese letzteren als auf einer inneren Nothwendigkeit beruhend hinstellen? Woher will Savigny dann den Maßstab nehmen für das Urtheil, welches er sich ausdrücklich vorbehält: darüber nämlich, was an dem Recht der einzelnen Stämme gut, vielleicht nothwendig, oder aber tadelnswerth sein möge? Man sieht, es drängt auch hier alles nach einem feststehenden Factor, den die Menschen nicht erfunden haben und nicht ändern können; dem die Völker sich nicht widersetzen können, ohne sich Gott, dem Urheber der Natur, zu widersetzen; dem sie sich unterwerfen müssen und der ihnen so weiten Spielraum läßt, daß sie sich nach ihm richten können und dennoch die Freiheit haben, ihre nationalen charakteristischen Eigenthümlichkeiten auf dem Wege der Gewohnheit oder positiver Bestimmungen oder durch die Rechtsgelehrsamkeit zur Geltung zu bringen.

Wenn nun auch Savigny das Recht auf dem Wege der Gewohnheit entstehen läßt, so kann er doch nicht leugnen, daß der

1) Savigny, a. a. O. S. 13. 14.

2) Savigny, a. a. O. S. 8.

Einfluß eigentlicher Gesetzgebung auf bürgerliches Recht in einzelnen Stücken desselben nicht selten ist; „aber," sagt er, „die Gründe dieses Einflusses sind sehr verschiedener Art." Als ersten Grund der Art findet Savigny den, daß der Gesetzgeber die Abänderung des bestehenden Rechts beabsichtige, „weil höhere politische Zwecke dieses fordern". Das sei zumeist gemeint, „wenn in unseren Tagen Nichtjuristen von dem Bedürfnisse neuer Gesetzgebung sprechen, wovon die Bestimmung der gutsherrlichen Rechte eines der wichtigsten Beispiele ist"[1]). Gesetze dieser Art seien leicht eine fruchtlose Corruption des Rechts und in ihnen sei, nach der Erfahrung der Geschichte, die größte Sparsamkeit nöthig. Unbedenklicher sei ein zweiter Einfluß der Gesetzgebung auf das bürgerliche Recht, wenn nämlich die Gesetzgebung der Gewohnheit zu Hilfe komme, um Zweifel und Unbestimmtheiten in der Grenzbestimmung zu heben, wo die Rechtspflege scharfe Grenzen fordere, wie z. B. bei der Verjährung. Das alles sei aber nicht gemeint, „wenn so wie in unseren Tagen von dem Bedürfniß allgemeiner Gesetzbücher die Rede ist. Hier ist vielmehr folgendes gemeint. Der Staat soll seinen gesammten Rechtsvorrath untersuchen und schriftlich aufzeichnen lassen, so daß dieses Buch nunmehr als einzige Rechtsquelle gelte, alles andere aber, was bisher etwa gegolten hat, nicht mehr gelte". Wir müssen „das Gesetzbuch als Aufzeichnung des gesammten bestehenden Rechts denken, mit ausschließender Giltigkeit vom Staate selbst versehen"[2]). Von einem solchen Gesetzbuche

1) Savigny, a. a. O. S. 16. Die moderne Zeit hätte Savigny noch Stoff zu weitergehenden Betrachtungen geboten: vom Personenstandsgesetz an bis herab zu dem Antrag Kanitz. Aus dem Römischen Recht wird namentlich die wichtige Lex Julia et Papia Poppaea citirt, welche das Concubinat als legitimes Verhältniß anerkannte und Cölibat (d. h. Leben außer der Ehe oder dem Concubinate) und Kinderlosigkeit mit privat- und öffentlichrechtlichen Nachtheilen belegte.

2) Savigny, a. a. O. S. 17—19. Der Hinweis auf die Giltigkeit von Staatswegen begründet Savigny damit, daß er sagt: diese Arbeit der Rechtsaufzeichnung könne zwar, wie in alter Zeit, von einzelnen Rechtsgelehrten privatim vollbracht werden; in unseren „schreibthätigen Zeiten" aber könne, bei der Menge von Schriftstellern und dem schnellen Wechsel der Bücher und ihres Ansehens, kein einzelnes Buch einen überwiegenden und dauernden Einfluß anders als durch die Gewalt des Staates erhalten. Wenn Savigny

fordere und erwarte man vor allem für den inneren Zustand des Rechts die höchste Rechtsgewißheit und die höchste Sicherheit gleichförmiger Anwendung. Dem gegenüber weist Savigny darauf hin, daß dieser innere Vortheil von der Vortrefflichkeit der Ausführung abhänge; es sei also von dieser Seite ebenso viel zu verlieren, als zu gewinnen möglich: ein Gedanke, der auch für den jetzigen Augenblick gegenüber allen zu enthusiastischen Rechtseinheitsfreunden nicht genug hervorgehoben werden kann. Es mag übergangen werden, was Savigny über Vollständigkeit und Form eines solchen Gesetzbuches sagt, um nur anzuführen, wie er seine Forderungen bezüglich der Bedingungen eines vortrefflichen Gesetzbuches zusammenfaßt. Er kommt zu dem Schlusse, daß nur in sehr wenigen Zeiten die Fähigkeit zu einem solchen vorhanden sein werde. Bei jugendlichen Völkern finde man zwar die bestimmteste Anschauung ihres Rechts, aber den Gesetzbüchern fehle es an Sprache und logischer Kunst, und das Beste können sie meist nicht sagen. In sinkenden Zeiten fehle es meist an allem, an Kenntniß des Stoffes, wie an Sprache. „Also bleibt nur eine mittlere Zeit übrig, diejenige, welche gerade für das Recht, obgleich nicht nothwendig auch in anderer Rücksicht, als Gipfel der Bildung gelten kann. Allein eine solche Zeit hat für sich selbst nicht das Bedürfniß eines Gesetzbuches; sie würde es nur veranstalten können für eine folgende schlechtere Zeit, gleichsam Wintervorräthe sammelnd. Zu einer solchen Vorsorge aber für Kinder und Enkel ist selten ein Zeitalter aufgelegt[1]." Zur Illustration wird alsdann das römische Recht herangezogen, bezüglich dessen der Nachweis versucht wird, daß es sich fast ganz von innen heraus, als Gewohnheitsrecht, gebildet habe; seine Geschichte lehre, wie gering im Ganzen der Einfluß eigentlicher Gesetze geblieben sei, so lange das Recht in einem lebendigen Zustande war. Auch habe man, so lange das Recht in lebendigem Fortschreiten war, kein Gesetzbuch für nöthig gefunden, selbst nicht zur Zeit der klassischen Juristen, wo es keine Schwierigkeit gemacht hätte, ein treffliches Gesetzbuch zu verfassen. Als im

---

unsere Tage erlebt hätte, wo alles nach dem stützenden Gerüste des Staatsgesetzes ruft und zugleich bei dem raschen Wechsel des modernen Lebens das Gesetz oft schon veraltet ist, ehe es recht zur Einführung gelangte!

1) Savigny, a. a. O. S. 25. 26.

6. Jahrhundert alles geistige Leben erstorben war, habe man Trümmer aus besseren Zeiten zusammengesucht, um dem Bedürfniß des Augenblickes abzuhelfen. Der Gedanke zu den dann abgefaßten Gesetzbüchern, namentlich auch zu der Gesetzgebung Justinians, sei augenscheinlich nur durch den äußersten Verfall des Rechts herbeigeführt worden[1]). Savigny wendet sich alsdann zu den Klagen über den in Deutschland herrschenden Rechtszustand, namentlich über das „fremde Element unseres Rechts", welches „uns unsere Nationalität entzogen habe", von dem man auch sage, daß „nur die ausschließende Beschäftigung unserer Juristen mit demselben das einheimische Recht gehindert habe, eine ebenso selbstständige und wissenschaftliche Ausbildung zu erlangen". Er weist hin auf das römische Recht als Muster juristischer Methode, auf seine historische Berechtigung in Deutschland und widerlegt insbesondere die gegen das römische Recht gerichteten Vorwürfe wegen der übermäßig langen Dauer der Processe durch den Hinweis darauf, daß daran „die heillose Proceßform vieler Länder", deren Reform allerdings zu den dringendsten Bedürfnissen gehöre, die Schuld trage; die Quellen des bürgerlichen Rechts seien daran schuldlos[2]). „Zweitens klagt man," so fährt Savigny weiter, „über die große Verschiedenheit der Landesrechte," ja in demselben Lande haben Provinzen und Städte wiederum besonderes Recht. Daß der wahre Grund für die gewünschte Rechtsgleichheit darin liege, daß durch diese Verschiedenheit die Rechtspflege leide und der Verkehr erschwert werde, will er nicht zugeben. Vielmehr bestehe der Grund „in der unbeschreiblichen Gewalt, welche die bloße Idee der Gleichförmigkeit nach allen Richtungen nun schon so lange in Europa ausübt".

Man hat nicht nöthig, auf dem Standpunkte der historischen Rechtsschule zu stehen, um den Darlegungen Savigny's über diesen Punkt Geschmack abzugewinnen. Sie sind gerade in der jetzigen Situation außerordentlich beherzigenswerth. Es möge deßwegen diese Stelle hier Platz finden; der Verlauf der folgenden Erwägungen

---

1) Savigny, a. a. O. S. 33—35. Als bezeichnend führt Savigny an: Als Cäsar im Gefühl seiner Kraft und der Schlechtigkeit des Zeitalters nur seinen Willen in Rom gelten lassen wollte, soll er auch auf ein Gesetzbuch in unserm Sinne bedacht gewesen sein (Sueton, Caesar. C. 44).

2) Savigny, a. a. O. S. 37 ff.

wird zeigen, in welcher Weise diese Gedanken zeitgemäß sind. „Es lohnt wohl der Mühe," so lauten die Worte Savigny's[1]), „diese Gleichförmigkeit in dieser besonderen Anwendung näher zu betrachten. Das wichtigste, was man für die Gleichförmigkeit des Rechts sagt, ist dieses: Die Liebe zum gemeinsamen Vaterland werde durch sie erhöht, durch die Mannigfaltigkeit der Particularrechte aber geschwächt. Ist diese Voraussetzung wahr, so wird jeder wohlgesinnte Deutsche wünschen, daß Deutschland in allen seinen Theilen gleiches Recht genießen möge. Aber eben diese Voraussetzung ist nun der Gegenstand unserer Prüfung. — In jedem organischen Wesen, also auch im Staate, beruht die Gesundheit darauf, daß beides, das Ganze und jeder Theil, im Gleichgewicht stehe, daß jedem sein Recht widerfahre. Daß ein Bürger, eine Stadt, eine Provinz den Staat vergessen, dem sie angehören, ist eine sehr gewöhnliche Erscheinung, und jeder wird diesen Zustand für unnatürlich und krankhaft erkennen. Aber ebenso kann die lebendige Liebe zum Ganzen blos aus der lebendigen Theilnahme an allen einzelnen Verhältnissen hervorgehen, und nur wer seinem Hause tüchtig vorsteht, wird ein trefflicher Bürger sein. Darum ist es ein Irrthum, zu glauben, das Allgemeine werde an Leben gewinnen durch die Vernichtung aller individuellen Verhältnisse. Könnte in jedem Stande, in jeder Stadt, ja in jedem Dorfe ein eigenthümliches Selbstgefühl erzeugt werden, so würde aus diesem erhöhten und vervielfältigten individuellen Leben auch das Ganze neue Kraft gewinnen[2]). Darum, wenn von dem Einfluß des bürgerlichen Rechts auf das Vaterlandsgefühl die Rede ist, so darf nicht geradezu das besondere Recht einzelner Provinzen und Städte für nachtheilig gehalten werden. Lob in dieser Beziehung verdient das bürgerliche Recht, insoferne es das Gefühl und Bewußtsein des Volkes berührt

1) Savigny, a. a. O. S. 41 ff.

2) Die Ausführungen Savigny's an dieser Stelle sind auch insofern beherzigenswerth, als sie eine Anleitung geben können, wie man kleinere Kreise des Staatsganzen zu Faktoren des staatlichen Lebens heranziehen kann. Man hat Selbstverwaltung der kleineren Körperschaften eingeführt, und die neueste Tendenz geht auf ständische Organisation; Bureaukratie und materielle Sonderinteressen aber sind die größten Feinde dieser Einrichtungen, denn erstere untergräbt das Leben der kleineren Kreise, wenn es überhaupt schon da ist, und letztere sind ein Zeichen, daß nicht der rechte Geist vorhanden ist.

oder zu berühren fähig ist: Tadel, wenn es als etwas fremdartiges, aus Willkür entstandenes, das Volk ohne Theilnahme läßt. Jenes aber wird öfter und leichter bei besonderen Rechten einzelner Landstriche der Fall sein, obgleich gewiß nicht jedes Stadtrecht etwas wahrhaft volksmäßiges sein wird. Ja für diesen politischen Zweck scheint kein Zustand des bürgerlichen Rechts günstiger, als der, welcher vormals in Deutschland allgemein war: große Mannigfaltigkeit und Eigenthümlichkeit im einzelnen, aber als Grundlage überall das gemeine Recht, welches alle Deutschen Volksstämme stets an ihre unauflösliche Einheit erinnerte. Das verderblichste aber von diesem Standpunkte aus ist leichte und willkürliche Aenderung des bürgerlichen Rechts[1]), und selbst wenn durch dieselbe für Einfachheit und Bequemlichkeit gut gesorgt wäre, so könnte dieser Gewinn gegen jenen politischen Nachtheil nicht in Betracht kommen. Was so vor unseren Augen von Menschenhänden gemacht ist, wird im Gefühl des Volkes stets von demjenigen unterschieden werden, dessen Entstehung nicht ebenso sichtbar und greiflich ist, und wenn wir in unserm löblichen Eifer diese Unterscheidung ein blindes Vorurtheil schelten, so sollten wir nicht vergessen, daß aller Glaube und alles Gefühl für das, was nicht unseres gleichen ist, sondern höher als wir, auf einer ähnlichen Sinnesart beruht."

Soweit Savigny an dieser Stelle; sie sollte hier in ihrer ganzen Ausdehnung vorgeführt werden, weil gerade diese Seite der Savigny'schen Gründe am Wenigsten Beachtung gefunden hat. Und doch sind hier gerade die springenden Punkte angedeutet, welche den allzusehr von der Politik geleiteten Rechtseinheitsenthusiasmus in die rechten Geleise zurückzuweisen geeignet sind, ohne daß man das Kind mit dem Bade auszuschütten, d. h. die Einheitsbestrebungen völlig zu verwerfen nöthig hätte. Savigny's Gedankengang ist ohne Zweifel der: Die Rechtseinheit ist kein absolutes Gut; daher kommt es darauf an, was dieselbe inhaltlich bietet. Die sachliche Güte eines Gesetzbuchs hängt aber von der Fähigkeit derer ab, welche dasselbe zustande bringen wollen. Darum folgt jetzt die Untersuchung über die Fähigkeit zu dieser Arbeit: „unser Beruf zur Gesetzgebung."

---

1) Vgl. die ganz übereinstimmende Ansicht Thibaut's oben S. 225.

„Baco forderte, so heißt es in diesem Abschnitt, „daß die Zeit, in welcher ein Gesetzbuch gemacht werde, an Einsicht die vorhergehenden Zeiten übertreffe, wovon die nothwendige Folge ist, daß manchem Zeitalter, welches in anderer Rücksicht für gebildet gelten mag, gerade diese Fähigkeit abgesprochen werden muß." Das geben Viele nicht zu, die behaupten, „die Vernunft sei allen Völkern und allen Zeiten gemein, und da wir überdem die Erfahrung voriger Zeiten benutzen können, so müsse unfehlbar, was wir fertigen, besser als alles vorige werden". Diese Meinung aber, daß jedes Zeitalter zu allem berufen sei, hält Savigny für das verderblichste Vorurtheil. Was erwarten die Nichtjuristen von einem Gesetzbuch? Sie nehmen an einzelnen Gegenständen unmittelbar Antheil, andere werden als gleichgiltig der juristischen Technik allein überlassen; zu den ersteren Gegenständen gehöre mehr das Familienrecht, zu letzteren das Vermögensrecht. Aus dem erstgenannten greift Savigny die Ehe heraus. Sie gehöre nur zur Hälfte dem Rechte an, zur Hälfte aber der Sitte, und jedes Eherecht sei unverständlich, welches nicht in Verbindung mit dieser seiner nothwendigen Ergänzung betrachtet werde. Die nichtjuristische Ansicht über dieses Verhältniß sei in neueren Zeiten theils flach, theils in hohem Grade schwankend und unbestimmt geworden, und jene Flachheit, wie dieses Schwanken, habe sich dem Recht der Ehe mitgetheilt. Die Hoffnung, daß dieses Uebel nur auf ein abhelfendes Gesetz warte, um auf der Stelle zu verschwinden, hält er für grundlos und stellt sich damit ganz auf seinen Schulstandpunkt, daß das Recht aus dem Volksbewußtsein entstehe. Gerade hier aber tritt wieder die Verkehrtheit desselben hervor; er gibt selbst zu, daß das Volksbewußtsein über die Ehe zu seiner Zeit schlecht war; warum soll nicht gerade in dieser Lage die Gesetzgebung den Standpunkt der christlichen Sitte geltend machen dürfen bezw. können? Uebrigens irrt Savigny auch bezüglich des Volksbewußtseins und setzt das Bewußtsein gewisser Kreise, die allerdings einen weitergehenden Einfluß geübt hatten, als Volksbewußtsein, während es doch keinem Zweifel unterliegen kann und durch die Erfahrung bestätigt ist, daß die ideale christliche Anschauung von der Ehe im Volke vorhanden war und sehr wohl hätte durchdringen können, und auch durchgedrungen ist, als die Kirche frei wurde. Leider hat aber gerade die Gesetzgebung in anderer Richtung gewirkt, zuerst in Frank-

reich, namentlich aber in der Culturkampfszeit unseligen Angedenkens im deutschen Vaterland. — Unter die Gegenstände, welche im nicht-juristischen Publikum mit Gleichgiltigkeit betrachtet werden, rechnet Savigny das Eigenthum. Die Gesetzgebung darüber werde also ganz und gar von der juristischen Technik beherrscht: das Zeichen eines öffentlichen Zustandes, welchem die rechtsbildende Kraft fehlt [1]). Sollte es nun aber wirklich so sein, daß unsere Fähigkeit zur Gesetzgebung von dem Werthe und der Ausbildung unserer juristischen Technik abhänge, so komme in Betracht, daß es an den großen Juristen fehle, die zu dieser Arbeit tauglich seien, und daß unsere Sprache den Anforderungen, die ein solches Gesetzbuch stelle, durchaus nicht gewachsen sei. Daher wird die Fähigkeit seiner Zeit zur Gesetzgebung von Savigny kurzweg geleugnet. Diese Deduktionen haben auch in unserer Zeit am meisten Zustimmung gefunden und man hat gesagt, „die berühmte Leugnung unseres Berufes zur Gesetzgebung sei von zwingender Beweiskraft" [2]). Es dürfte jedoch diese Anerkennung mehr dem Zwecke gedient haben, den Beruf der modernen Zeit in helleres Licht zu stellen, da Savigny gerade in dieser Beweisführung von thatsächlichen Voraussetzungen ausging, die sich heute total geändert haben.

Savigny beweist seine Ansicht, indem er die drei neuen Gesetzbücher: den Code Napoléon, das Preußische Landrecht und das Oesterreichische Gesetzbuch, einer sehr eingehenden Kritik unterwirft, welche hier nicht näher verfolgt werden kann [3]). Er kommt zu dem Schlusse, in den Ländern, wo keine Gesetzbücher sind, also wo gemeines Recht gilt, solle auch kein Gesetzbuch gemacht werden. Die bürgerliche Gesetzgebung habe daselbst zum Gegenstand nur die Entscheidung von Controversen und die Verzeichnung alter Gewohnheiten. Die Hauptarbeit weist Savigny der Rechtswissenschaft zu, deren Methode die historische sein müsse. Hierbei muß sich Savigny

---

1) Was hier bezüglich des Eigenthums gesagt ist, ist heutzutage durchaus nicht mehr zutreffend, da ja gerade die Eigenthumsfrage eine der wichtigsten Theilfragen der großen socialen Frage ist. Uebrigens lag in der von Savigny angenommenen Ansicht über diesen Punkt ein großer Irrthum, der von schlimmen Folgen war, wie eine Beobachtung der Geschichte der Eigenthumsbewegung klar machen dürfte.

2) Vierhaus, Entstehungsgeschichte, S. 14.

3) Savigny, Beruf, S. 54—110.

mit den oben angeführten Ideen Thibaut's über das römische Recht auseinandersetzen, und er thut es mit aller wünschenswerthen Offenheit. Sein Hauptgedanke ist der, daß nicht schablonenhaft römisches Recht verarbeitet werden, sondern daß eine lebendige Schule entstehen solle, die alle Juristen umfaßt, welche mit Ernst und offenem Sinn für ihren Beruf arbeiten wollen. Die Gemeinschaft der Wissenschaft solle aber auch die praktischen Rechtsgelehrten einschließen. Von der Annäherung der Theorie und Praxis müsse die eigentliche Besserung der Rechtspflege ausgehen. Es solle daher ein zweckmäßiger Verkehr der Juristenfacultäten mit den Gerichtshöfen stattfinden, da die ersteren in ihrer Eigenschaft als Spruchcollegien zu Urtheilsfabriken geworden seien, deren Arbeit handwerksmäßiger ausfalle, als die der besseren Gerichte. Die Verknüpfung der Praxis mit einer lebendigen, sich stets fortbildenden Theorie werde zugleich das einzige Mittel sein, geistreiche Menschen für den Richterberuf wahrhaft zu gewinnen; der eigene Beruf nehme alsdann durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen einen wissenschaftlichen Charakter an und werde selbst zu einem Bildungsmittel. Die ideale Auffassung des berühmten Juristen zeigt sich hierbei im schönsten Lichte; er will, daß der Einzelne als Richter in freiem, würdigem Berufe lebe; dann werde die Rechtspflege wahre, kunstgemäße Vollendung erhalten. In dieser Rücksicht sei das nachtheiligste Verhältniß unleugbar dasjenige, worin der Richter darauf beschränkt sein solle, einen gegebenen Buchstaben, den er nicht interpretiren darf, mechanisch anzuwenden. Wie Thibaut in seiner Weise, so malt sich auch Savigny eine Rechtszukunft aus: wenn seine Ideen verwirklicht werden, dann haben wir „in dem Stand der Juristen wiederum ein Subject für lebendiges Gewohnheitsrecht, also für wahren Fortschritt gewonnen". „Der historische Stoff des Rechts wird dann von uns durchdrungen sein und uns bereichern. Wir werden dann ein eigenes, nationales Recht haben." „Dann kann auch für zukünftige schwächere Zeiten gesorgt werden, und ob dieses durch Gesetzbücher oder in anderer Form besser geschehe, wird dann Zeit sein zu berathen." Ob dieser Zustand jemals eintreten werde, das hänge von der Vereinigung der seltensten und glücklichsten Umstände ab. Man möge den Erfolg der Arbeit der Juristen ruhig abwarten [1]).

1) Savigny, a. a. O. S. 111—134. Die Ausführung schließt mit dem Satze: „Als das jüdische Volk am Berge Sinai das göttliche Gesetz nicht

Was die bestehenden deutschen Gesetzbücher betrifft, so verwahrt sich Savigny dagegen, daß er die Abschaffung derselben wünsche; eine solche müsse zur Verwirrung führen und werde auch nachtheilig auf den öffentlichen Geist einwirken, „wenn dasjenige, was mit der besten Absicht und großer Anstrengung kaum vollendet war, plötzlich zurückgenommen werden sollte". Sie sind vielmehr als eigene, neue Thatsachen in der Geschichte des Rechts zu behandeln. Alle Nachtheile derselben müssen durch die Rechtswissenschaft, und zwar mit Anwendung der historischen Methode gehoben werden[1]). So sei denn „das wissenschaftliche Studium des Rechts, als welchem alle Erhaltung und Veredelung desselben obliegt", das Gemeinsame aller deutschen Länder, und es führe, meint Savigny, seine Ansicht „auf einem anderen Wege zu demselben Ziele, welchem die Freunde des allgemeinen Gesetzbuchs nachstreben, aus dem bürgerlichen Recht nämlich eine gemeinsame Angelegenheit der Nation, und damit zugleich eine neue Befestigung ihrer Einheit zu machen". „Ein Mittel, wodurch dieses gemeinsame Studium äußerlich begründet und befördert werden könne," sei seit Jahrhunderten in den Universitäten bereitet; es müsse nur dahin gestrebt werden, daß unter den Universitäten der Deutschen Länder Oesterreich, Baiern, Württemberg und denen des übrigen Deutschlands ein vielseitiger Unterrichtsverkehr stattfinde[2]).

Möge als Abschluß dieser Skizze der Schrift Savigny's noch folgender Satz dienen: „Daß nun diese Gemeinschaft des bürgerlichen Rechts in allen wirklichen Einrichtungen anerkannt und vorausgesetzt werde, halte ich eben wegen jener durch sie mitzubegründenden Vereinigung für eine der wichtigsten Angelegenheiten der Nation. Wie es keine Preußische und Bairische Sprache oder Literatur gibt,

---

erwarten konnte, machte es aus Ungeduld ein goldenes Kalb, und darüber wurden die wahren Gesetztafeln zerschlagen."

1) Savigny, a. a. O. S. 135—150.

2) Savigny, a. a. O. S. 151—154. Anschließend kommt Savigny (S. 155 ff.) nochmals auf Thibaut's Vorschlag zu sprechen. Er wendet sich insbesondere gegen dessen Optimismus bezüglich des für die Abfassung erforderlichen Zeitraums, weist alsdann nach, daß die Ausarbeitung eines Gesetzbuchs durch ein Collegium von Rechtsgelehrten, mangels solcher, nicht erfolgreich sein werde, und daß endlich bei der Mangelhaftigkeit der damaligen Sprache auch kein populäres Gesetzbuch erzielt werden könne.

sondern eine Deutsche, so ist es auch mit den Urquellen unseres Rechts und mit deren geschichtlicher Erforschung; daß es so ist, hat kein Fürst mit Willkür gemacht, und keiner kann es hindern, nur kann es verkannt werden; aber jeder Irrthum über das, was wahrhaft der Nation angehört, und fälschlich als dem einzelnen Stamme eigen behandelt wird, bringt Verderben [1])."

Nach dieser Darlegung der berühmten Controverse muß der weitere Entwickelungsgang der Idee der Rechtseinheit in Theorie und Praxis verfolgt werden. (Fortsetzung folgt.)



XIX.

Die wirksame Bewegung Gottes und die Freiheit des Menschen.

(Bemerkungen zu 1. 2. qu. 10, a. 4, ad 3. — von Dr. Franz Žigon.)

(Fortsetzung statt Schluß.)

II. Artikel.

10. Die Bewegung Gottes kann nach all dem im ersten Artikel Gesagten unmöglich aus ihrer Natur und ihrem innern Wesen den Willen zu Einem bestimmend sein, sondern muß vielmehr so beschaffen sein, daß es irgendwie auch vom geschaffenen Willen abhängt, ob diese oder eine andere freie Handlung zur Ausführung gelangt. Dies ist gleichfalls die Lehre des hl. Thomas, der ausdrücklich hervorhebt, daß die Potenz des Willens ihrer Natur nach indifferent sich zu den einzelnen Acten verhalte und daß es nicht einzig von der Vorausbestimmung des Willens durch Gott herrühre, ob der Wille den einen oder den andern Act setze [2]).

---

1) Savigny, a. a. O. S. 152, 153.

2) 2. d. 39. qu. 1, a. 1: Potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Daß unter jenem „alius determinans" niemand anders zu verstehen sei als Gott, gibt auch Dummermuth zu (l. c. p. 349 „videtur enim res manifesta").

Weil die Einwirkung Gottes auf den creatürlichen Willen nach der Ansicht des englischen Kirchenlehrers nicht aus sich wirksam ist, konnte er den aus dem allgemeinen Princip, Gott bewege den Willen zu allen seinen Thätigkeiten, geschöpften Einwand, daß, falls wirklich Gott den Willen des Menschen zu allen Acten bewegte, dieser sich nie zum Bösen bewegen würde, so beantworten, wie er es in 1. 2. qu. 9, a. 6, ad 3 gethan. Er betont nämlich dort, daß Gott zum Guten im Allgemeinen bewege; der Mensch hingegen sei es, der sich bestimme, dieses oder jenes zu wollen, sei es ein wahres, sei es ein bloß scheinbares Gut[1]).

Eine doppelte Wahlfreiheit kommt bei jedem freien, selbst beim sündhaften Acte der zweiten Ursache in Betracht, sofern es sich darum handelt, die zukünftige Existenz desselben mit absoluter Gewißheit vorauszuerkennen: die göttliche und die menschliche Wahlfreiheit. Das Freisein sowohl Gottes, als auch des Menschen gibt sich besonders im Auswählen kund. Wenn daher Gott und der Mensch frei zu demselben Acte mitwirken, so muß es auch in der Gewalt Gottes und des Menschen liegen, sich zum Handeln oder Nichthandeln zu bestimmen, und sowohl Gott, als auch der Mensch muß den Grund seines Entschließens in sich haben.

Sobald aber eine zweifache Wahlfreiheit, eine zweifache freie Wahl für eine und dieselbe Thätigkeit unbedingt vorauszusetzen sind, dann folgt mit logischer Nothwendigkeit, daß die in Rede stehende Thätigkeit selbst ohne die zweifache, in der zweifachen Wahl begründete freie Voraussetzung mit unfehlbarer Sicherheit nicht vorauserkannt zu werden vermag. Der freie Act des menschlichen Willens kann also nur abhängig von diesen beiden freien Voraussetzungen vorausgewußt werden, wie auch seine Existenz von diesen beiden Voraussetzungen zusammen abhängt. Wäre vor jeder freien Voraussetzung seitens des geschöpflichen Willens der zukünftige sündhafte Act, auch nur als Act, ausschließlich durch den göttlichen, aus sich wirksamen Beschluß vorausbestimmt, so ergäbe

---

1) Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum.

sich daraus für den geschaffenen Willen eine Nothwendigkeit zu sündigen, und zwar für den creatürlichen Willen eine absolute, weil in keiner freien Voraussetzung von seiner Seite beruhende Nothwendigkeit (**necessitas consequentis, absoluta, non consequentiae vel ex suppositione**). Oder kommt eine Nothwendigkeit infolge einer Voraussetzung (**ex suppositione**) ohne jegliche Voraussetzung von Seiten dessen, für den die Nothwendigkeit gilt, nicht einem evidenten Widerspruche gleich?

Da erfassen wir erst den vollen Sinn jenes Satzes: Wenn Gott den Willen zu irgend etwas bewegt, so ist es mit dieser Voraussetzung unverträglich, daß der Wille dazu nicht bewegt werde; jedoch ist das nicht schlechthin unmöglich. Bewegt Gott den Menschen zum sündhaften Acte, insofern dieser ein positiver Act ist, so kann es allerdings **in sensu composito** unmöglich geschehen, daß der Mensch nicht dazu bewegt würde. Trotzdem aber ist dies nicht absolut unmöglich auch unter der Voraussetzung der göttlichen Prämotion; denn der Wille behält unter dem Einflusse der göttlichen Bewegung das Vermögen, die Möglichkeit zum Gegentheil, kann also **in sensu diviso** zum sündhaften Acte auch nicht bewegt werden.

Der Grund hievon leuchtet ein. Die Bewegung Gottes ist nämlich zwar wirksam, allein nicht aus ihrer Natur den Willen zu Einem bestimmend, sondern nur infolge der Voraussetzung des freien Willensactes seitens des creatürlichen Willens auf einen besonderen Act hingerichtet.

Wenn Gott auf den geschaffenen Willen einzuwirken beschließt, kennt er schon vor seinem Decrete, ob und welchen Gebrauch der Mensch von dieser Einwirkung macht. Daher hat auch sein Decret keineswegs den Charakter eines blinden Waltens, da gerade das mittlere Wissen den Rathschlüssen Gottes voranleuchtet und denselben die zielbewußte Bestimmung einer vernünftigen Vorsehung gibt. Nichtsdestoweniger hat Gott am Zustandekommen der formellen Sünde keinen Antheil und wird durch seine Prämotion zum sündhaften Acte nicht auch Urheber der moralischen Schuld, weil der geschöpfliche Wille aus freier Wahl, seine Freiheit mißbrauchend, die nur auf das Gute gerichtete Bewegung zur sündhaften Handlung ablenkt. Gott bewirkt daher als Ursache wohl den sündhaften

Act seinem positiven Sein nach, nicht aber die formelle Sünde. Von ihm rührt die Richtung auf das Gute, das Uebel dagegen hat seinen Ursprung in der freien Wahl des aus nichts erschaffenen und deßwegen defectiblen Willens.

11. Nicht von irgend welchen Vorurtheilen verleitet, sondern wegen unwiderleglicher Gründe habe ich nach reifer Prüfung die Auslegung, die uns die Bannesianer von der Lehre des hl. Thomas über die göttliche Bewegung geben, zurückgewiesen. Nicht Voreingenommenheit für den Molinismus hat mich dazu bewogen, sondern nur die Einsicht, daß der aus sich wirksame Einfluß Gottes auf den Willen, die aus ihrer innern Beschaffenheit zu Einem bestimmende Einwirkung, welche jede freie Voraussetzung seitens des vernünftigen Geschöpfes und jede scientia media für das unfehlbare Vorauswissen der zukünftigen freien Handlungen entbehrlich macht, mit der creatürlichen Freiheit nicht in Einklang gebracht werden kann. Ich hege keine solche Vorliebe zum Molinismus, um seinetwillen die dem Systeme Molina's anhaftenden Schwierigkeiten oder auch Abweichungen von den Grundsätzen des englischen Meisters, wenn sie vorkommen, nicht zu bemerken. Amicus Molina, sed magis amica veritas.

Ja man muß den Neuthomisten Recht geben, wenn sie gegen Molina und diejenigen, die ihm darin folgen, als eine dem hl. Thomas eigenthümliche Lehre die Nothwendigkeit der göttlichen Bewegung aller zweiten Ursachen, auch den freien Willen nicht ausgenommen, zu jeder Thätigkeit vertheidigen; allein damit, daß sie Molina's Ansicht in diesem Punkte als nicht übereinstimmend mit der des hl. Thomas erweisen, ist durchaus noch nicht dargethan, daß sich ihre Meinung von der aus sich wirksamen Bewegung mit der Aufstellung des hl. Kirchenlehrers vollständig decke. Vielmehr haben diejenigen Theologen, welche in diesem Punkte die Anschauung Molina's theilen, gleichfalls Recht, wenn sie von der neuthomistischen Hypothese hinsichtlich der aus sich wirksamen Bewegung des menschlichen Willens durch Gott in den Werken des hl. Thomas keine Spur vorzufinden erklären, aber auch diese täuschen sich gewaltig, indem sie glauben, durch die Widerlegung der neuthomistischen Ansicht sei die ihrige schon eo ipso als einzig annehmbar gesichert.

Die beiden diesbezüglichen Meinungen, des Molina[1]) nämlich und der Neuthomisten, sind eben keine contradictorischen Gegensätze, von denen stets einer wahr sein muß; und nur in diesem Falle ist durch die Falschheit der einen Behauptung die Richtigkeit der zweiten gegeben.

Nach Molina wirkt Gott mit seinem allgemeinen Concurse nicht auf den Willen, sondern nur auf die Thätigkeit des Willens. Er verwirft[2]) die Lehre des hl. Thomas, Gott bewege und applicire den Willen zu seinen Acten, außer man verstehe das bloß im uneigentlichen Sinne, wie er auch den großen Commentator Cajetan zu deuten sucht[3]).

Die meisten späteren Molinisten geben zwar zu, Gott bewege und applicire den Willen zum Handeln, aber sie erklären das so, daß Gott den Willen zum Handeln nicht bewege und applicire. „Die Veränderung," so schreibt T. Pesch S. J.[4]), „welche gegenwärtig die einzelnen Naturdinge zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit erregt, ist ein Ausfluß, eine durch zahllose Mittelglieder hindurchgehende Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfange in die Welt hineingelegt hat. Dies ist die physische, von Gott ausgehende Prämotion, welche jede geschöpfliche Thätigkeit mitverursacht." „Sogar der menschliche Wille bedarf einer Einwirkung seitens irgend eines Objectes auf die Erkenntnißkraft, um zu einem Acte überzugehen. Diese Einwirkung ist wieder von einer andern und diese wieder von einer dritten abhängig u. s. w., bis wir zum Anfang in der Reihe der Veränderungen kommen, welcher von Gott herrührt. Die ‚physische' Prämotion liegt also im Anbeginn der Zeiten, im Uranfange der Welt[5])." „Dies ist der Sinn des hl. Thomas, so oft er von der applicatio virtutis ad agendum spricht, »sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen

---

1) Concordia, qu. 14, a. 13, disp. 26. Parisiis 1876. p. 154: Concursus Dei generalis cum causis secundis non est immediatus in causas ipsas, . . . sed est immediatus immediatione suppositi in actiones ipsas et effectus . . . Fatendum est concursum Dei generalem *non esse influxum in causam*, sed immediate cum causa *in actionem et effectum*.

2) L. c. p. 152 sq. — 3) L. c. disp. 35. p. 205.

4) Die großen Welträthsel. 1. Aufl. n. 698; II. Bd. S. 366 f.

5) A. a. O. S. 368.

cultelli ad incidendum movendo ipsum«. Wer ein Messer zum Schneiden bringt, bewegt dasselbe freilich unmittelbar durch sich. Diese Unmittelbarkeit der Handhabung schließt der hl. Lehrer ausdrücklich [!?] aus, wenn von der Bewegung die Rede ist, womit Gott die Geschöpfe zu der ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit bringt[1])."

Aehnlich drücken sich unter anderen auch Hontheim S. J.[2]) und Schiffini S. J.[3]) aus. Nach Frins S. J.[4]) ist die applicatio voluntatis ad agendum bloß gleichbedeutend mit dem Versetzen des Willens in einen solchen Zustand, daß er seine Thätigkeit ausüben könne; aber nicht minder ist dieses Versetzen des Willens in jenen Zustand, diese Ausrüstung des Willens mit allem zum Handeln Nothwendigen als ein Einfluß, eine Einwirkung Gottes nicht auf den Willen, sondern auf die Willensthätigkeit aufzufassen[5]).

Wie nun diese Erklärung von der Ansicht des hl. Thomas, welcher eine eigentliche Bewegung des Willens durch Gott lehrt, per defectum abweicht, so gehen die Neuthomisten über die Lehre des englischen Doctors hinaus, da sie nicht allein eine eigentliche Bewegung annehmen, sondern diese auch als aus sich wirksam ansehen: sie irren per excessum. „Näher spricht sich der hl. Thomas selbst," bemerkt dazu trefflich Scheeben[6]), „über das Wesen dieser applicatio nicht aus, wie er überhaupt vermeidet, Begriffe von so zarter Natur zu pressen. Seine Schüler haben später versucht, diese applicatio in irgend eine besondere Categorie unterzubringen, was aber durchaus nicht geht und den Begriff, statt klarer, nur verwickelter macht. Eher war es angebracht und durch die Umstände gefordert, daß die Thomisten gegenüber der molinistischen Auffassung der motio den Ausdruck für dieselbe zu verschärfen suchten, indem sie dieselbe als eine *prae*motio und beim Willen als eine praemotio *physica* bezeichneten. Dagegen konnte es nur zur Verdunkelung des thomistischen Begriffes dienen, wenn die Gegner der Molinisten aus der prae*motio* nun auch eine prae*determinatio* machten, weil dieser Ausdruck bei den Willens-

1) A. a. O. Anm. 2.

2) Instit. Theodicaeae. 1893. p. 777 sq.

3) Disput. metaph. spec. vol. II. 1888. p. 371 sqq.

4) De cooperat. Dei. p. 251 sqq.

5) L. c. p. 124. — 6) Dogmatik II. Bd. S. 25.

acten nicht bloß einen Anstoß zu denselben, sondern eine vorhergehende innere und bindende Bestimmung des Willens nach einer bestimmten Richtung hin andeutet. Zugleich vermischten sie die Frage nach der Nothwendigkeit irgend einer praemotio zum actuellen Handeln mit der andern Frage, ob jede *prae*motio unfehlbar das Eintreten einer bestimmten Handlung einschließe, und ob folglich gerade eine solche praemotio zu allem actuellen Handeln nothwendig sei; wogegen der hl. Thomas bloß behauptete, die motio schlechthin, worunter er gewöhnlich den ganzen concursus von Seite Gottes versteht, schließe das Eintreten der betreffenden Handlung ein, oder auch, vermöge seiner Macht über den geschaffenen Willen könne Gott denselben vermittelst der motio im Sinne des Impulses nach jeder von ihm absolut intendirten Richtung mit absoluter Sicherheit hinlenken."

Nimmt man so eine eigentliche Bewegung des Willens durch Gott auch zu den freien Acten an, leugnet aber, daß diese Bewegung schon infolge ihrer Natur an sich betrachtet den Willen zu Einem bestimme, so wird an der Lehre des hl. Thomas im vollen Umfange festgehalten und zugleich dem Kerne der Wahrheit, welchen jedes der beiden Systeme enthält, in gebührender Weise Rechnung getragen.

(Schluß folgt.)

XX.

Der dritte Band der Geschichte der Päpste von L. Pastor.

Kurz vor Weihnachten erschien im Herder'schen Verlag der längst ersehnte 3. Band der Papstgeschichte. Prof. Pastor verdient für diese kostbare Weihnachtsgabe vor allem den innigsten Dank aller Katholiken deutscher Zunge. Die Vorzüge, welche den beiden ersten Bänden so bald schon eine zweite Auflage verschafften, zeichnen in erhöhtem Maße den dritten aus. Seit drei Jahrhunderten waren die Regesten Alexanders VI., „im ganzen 113 starke Quartbände", der historischen Forschung unzugänglich. Prof. Pastor gelang es, zuerst „volle Freiheit" zu erhalten, um diese ergiebigen

Quellen auszubeuten. Jeder Geschichtsforscher wird ihm Dank wissen für die Sorgfalt, mit der er sich diese Vergünstigung im Dienste der Wahrheit zu nutzen gemacht hat. Aber mit der Durchforschung der vaticanischen Archive begnügte sich Pastor keineswegs. Alle Archive Italiens, die nur irgend Aussicht boten, Beiträge zur Geschichte der Pontificate Innocenz VIII. (1484—1492), Alexanders VI. (1492—1503), Pius III. (1503) und Julius II. (1503 bis 1513) zu liefern, wurden aufgesucht. Keine Mühe und Anstrengung wurde gespart. Mochten die Verhältnisse am mailänder Staatsarchiv auch so ungünstig sein, daß Gregorovius dasselbe trotz seiner Wichtigkeit absichtlich ignorirte, so ließ sich doch unser gewissenhafter Forscher nicht abhalten, „aus den hundert unbestimmbaren Fächern“ (wie Gregorovius sich ausdrückt) die wichtigen Depeschen der mailändischen Botschafter und „des in die Geheimnisse der Borja tief eingeweihten Cardinals Ascanio Sforza“ ans Tageslicht zu ziehen. Schöne Funde lohnten die aufgewendete Mühe.

Außer den italienischen wurden auch die Archive Deutschlands, Oesterreichs und Frankreichs durchforscht. Welche Riesenarbeit eine solche Durchforschung erheischt, kann nur der in etwa würdigen, der selbst in Archiven gearbeitet hat. Gindely pflegte auf Grund seiner archivalischen Sammlungen seine großen Werke zu schreiben und sich dabei um die Ergebnisse anderer Forscher fast gar nicht zu kümmern. Nicht so Pastor. Mit wahrem Bienenfleiß hat er alle einschlägigen Werke und selbst kleinere Bearbeitungen herbeigezogen, mochten dieselben in lateinischer, deutscher, italienischer, französischer oder englischer Sprache geschrieben sein. Mit Verwunderung mag wohl mancher die 26 Seiten „Titel der wiederholt citirten Bücher“ durchblättern, ohne zu ahnen, welchen großen Werth dieselben für die Förderung der Wissenschaft haben. Hätte Pastor die von ihm behandelte Zeit lediglich auf Grund der hier verzeichneten, zum Theil äußerst seltenen, Druckwerke in seiner Papstgeschichte kritisch behandelt, so hätte er schon dadurch sich großes Verdienst um die Wissenschaft erworben. Um so größerer Dank gebührt demnach einem Werke, das nicht allein die Resultate der bisherigen Forschung nach allen Seiten hin verwerthet, sondern auch durch die erste und zwar gründliche Durcharbeitung der drei wichtigsten Archive für die Zeit Alexanders VI. vielfach neue und im wesentlichen abschließende Ergebnisse bietet.

Daß der nicht bloß als Forscher, sondern auch als Geschichtsschreiber längst bewährte Verfasser im vorliegenden Bande den gewaltigen Stoff in ansprechender Weise bewältigen werde, war von vornherein zu erwarten. Aber er hat den vielfach so spröden Stoff in einer so fesselnden, dramatisch anschaulichen Darstellung geboten, daß er den Leser zur Bewunderung fortreißt. Man muß das Buch selbst zur Hand nehmen, um sich von der Wahrheit zu überzeugen, daß selbst ein Dramatiker für einen Savanarola, einen Alexander VI. und seine Familie, einen Julius II. und seine heroische und künstlerische Thätigkeit unser Interesse nicht leicht in höherm Grade erregen könnte, als es Pastor durch seine streng historische Darstellung thut.

Streng historisch geht Pastor voran, und der ernste, selbst ungläubige Forscher wird dies vor allem zu schätzen wissen. Gerade bei Behandlung eines Alexanders VI. bewährt der katholische Verfasser, daß ihm die Feststellung der vollen und ganzen Wahrheit vor allem am Herzen liegt. Wie die Bollandisten in ihrer großen, selbst von den Feinden der katholischen Kirche hochgeschätzten Sammlung von Heiligen-Leben mit dem Aufgebot aller Hilfsmittel der modernen Kritik alles Irrige und Unhaltbare auszuscheiden suchen, so auch Pastor in seiner Geschichte der Päpste. „Die Würde des hl. Petrus geht auch in einem unwürdigen Erben nicht verloren.“ Dieser goldene Ausspruch Leo's I. zeigt ihm und uns, daß es keine historische Wahrheit geben kann, die ein Katholik zu fürchten, die ein katholischer Forscher zu vertuschen hätte. Das Schlimmste und Schwerste an Aergernissen und Mißständen auch in den höchsten Kreisen und an den höchsten Stellen hat mit unserer Glaubensüberzeugung nichts zu thun. „Wie eine schlechte Fassung den Werth eines Edelsteines nicht vermindert, so vermag auch die Sündhaftigkeit eines Priesters weder seinem Opfer noch seiner Sacramentenspendung, noch der von ihm vorgetragenen Lehre wesentlichen Eintrag zu thun.“ Mag daher auch das Endergebniß des gewissenhaftesten Quellenstudiums sein: „Jeder Rettungsversuch Alexanders VI. erscheint fortan als aussichtslos,“ so erinnert das den katholischen Forscher nur an die traurige Vorhersagung Christi, daß seine Kirche ein Acker sei, „auf welchem neben dem Weizen auch Unkraut wächst,“ sowie an die Thatsache, daß Christus „selbst unter seinen Aposteln einen Judas duldete.“ Und wie sich die

hl. Schrift nicht scheut, offen und frei den Verrath des Judas und die dreimalige Verleugnung des ersten Papstes zu berichten, so braucht sich auch ein katholischer Historiker nicht zu scheuen, ähnliche traurige Vorgänge offen und frei darzulegen. Allerdings liegt da eine Gefahr nahe, der die protestantischen Geschichtschreiber fast durchweg zum Opfer gefallen sind — die Gefahr, die unwürdige Handlungsweise eines Trägers des Amtes zu verallgemeinern und dem Amte zur Last zu legen; oder wenigstens die der kirchlichen Autorität und ihren Trägern schuldige Ehrfurcht zu verletzen, wie dies selbst nicht wenige katholische Gelehrten thaten. Pastors „angeborener Tact, seine feine Bildung und seine katholische Gesinnung haben," wie die kölnische Volkszeitung mit Recht hervorhebt, unsern Verfasser „bei aller Offenheit" und aller „Unabhängigkeit und Gerechtigkeit des Urtheils" auch vor diesem Fehler bewahrt.

Das Eine Schlußergebniß: „Jeder Rettungsversuch Alexanders VI. erscheint fortan als aussichtslos," hebt Pastor selbst gleich im Vorworte hervor. Ein zweites nicht minder wichtiges Schlußergebniß drängt sich einem jeden unwillkürlich auf, der die „Einleitung" auch nur halbwegs aufmerksam durchgearbeitet hat; nämlich dieses: das Zeitalter der Renaissance wurde bisher zu ausschließlich als Erneuerung des antik-heidnischen Geistes angesehen und deshalb von christlichen Forschern allzusehr in Bausch und Bogen verurtheilt.

Die „Einleitung", mit der wir uns im Folgenden etwas eingehender befassen wollen, zählt ohne Zweifel zu den gelungensten und interessantesten Theilen des ganzen Buches. Mit dem Aufgebot aller Hilfsmittel der modernen Kritik wird alles verwerthet, was uns zu einem möglichst gesicherten Gesammturtheil über die sittlich-religiösen Zustände und Wandlungen im Zeitalter der Renaissance verhelfen kann. Vertraute Familienbriefe und Familienchroniken, an deren Veröffentlichung die Verfasser gewiß am wenigsten gedacht haben, werden ebenso gewissenhaft berücksichtigt wie die verschiedenartigsten Erzeugnisse der Kunst und Literatur. Dabei wird zum richtigen Verständnisse mit Recht der zu Extremen neigende Charakter der italienischen Nation stark betont, sowie der leider nur zu oft übersehene Umstand, daß „die Tugend ihren stillen, heimlichen Pfad geht," während „Untugend und Laster schreien;" daß „alle Welt von dem Lasterhaften und Frevler redet, während

der brave Mann unbeachtet seiner Pflicht nachgeht und zur Rede wenig Anlaß gibt."

Aus vertrauten Familienbriefen und privaten Aufzeichnungen lernt man am besten und wahrsten den Geist kennen, der in einem Hause herrscht. Mit Recht theilt daher der Verfasser eine Reihe derartiger Schriftstücke mit, um dem Leser ein selbständiges Urtheil über das religiöse und sittliche Verhalten weiter bürgerlicher Kreise zu ermöglichen. Eine hart geprüfte Wittwe schreibt beim Tode eines ihrer Söhne an ihre Kinder: „Es ist die größte Bitterkeit, eines solchen Sohnes beraubt zu werden. . . . Ich preise den Herrn und danke ihm für alles, was sein Wille ist." Und wiederum: „Wo wir nichts ändern können, müssen wir uns in Demuth ergeben; Gott weiß, was unsern Seelen frommt." Der im florentinischen Staatsdienste stehende Belcari richtet an seine Tochter, die sich dem Klosterleben gewidmet hatte, Belehrungen über den Werth der Demuth und über die Mittel, zu dieser Tugend zu gelangen, die man zu den Perlen der geistlichen Literatur aller Zeiten rechnen muß. Am Abende eines langen Lebens schrieb der reiche Rucellai in sein Gedenkbuch: „Ich danke Gott dem Herrn, daß er mich als vernünftiges, unsterbliches Wesen geschaffen hat in einem Lande, wo der wahre Glaube, der christliche herrscht, nahe bei Rom, welches der Mittelpunkt dieses Glaubens ist. . . Ich danke ihm für eine treffliche Mutter, welche, bei meines Vaters Tode erst neunzehn Jahre alt, alle Anträge auf Wiederverheirathung abgewiesen und nur ihren Kindern zu deren großem Troste gelebt hat, wie für eine nicht minder treffliche Ehefrau, deren Liebe zu mir mit ernster Sorge für Hauswesen und Familie gepaart war, die mir lange Jahre erhalten worden, und deren Tod der schmerzlichste Verlust war, der mich treffen konnte und treffen kann." Welch gute Elemente in den bürgerlichen Kreisen von Florenz vorhanden waren, zeigt auch das Tagebuch des Apothekers Landucci. Ein Brand hat sein Wohnhaus und alle seine Sachen zerstört, nur mit genauer Noth konnte er sein Leben retten. In dieser schweren Prüfung zeigte sich die christliche Ergebung des schlichten Mannes in schönstem Lichte. „Ich will," schreibt er nämlich bei dieser Gelegenheit in sein Tagebuch, „das Schlimme mit gleicher Ergebung wie das Gute hinnehmen und Gott für das eine wie für das andere danken. Nur möge mir der Allmächtige meine Sünden

verzeihen und mir jene Dinge schenken, die zu seiner Ehre gereichen." Doch es würde zu weit führen, alle die schönen Züge, die Pastor mit liebender Sorgfalt gesammelt, hier auch nur anzudeuten. Nur so viel sei bemerkt, daß sich alle Aeußerungen eines echt religiösen Sinnes in den damaligen Bürgerfamilien Italiens ebenso beobachten lassen, wie heute. „Ein Crucifix, irgend ein frommes Bild, vor allem dasjenige der allerseligsten Jungfrau mit einer Lampe davor, fehlte fast in keinem Hause."

Aber es blieb die gläubige Ueberzeugung und die ihr entsprechende Handlungsweise keineswegs auf den engen Kreis der Familie beschränkt. Wie in unsern Tagen das katholische Leben in zahlreichen Vereinigungen der verschiedensten Stände und Berufsarten die herrlichsten Blüthen und Früchte zeitigt und der weit verbreitete dritte Orden des hl. Franciscus allüberall großmüthige Angehörige zählt, so war es auch im Italien der Renaissance. In allen Klassen und Ständen war der dritte Orden verbreitet, selbst ein Dante und ein Columbus haben ihm angehört. Die zahlreichen Zünfte und Bruderschaften wirkten in ähnlicher Weise segensreich, wie heutzutage die Gesellenvereine und die Bruderschaften vom hl. Altarssacramente und vom hl. Rosenkranze. „Die Verehrung der allerseligsten Jungfrau war, wie überhaupt von je her in Italien, so auch damals überaus groß." Die steigende Verehrung des allerheiligsten Altarssacramentes, welche in den prachtvollen Frohnleichnamsprocessionen zum Ausdruck kam, ist nach Pastor „eine der erfreulichsten Erscheinungen jener Zeit." Als man einem Lorenzo de Medici die heilige Wegzehrung brachte, stand der Todtkranke trotz aller Gegenvorstellung von seinem Krankenlager auf, kleidete sich an und trat von den Dienern unterstützt in den Saal, wo er vor dem Allerheiligsten auf die Kniee sank. Die Andacht, mit welcher er die heilige Wegzehrung empfing, machte auf alle den tiefsten Eindruck. Die Verherrlichung des allerheiligsten Sacramentes erstrebten in heiligem Wetteifer die ersten Künstler jener Zeit. Ueberhaupt liefern die noch erhaltenen Kunstwerke schon für sich allein den Beweis, daß damals „der Glaube in den breiten Schichten der Bevölkerung ein lebendiger war." Zahlreiche, zum Theil großartige Kirchenbauten der Renaissance bilden noch heute den Schmuck und den Ruhm der italienischen Städte. Nicht weniger als sechs Seiten erfordert die bloße Aufzählung der bedeutendsten Leistungen

auf dem Gebiete der kirchlichen Architektur und Sculptur. Die Malerei zumal stand fast ausschließlich im Dienste der Kirche. Die religiösen Sujets stehen zu den profanen etwa im Verhältniß von zwanzig zu eins. Mit Recht macht sich darum Pastor das Urtheil eines neuern Forschers zu eigen: „Mit allen Makeln, die dem damaligen Italien anhaften, versöhnt die bildende Kunst. Maler und Bildhauer wetteiferten in der Verherrlichung der allerseligsten Jungfrau. Bei Raffael bildet dieselbe „das Thema seines Lebens, den goldenen Faden, der sich in seine ganze Kunstübung einwebt." Das Abendmahl von Leonardo da Vinci, die Disputa, die Cartons für die Teppiche der Sixtina und die Transfiguration Raffaels bedeuten geradezu die Culminationspunkte der christlichen Malerei.

Wie die Uebung der Kunst so bildet die Uebung aller sieben Werke der Barmherzigkeit einen bisher zu sehr übersehenen Glanzpunkt im Leben jener Zeit. Mit den Zünften und Bruderschaften wetteiferten die Klöster und städtischen Behörden in Werken der Charitas. In Florenz stieg die Zahl der Spitäler auf 35. Die von Pastor gebotene statistische Uebersicht der Wohlthätigkeitsanstalten legt ein überaus beredtes Zeugniß dafür ab, daß „in Italien auch im Zeitalter der Renaissance echte Gottes- und Nächstenliebe im Herzen des Volkes glühte." Selbst Luther äußert sich in seinen Tischreden über die italienische Armen- und Krankenpflege auf die anerkennendste Weise. „In Italia," sagt er, „sind die Spitale sehr wohl versehen, schön gebauet, gut Essen und Trinken, haben fleißige Diener und gelehrte Aerzte. . . . Auch kommen etliche ehrliche Matronen und Weiber, verhüllet unterm Angesicht, etliche Tage, dienen den Armen als Unbekannte, daß man nicht wissen kann, wer sie sind, darnach gehen sie wieder heim. . . . Also werden auch die Findlinhäuser gehalten, in welchen die Kinderlin auf's Beste ernähret, aufgezogen, unterweiset und gelehret werden."

Der werkthätigen Nächstenliebe ist ewiger Himmelslohn zugesichert. Wie jene, so wurde auch ihre beseligende Wirkung für das Zeitalter der Renaissance bisher allzu sehr übersehen. Pastor bietet uns in langer Reihe nicht weniger als 88 Namen von Heiligen und Seligen, welche das italienische Volk in jener Epoche hervorbrachte.

Leider aber ist „dasselbe Jahrhundert, welches von der Heiligkeit eines Antonino, Fiesole und Francesco von Paula bestrahlt

wird, auch die Zeit eines Lorenzo Valla, Sigismondo Malatesta, Cesare Borja und Nicolo Machiavelli. Neben einem Alexander VI. saß ein Pius III., neben einem Innocenz VIII. ein Julius II. auf dem Stuhle Petri." Neben dem christlichen Italien suchte sich immer mehr ein unchristliches breit zu machen, das nur zu viel vom Geiste des alten Heidenthums in sich aufnahm. „Die Anhänger dieser verderblichen Richtung stellten der Selbstverleugnung, Demuth, Abtödtung des Christenthums mit vollem Bewußtsein die Selbstsucht, den Stolz, die Ruhmbegier, den Welt- und Sinnengenuß des alten Heidenthums gegenüber.

In grellen Farben zeichnet Pastor, der keineswegs blind ist für die Verderbnisse der Renaissance, das Grundübel der Zeit: die schrankenlose Entwickelung des Individuums, aus der eine bis zum Dämonischen gesteigerte Ruhmesgier und zahlreiche andere schlimme Laster entsprangen: Verschwendung und Luxus, Spiel und Rachsucht, Lug und Betrug, Sittenlosigkeit, Frevelsinn und Mord, religiöse Gleichgiltigkeit, Unglaube und Aberglaube. Näher auf diese Schattenseiten des damaligen Neuheidenthums einzugehen, möge uns erspart bleiben. Nur so viel sei bemerkt, daß die Neuheiden der Renaissance sich wenigstens in einer Beziehung vor den heutigen auszeichneten. Im Angesichte des Todes kehrte selbst ein Machiavelli wieder zum Glauben seiner Kindheit zurück und that Buße für sein schändliches Leben. Pastor ist es zu danken, daß er nicht nach Art skandalsüchtiger Geschichtschreiber mit Vorliebe die Unsittlichkeit und Schlechtigkeit ausmalt. Wer Skandalöses liebt, findet in der Gegenwart zweifellos mehr als genug. Das eifrige Bemühen, in früheren Zeiten solches aufzustöbern, macht oft genug den Eindruck, als habe geschichtliche Treue damit viel weniger zu thun, als der Wunsch, aus dem Nachweis, daß auch andere schlecht waren, eine Absolution für das sittliche Elend der Gegenwart abzuleiten. Als Freund alles Edlen und Guten läßt Pastor sich die Mühe nicht verdrießen, neben den Schattenseiten stets auch die viel schwerer zu fixierenden Lichtseiten zur Darstellung zu bringen. Um so schwerer wiegt darum aber auch sein Urtheil, daß ein großer Theil des italienischen Clerus der Habgier in unerhörter Pfründencumulation und simonistischer Erlangung der geistlichen Würden, sowie der Ueppigkeit und selbst dem groben Sinnengenuß huldigte. Am schlimmsten war, daß auch das Cardinalscollegium

und selbst der hl. Stuhl von diesem Verderben nicht verschont blieb. Der spätere Alexander VI. war als Cardinal nicht einmal der Schlimmste unter seinen Standesgenossen. Unsäglich traurig waren die Zustände in vielen Klöstern. Andererseits gingen aber fast ausnahmslos die großen Bußprediger der damaligen Zeit aus den Klöstern hervor.

Es ist ein großartiges, erhebendes Bild, welches Pastor von der Thätigkeit dieser gewaltigen Männer entwirft. Bei ihrem Erscheinen geräth die ganze Stadt und ihre Umgebung in Bewegung; die Läden werden geschlossen; Kopf an Kopf gedrängt lauscht die Menge auf öffentlichen Plätzen, da die Kirchen sich zu klein erweisen, den feurigen Worten. Stundenlang währt dies erhebende Schauspiel, denn die Predigten waren meist sehr lang. Vier Stunden lang predigt ein Roberto von Lecce im Jahre 1448 zu Perugia und 15,000 Personen harren aus, obschon sie sich schon Stunden vorher eingefunden hatten, um ein Plätzchen zu finden. Gewaltig war die Wirkung dieser Predigten. Alsbald schon erfolgt die Freilassung ärmerer Schuldgefangener und „die Verbrennung der Eitelkeiten", der Würfel, Karten, falschen Haare, Zauberzettel, unanständiger Bilder. Wer längst nicht mehr gebeichtet hatte, beichtet nunmehr, ungerechtes Gut wird zurückgestellt, tödtliche Feindschaften werden ausgeglichen, zum Schlusse empfingen zuweilen alle Erwachsenen den Leib des Herrn. Die Wirkung der Bußpredigten glich mit einem Worte einer hl. Mission.

Unter den Bußpredigern erlangte Savonarola die größte und leider auch die traurigste Berühmtheit. Infolge des gewaltigen Zudranges zu seinen Predigten in der Dominikaner-Kirche von Florenz wurde ihm in den Fasten 1491 die Domkanzel eingeräumt. „Stundenlang harrte die tausendköpfige Menge auf das Erscheinen des kleinen Mönches mit dem bleichen Antlitz, der von Runzeln durchfurchten Stirn, der kühnen Adlernase, den feurigen, geisterhaft stechenden Augen." Sein ganzes Auftreten erinnerte an die Propheten des alten Bundes. Die Erfolge, welche er namentlich seit 1495 in Florenz erzielte, waren für den Augenblick ganz außerordentliche. Die Frauen legten ihren reichen Schmuck ab, kleideten sich einfach und gingen züchtig einher. Die ausschweifenden jungen Männer wurden mit einemmal bescheiden und züchtig. Todfeinde umarmten sich, Bankiers und Kaufleute statteten freiwillig unrecht-

mäßiges Gut zurück. Feste und Spiele wurden eingestellt. Die unsittlichen Carnevalslieder machten geistlichen Gesängen Platz. Die Kirchen waren überfüllt. Der Empfang der hl. Sacramente steigerte sich bedeutend, milde Gaben flossen reichlicher denn je. Die Zahl der Dominikaner von S. Marco stieg von 50 auf 238. Leider wußte Savonarola, ein Geistesverwandter Tertullians, die rechte Mitte nicht einzuhalten. Was die Kirche nur als Rath empfiehlt, stellte er häufig als Pflicht für alle hin. Zudem ging er, wie später Calvin, mit maßloser Strenge vor. Spielen sollte sofort mit der Tortur, Gotteslästerung mit Durchstechung der Zunge geahndet werden. Entgegen den Vorschriften der Kirche billigte Savonarola den Eintritt von verheiratheten Frauen in die Klöster ohne Erlaubniß der Männer oder die Trennung der Frauen von ihren Gatten gegen den Willen der letztern. So störte er in vielen Familien den häuslichen Frieden. Da er sich auch in unberechtigter Weise in die politischen Angelegenheiten mischte, so störte er auch den Frieden des Staates. Mit welcher Maßlosigkeit er dabei verfuhr, beweist die Forderung, die er am 28. Juli 1495 in einer Predigt gegen die von den Medici so oft mißbrauchten tumultarischen Volksversammlungen, die sogenannten Parlamente, stellte: „Jeder, der ein solches Parlament beruft, solle, wenn er Mitglied der Signoria ist, geköpft, jeder andere als Rebell erklärt und seiner Güter beraubt werden. Wenn die Signori ein Parlament halten wollen, so darf jeder sie ohne Sünde in Stücke hauen.“ Das war kein unüberlegtes, in der Aufregung hingeworfenes Wort. Vierzehn Tage später war Savonarola's Forderung zum Gesetz erhoben.

Fragt man, wie ein solch' durchgreifender Einfluß auf sittlichem wie politischem Gebiete zu erklären sei, so ist zu antworten, daß Savonarola sich in maßloser Ueberhebung, aber mit dem ganzen Ernste seiner gewaltigen Persönlichkeit als göttlichen Propheten hinstellte. Und als göttlicher Prophet wurde er von vielen so verehrt, daß sie, nach dem Bericht des florentinischen Chronisten Landucci „für ihn ohne Bedenken in's Feuer gegangen wären“. Von solcher Volksgunst getragen, ging er in seinem politischen Fanatismus so weit, daß er in einer Predigt, das Crucifix in der Hand, den Tod für alle forderte, welche die Medici in Florenz wiedereinsetzen wollten. Kein Wunder, daß auch die Anhänger der Medici im Bunde mit allen Gegnern der übertrieben strengen Sittenzucht Savonarola's

auf den Untergang ihres Hauptfeindes bedacht waren. Die angemaßte Prophetenwürde, die ihn so hoch emporgebracht hatte, sollte ihm zum jähen Verderben gereichen.

Die Stellungnahme Alexanders VI. zu Savonarola ist oft durchaus unrichtig dargestellt worden. Statt der dem Papste vorgeworfenen Härte erweist die actenmäßige Darstellung Pastors gerade das Gegentheil. Nicht der Papst hat den endlichen Sturz des ungehorsamen Mönches herbeigeführt, sondern Savonarola in seiner Verblendung selbst. Der Papst verlangte, daß der vorgebliche Prophet die Göttlichkeit seiner Sendung in Rom prüfen lassen sollte. Savonarola thut es nicht. Der Papst verbietet ihm fernerhin zu predigen. Savonarola erkennt die Rechtmäßigkeit des Befehles, seine Pflicht zu gehorchen zuerst an, dann trotzt er dem Gebote und predigt heftiger gegen Rom, als je. Seine Gegner werfen ihm diesen Ungehorsam vor, berichten nach Rom: „er behandle den Papst ärger als einen Türken und die italienischen Fürsten schlimmer als Ketzer." Obgleich Alexander VI. den franzosenfreundlichen, persönlichen Gegner um jeden Preis aus Florenz entfernt wissen wollte, so wählte er doch zu diesem Zwecke eine Savonarola möglichst schonende Art und Weise. Gleichwohl versagt der Prophet dem Papste jetzt unbedingt den Gehorsam. Die von den Zeitgenossen gerühmte Klugheit Alexanders VI. hielt auch jetzt noch den Papst ab, die äußersten Schritte zu thun. Er beklagte sich nur beim florentinischen Gesandten, daß man in Florenz die unerhörten Angriffe und Bedrohungen Savonarolas wider ihn, den Papst, dulde. Es half nichts. Der Prophet schmähte die römische Kirche auch fernerhin auf's heftigste. „Tritt her, verruchte Kirche!" rief er aus, „höre, was der Herr zu dir spricht: Ich habe dir die schönen Gewänder gegeben, und du hast Abgötterei mit ihnen getrieben. . . . Du bist schlimmer als ein Vieh, du bist ein abscheuliches Ungeheuer!"

Solche und selbst noch rücksichtslosere Ausfälle gegen Rom entfremdeten Savonarola selbst seine wohlmeinendsten Freunde, einen Cardinal Caraffa und seinen Ordensgeneral. Sogar die Stadtobrigkeit von Florenz, die sich bisher entschieden auf seine Seite gestellt hatte, verbot ihm jetzt das Predigen. Der Papst verhängte über ihn die Excommunication. In seiner maßlosen Leidenschaft erklärte der Verblendete auch diesen Urtheilsspruch Roms für nich-

tig, erließ eine „Epistel wider die erschlichene Excommunication, gerichtet an alle Christen und Geliebte Gottes," und wagte sogar die hl. Messe zu lesen. Solch sacrilegisches Vorgehen ärgerte selbst viele seiner Anhänger. Savonarola aber beschloß auch die Predigten wieder aufzunehmen „in Beauftragung eines, der höher stehe als der Papst und alle Creaturen." Da die Stadtobrigkeit es erlaubte, so predigte der Prophet wieder mit wo möglich noch größerer Heftigkeit als früher. Eine solche Widersetzlichkeit mußte auch einen Alexander zu ernstlicheren Maßregeln treiben. Aber auch jetzt noch schritt er nicht zum Aeußersten, sondern beschränkte sich auf das unbedingt Nothwendige. Unter Androhung des Interdictes forderte er die Auslieferung oder Absonderung und Bewachung Savonarolas. Mit schönen Worten suchte der Magistrat den Papst hinzuhalten. Savonarola aber fuhr fort zu predigen, schalt den Papst „ein zerbrochenes Eisen" und erklärte, lieber in die Hölle fahren, als um Absolution bitten zu wollen.

Alexander begnügte sich auch jetzt noch mit Drohungen, ja er versprach sogar Savonarola vom Banne loszusprechen und ihm das Predigen wieder zu gestatten, wofern er sich eine Zeitlang gehorsam erweisen, um Absolution bitten und versprechen werde, sich der Schmähungen des hl. Stuhles, des Papstes und des Cardinalcollegiums zu enthalten. Allein der stolze Mönch dachte nicht an Unterwerfung, er betrat vielmehr den Weg aller Rebellen und betrieb die Abhaltung eines Concils, auf welchem der Papst als „Simonist, Ketzer und Ungläubiger" abgesetzt werden sollte.

Ohne Zweifel wäre jetzt Alexander VI. mit den schärfsten Strafmitteln vorgegangen, da brach aber die Katastrophe über Savonarola von einer ganz andern Seite herein.

Wie schon erwähnt, gab er sich als einen gottgesandten Propheten aus. Das Volk hielt ihn für einen solchen, da manches wirklich eintraf, was sein Liebling vorausgesagt hatte, und weil dieser sich unterstand, zu seinen Zuhörern zu sagen: „Ich bitte jeden von euch, inbrünstig zu Gott zu beten, daß er mir, wenn meine Lehre nicht von ihm herkommt, ein Feuer schicke, das mich in die Hölle hinab verzehre." Noch mehr, er erbot sich wiederholt zum Beweis der Wahrheit seiner Mission durch's Feuer gehen zu wollen. So war der Gedanke eines Gottesurtheils von Savonarola selbst in's Publikum geworfen.

Ein Franciscaner erbot sich die Feuerprobe gegen den Excommunicirten zu bestehen. „Wenn Savonarola nicht mit mir verbrennt," sagte er, „so möget ihr an ihn als Propheten glauben." Die Regierung und besonders die Anhänger des verehrten Propheten verlangten nach der Feuerprobe. Savonarola zeigte jetzt keine Neigung zum gefährlichen Wagniß. Aber viele seiner Ordensgenossen, nicht wenige Laien und namentlich viele überspannte Weiber erklärten sich gerne bereit, an seine Stelle zu treten. Am 7. April 1498 sollte das Gottesgericht entscheiden. Ein Ordensgenosse Savonarola's sollte diesen vertreten. Zwei Scheiterhaufen, mit Oel und Pech getränkt, 40 Ellen lang, waren nebeneinander aufgeschichtet, zwischen beiden ein Weg so breit, daß ein Mensch hindurchgehen konnte. Eine unzählige Menge erwartete in höchster Spannung das nie gesehene Schauspiel. Schon waren die Franciscaner auf dem Platze versammelt, als Savonarola an der Spitze der Seinen erschien. Er selbst trug das heiligste Sacrament, seine Ordensgenossen sangen den Psalm: „Gott erhebt sich, es zerstieben seine Feinde." Nach wenigen Augenblicken erwartet man den entscheidenden Ausgang.

Aber da entstanden Streitigkeiten über das, was jeder der beiden Streiter mit sich in die Flammen nehmen dürfte. Der Dominicaner wollte ein Crucifix oder das allerheiligste Sacrament mit in's Feuer nehmen. Die Franciscaner waren entschieden dagegen, das Volk stellte sich auf ihre Seite. Schon war die Dämmerung hereingebrochen und noch immer stritt man sich herum. Die Gegner Savonarolas nahmen eine immer drohendere Haltung ein. Schließlich mußte der Magistrat beiden Parteien befehlen sich zu entfernen.

Das Volk war in seinen Erwartungen bitter getäuscht. Seine Wuth richtete sich naturgemäß gegen Savonarola. Die Meinung gewann das Uebergewicht, daß dieser ein Betrüger sei. Der Prophet verschlimmerte seine Lage noch dadurch, daß er am folgenden Morgen gegen das Verbot der Stadtobrigkeit in der Dominikanerkirche predigte. Noch am selben Tage wurde seine Verbannung beschlossen. Aber seine Feinde wollten die Erbitterung des enttäuschten Volkes noch entschiedener ausnützen. Das Dominikanerkloster S. Marco ward gestürmt. Bei Fackelschein führte man den Propheten durch die wüthende Volksmenge, die ihn auf alle Weise verhöhnte, nach dem Palaste der Signoria.

Bei den nun folgenden Verhören wurde kein Mittel der Folterung und Fälschung gespart. Wie weit Savonarola's Verurtheilung zum Tode berechtigt war, wird daher stets ungewiß bleiben. Die Bemühungen des Papstes, die Auslieferung desselben nach Rom zu erlangen, waren vergeblich. Die Würde der Republik, so meinte man, dulde keine Auslieferung; auch müsse das Urtheil dort vollstreckt werden, wo das Verbrechen stattgefunden.

Am 22. Mai 1498 wurde Savonarola nebst zwei Ordensgenossen „wegen der ungeheuren Verbrechen, deren sie überführt worden," zum Tode durch den Strang verurtheilt. Am folgenden Tage wurde das Urtheil vollstreckt. Die Verurtheilten starben muthig und gefaßt. „So endete der geistvolle, sittlich tadellose, aber phantastische und überspannte Mann, dessen größte Fehler seine Einmischung in politische Händel und sein Ungehorsam gegen den hl. Stuhl waren." Savonarola ist kein Vorläufer der Reformation, wie die Protestanten wollen, aber auch kein Mann, der unsere ungetheilte Bewunderung, geschweige die Ehre der Altäre verdient, wie Ende der siebenziger Jahre der Dominikaner Bayonne meinte.

Das traurige Ende des hochbegabten, redegewaltigen Savonarola fällt mitten in das traurige Pontificat eines Alexanders VI. Als Katholik und Historiker verurtheilt auch Pastor unumwunden das unwürdige Leben dieses Papstes. Aber dabei weiß und betont er ebenso scharf, daß niemand aus den Mängeln eines Papstes wie Alexander VI. auch nur die geringste Berechtigung ableiten darf, einem solchen den Gehorsam zu verweigern. Die Autorität des Amtes bildet das Felsenfundament der Kirche und die Unterwerfung unter sie auf Christi Geheiß die Seele der katholischen Ueberzeugungen. Und darum hat der Verfasser — wir tragen kein Bedenken dieses zu sagen — der Kirche selbst einen unschätzbaren Dienst erwiesen durch die ideale Verbindung von Freimuth und Pietät, die uns unter den vielen Vorzügen seines trefflichen Werkes als der edelste und vornehmste erscheinen will.

Derselbe Vorzug zeichnet auch den zweiten Haupttheil des vorliegenden Bandes aus, welcher dem Pontificate des großen Julius II. gewidmet ist. Einen Auszug aus diesem Theil zu geben, ist ganz unmöglich. Wir können hier nur sagen: Nimm und lies. Aber eines möchten wir noch speciell hervorheben: die tiefeindringenden Forschungen des Verfassers über die großartige Förderung der

Kunst durch den herrlichen, gewaltigen Papst, mit dessen Namen diejenigen von Raffael, Michelangelo und Bramante unauflöslich verknüpft sind. Gerade diese Abschnitte sind vielleicht die wichtigsten und bedeutungsvollsten des ganzen Werkes. Ein namhafter Kunstforscher, Franz Rieffel, in der „Frankfurter Zeitung" vom 29. Januar d. J. urtheilt darüber: „Ueber die Kunstpflege der Päpste hat Pastor mit emsigem Fleiß und besonnenem Urtheil an wichtigem urkundlichem und literarischem Material eine Unmasse zusammengetragen und verarbeitet. Die entlegensten Schriften der pro und contra verwerthbaren Fach- und allgemeinen Literatur hat er aufgespürt. Dazu kommt eine Reihe eigener archivalischer Funde. Schon aus diesen Gründen verdienen die umfang- und inhaltreichen Kapitel, welche die Beziehungen Alexanders VI. und Julius II. zu den bildenden Künsten erörtern, auch als selbstständige kunstgeschichtliche Leistung Aufmerksamkeit. Zumal aber hat er der Bilderexegese, einer z. B. bei den Stanzenbildern Raffael's hervorragenden Aufgabe der Kunstgeschichte, große und ersprießliche Beachtung geschenkt. Wie er berichtet, sind die zum Theil durchaus neuen exegetischen Resultate den Studien eines auf diesem Felde berufenen Forschers, wie es Prälat Schneider in Mainz ist, mitzuverdanken und ferner hat auch Meister Jakob Burckhardt zu Basel, der führende Historiograph der italienischen Renaissancecultur, ihm sachkundige Berathung angedeihen lassen. Den großen Leserkreis, dessen das Buch ohnehin sicher ist, wird der unter solchen Auspizien angetretene kunstgeschichtliche Exkurs nicht eben vermindern."



XXI.

Lorch und Passau.

(Von Dr. G. Ratzinger.)

(Fortsetzung statt Schluß.)

In den Urkunden, welche von Bischof Piligrim stammen, ist die Kenntniß von dem früheren Bestande eines Bisthums Lorch im Gebiete der damaligen Passauer Diöcese lebhaft vorhanden. Nicht bloß in den beiden erwähnten Actenstücken von Regensburg

und Etterzhausen kommt diese Kenntniß zum Ausdrucke, sondern auch in einer Urkunde[1]) vom 22. Juli 976, in welcher der Kirche von Passau ein Theil des Zolles zugestanden wird. Es heißt da: Qualiter vir venerabilis dilectus ac fidelis noster Piligrimus sanctae Lauriacensis ecclesiae pontifex . . . ad pataviensem ecclesiam, quae in honorem S. Stephani protomartyris Christi est constructa et dedicata, ubi S. Valentinus confessor Christi corpore requiescit et ubi venerabilis Piligrimus antistes praeesse dinoscitur.

Schon Piligrim's Vorgänger, Bischof Adalbert, wird als episcopus lauriacensis bezeichnet. Dümmler führt dies darauf zurück, daß Bischof Adalbert aus dem Nachlasse des Chorbischofs Madalwin ein Exemplar des Lebens des hl. Severin (von Eugippius) an die Cathedrale in Passau schenkte (im Jahre 904)[2]), in welchem bekanntlich Bischof Constantius von Lorch bezeugt ist. Es bedurfte indessen solcher Auffrischungen des Gedächtnisses nicht, denn im Volksbewußtsein erlischt die Erinnerung an geschichtliche Thatsachen nicht leicht. Auch ist es eine durchaus unhistorische Auffassung, zu wähnen, daß ein Bischof Constantius zu Lorch als Ausnahmeerscheinung, ohne Vorgänger und ohne Nachfolger, aufzufassen sei. Wer von solcher Anschauung ausgeht, verwechselt die Verhältnisse in dem späteren germanischen Reiche mit den Zuständen im Römerreiche. Im Römerreiche war eine größere städtische Gemeinde ohne Bischof nicht denkbar. Die Concilien mußten ja Bestimmungen treffen, daß Bischofssitze nicht in Dörfern und Einzelgehöften (in villis et vicis) errichtet werden durften. Lorch hatte zweifellos seit dem 4. Jahrhundert Bischöfe, wenn auch eine Bezeugung sonst nicht stattfindet. Ist doch die Erwähnung bei Eugippius gleichfalls rein zufällig.

Wie Constantius Vorgänger, so hatte er sicherlich auch Nachfolger. Wenn man dagegen anführt, daß die römische Bevölkerung mit Severin nach Italien abgezogen ist, so bezieht sich das offenbar auf städtische Bevölkerungstheile. Die Landbevölkerung blieb, sonst wäre ja ganz Norikum eine Wüstenei geworden. Bei Eugippius erscheint die Gesammtbevölkerung Norikums christlich. Nicht eine Spur von heidnischer Bevölkerung wird erwähnt. Die christ-

---

1) Diplom. II, 155. — 2) Mon. B. 28^2, 201.

liche Bevölkerung Norikums, welche auch nach Severin noch zurückblieb, ist ohne Seelsorge wohl nicht denkbar. Die Bischöfe werden ebenso, wie der hl. Valentin für beide Rhätien, ab oceano, von Aquileja hergeschickt worden sein. Wenn sie auch mehr Wanderbischöfe waren, werden sie doch an die Einrichtungen der früheren Zeit angeknüpft und die früheren Bischofssitze, wie Lorch, bevorzugt haben, soweit und solange die Sicherheit es zuließ. Noch Vivilo war ein solcher Wanderbischof, welchen der hl. Bonifatius vorfand. Seine Weihe war giltig, sie ist offenbar von einem legitimen Metropoliten erfolgt. Man wird an die Nachfolger von Aquileja denken müssen[1]). Vivilo mußte der Anordnung des hl. Bonifatius zufolge Passau als dauernden Bischofssitz wählen. Er war aber schon zuvor Bischof und zwar im Umkreise des früheren Bisthums Lorch. Wenn man deßhalb in Passau von einer Translation des Lorcher Bisthums bei Gründung des Passauer Bischofssitzes sprach, so ist dies keineswegs so unhistorisch und grundlos, wie es hingestellt zu werden pflegt.

Als die Bayern zu Beginn des 6. Jahrhunderts von Norikum und Rhätien Besitz ergriffen, fanden sie aus der Römerzeit die altchristliche Bevölkerung vor, welche fortfuhr, im abhängigen Dienstverhältnisse von den neuen Herren Grund und Boden zu bebauen. Diese einheimische christliche Bevölkerung war von Aquileja abhängig und erhielt von dorther ihre Bischöfe.

Bei der Erörterung der Christianisirung des Stammes der Bayern ist bisher diese altansässige romanisirte Bevölkerung, welche bereits christlich war, nicht berücksichtigt worden. Wie stark dieselbe selbst im 7. und 8. Jahrhundert, nach zweihundertjähriger Besitznahme des Landes durch die Bayern, noch war, folgt aus den Angaben und Zeugnissen über Ruperts Wirksamkeit. Seine erste Fahrt von Regensburg weg galt der alten Römerveste Lorch; von da zog er an den Wallersee, dessen Name schon anzeigt, daß dort wälsche Bevölkerung saß. In dem Actenstücke, in welchem Bischof

1) Die Synode von Aquileja im Jahre 591 reclamirte das gesammte Gebiet Bayerns als zum Erzbisthum Aquileja gehörig. Erst bei Gründung des Erzbisthums Salzburg wurde die Drau als Grenze für beide Erzbisthümer bestimmt. Vgl. Ratzinger, Zur Geschichte Bayerns, in den Histor.-polit. Blättern 109. Bd. S. 586 ff.

Virgilius die Erwerbung der Maximilianszelle beurkunden ließ, trägt kaum die Hälfte der Zeugen deutsche Namen, die übrigen Zeugen sind Romanen: Maternus, Dignolus, Vitalis, Cencio, Maurontius, Dulcissimus, Amandus, Latinus, Benedictus, Sidonius, Donatianus, Jovinianus ꝛc. Nur die Laien, bayerische Adelige und Grundbesitzer, tragen fast ausschließlich deutsche Namen. Clerus und Mönche haben überwiegend aus der altansässigen römischen Bevölkerung sich recrutirt.

Wie lebhaft durch viele Jahrhunderte hindurch die romanisch-christliche Bevölkerung das Andenken an die geheiligten Stätten, an die Mittelpunkte des kirchlichen Lebens bewahrte, dafür haben wir ein interessantes Zeugniß aus dem 8. Jahrhundert. Es wirft nämlich die Erzählung von den Ereignissen, welche zur Erbauung der Maximilianszelle führten, ein helles Licht auf die kirchlichen Zustände, welche der hl. Rupert in den Alpengegenden vorfand. Die breves notitiae erzählen, daß zwei Mitglieder der Familie Albin, Donatianus und Ledi, der eine Höriger des Bischofs, der andere Dienstmann des Herzogs, auf ihren Jagden auch nach Bischofshofen kamen und dort während ihres dreitägigen Aufenthaltes jede Nacht Lichter, gleichsam zwei brennende Kerzen, erblickten und einen merkwürdigen Wohlgeruch (von Weihrauch?) wahrnahmen. Sie meldeten das, was sie gesehen hatten, dem hl. Rupert, welcher alsbald den Priester Dominugus mit einem geweihten Crucifixe dahin sandte. Auch Dominugus sah bei der Nacht das geschilderte Licht und überzeugte sich vom Wohlgeruch. Alsbald errichtete er über der Stelle ein Dach und befestigte auf demselben das Kreuz. Dominugus berichtete darüber an den Bischof Rupert und wurde von diesem an Herzog Theodo gesandt, um die Erlaubniß zu erbitten, daß an der bezeichneten Stelle ein Kirchlein und ein Klosterhospiz errichtet werde. Rupert baute dort Kloster und Kirche und weihte letztere zu Ehren des hl. Maximilian. Aus diesem letzteren Umstande folgert man mit Recht, daß der Platz, an welchem die beiden Lichter jede Nacht brannten, das Grab des hl. Maximilian barg. Es folgt weiter daraus, daß in den Alpen Christen lebten, welche das Licht für das Grab besorgten. Diese Christen hatten mit Rupert keinerlei Gemeinschaft, ja der Heilige erhielt nur durch Zufall davon Kenntniß. Aus der Römerzeit hatten sich also in den Alpen Christen erhalten, welche das Grab

des hl. Maximilian in Ehren hielten und für die Zierde desselben besorgt waren[1]).

Bei solcher lebhafter Theilnahme der christlichen Bevölkerung für die alten kirchlichen Mittelpunkte wäre es zu verwundern, wenn das Andenken an das Bisthum Lorch sich nicht erhalten hätte. An diesem alten Bewußtsein, daß Lorch der Bischofssitz und der Mittelpunkt des altkirchlichen Lebens in Norikum gewesen sei, hielt die Bevölkerung trotz aller Zerstörungen und trotz aller Stürme der Zeit fest. Diese Tradition ging niemals verloren[2]). Mehr kommt auch in den Urkunden Otto's II. für Bischof Piligrim von Passau nicht zum Ausdruck.

Fasse ich die Resultate zusammen, so ergibt sich: 1) Das Schreiben Piligrim's an Papst Benedict ist zweifellos unächt und ein Product des 12. Jahrhunderts. Die Papstbullen sind nicht von Piligrim gefälscht. 2) Die Kaiserurkunden, welche für Bischof Piligrim ausgestellt wurden, ebenso Piligrim's Concepte enthalten keine Silbe von den Lorcher Fälschungen bezüglich des ehemaligen Bestandes und der Wiedererrichtung eines Erzbisthums. Die Urkunden geben nur dem Bewußtsein Ausdruck, daß Lorch, im Umfange des Bisthums Passau gelegen, der ursprüngliche Bischofssitz und der Mittelpunkt des kirchlichen Lebens in alter Zeit war. In dem Concepte von Regensburg, 5. October 977, ist kein Anklang an die Lorcher Erzbisthumstendenzen zu suchen und zu finden, sondern Bischof Piligrim beabsichtigte, das auf kaiserlichen Befehl eingeäscherte Passau in Schutt liegen zu lassen und dafür das Bisthum nach Lorch, den Bischofssitz in die Ennsburg zu verlegen. 3) Der einzige Anhaltspunkt, um den Bischof Piligrim in Zusammenhang mit den Lorcher Fälschungen zu bringen, liegt in der Urkunde vom 9. September 898, welche in ihrer jetzigen Gestalt unter Piligrim von einem Kanzleibeamten des Kaisers Otto II. geschrieben wurde. Dieser Beweis wäre nur dann gegen Piligrim durchschlagend, wenn es gelänge, darzuthun, daß die Urkunde ihrem wesentlichen Inhalte, nicht bloß der jetzt vor-

---

1) Ueber das Licht an den Gräbern der Heiligen vgl. die Nachweise bei Ratzinger, Histor.-polit. Bl. 109. Bd. S. 591 ff.

2) Vgl. Mühlbacher, Zur ältesten Kirchengeschichte des Landes ob der Enns S. 36 (Separatabdruck aus der Theol. Quartalschr. in Linz).

liegenden Form nach eine Erfindung wäre. Ich habe bereits erwähnt, daß Sickel[1]) gegen Uhlirz die Ansicht vertritt, daß früher Privilegien mit Immunitätsverleihung (und darum handelt es sich in der Urkunde Arnulfs) für Passau thatsächlich ausgestellt worden sind. Sickel schreibt wörtlich: „Uebrigens deute ich die Berufung in D. 135 (Immunitätsbestätigung für Passau) auf vorausgegangene und bis zu Karl dem Großen zurückreichende Immunitäten anders, als Uhlirz. Daß die betreffenden Urkunden Karl III. als neue Verleihungen stilisirt worden sind (wobei jedoch auch das Wort confirmare gebraucht wird), schließt die Annahme nicht aus, daß Passau auch schon von den Vorgängern derartige Privilegien erhalten habe."

Ein hinlänglicher Beweis für die Theilnahme Piligrim's an den Lorcher Fälschungen liegt in der arnulfinischen Urkunde nicht. Uhlirz kam zu seinem apodictischen Urtheile nur, weil er die Resultate der Dümmler'schen Ausführungen über die Papstbullen acceptirte. Nachdem diese Ausführungen hinfällig sind, nachdem auch die Kaiserurkunden vom 5. October 977 (Entwurf und Diplom) einen ganz andern Inhalt haben, als Dümmler daraus entnehmen zu können glaubte, wird auch die unächte Urkunde Arnulfs noch eine andere Erkärung zulassen und zwar in dem Sinne, welchen Sickel angedeutet hat.

Von ausschlaggebender Bedeutung dagegen halte ich, bei dem Mangel an Beweiskraft des vorliegenden urkundlichen Materials, äußere Umstände und Thatsachen. Hier fällt besonders in's Gewicht die Thatsache, daß Piligrim niemals in Conflict mit Salzburg erscheint. Dagegen wissen wir, daß Bischof Wiching alsbald nach seiner Erhebung auf den Passauer Bischofsstuhl mit dem Erzbischofe von Salzburg in einen Kampf verwickelt wurde, welcher mit der Absetzung des Passauer Bischofs endete.

Bei der Wichtigkeit der Urkunde vom 9. September 878 setze ich die einschlägige Stelle[2]) wörtlich hieher: . . . Wichingus pataviensis ecclesiae praesul venerandus obtulit nobis autoritates immunitatum . . . qualiter ipsi predictam sedem, quam Vivilo quondum sanctae Lauriacensis ecclesie archiepiscopus post ex-

1) Mittheilungen für österreich. Geschichtsforschung 1888. S. 187.
2) Mon. B. 28^2, 119.

cidium et miserabilem barbaricam devastationem ejusdem lauriacensis ecclesiae nuspiam alibi inventa suae tuicionis securitate primus episcopavit, Ottilone Bajouarum duce concedente, qui etiam canonicos et monachos in ecclesia, quae est constructa in honore S. Stephani protomartyris Christi, ubi etiam S. Valentinus corpore requiescit, reverenter collocavit . . . . Sed liceat memorato pontifici suisque successoribus . . . quieto ordine possidere et regere.

Die Datirung der Urkunde ist unrichtig, die Schrift weist sie der Zeit Piligrim's zu. Wenn ich trotzdem die Ansicht vertrete, daß sie auf Grund einer ähnlich lautenden Urkunde Arnulfs zu Gunsten des Bischofs Wiching verfertigt wurde, so wird diese Annahme unterstützt durch die Thatsache, daß unter Piligrim in keiner Urkunde sich auch nur ein Anklang an ein Erzbisthum Lorch findet. Diese singuläre, ganz vereinzelte Erscheinung, daß Vivilo als Erzbischof von Lorch bezeichnet erscheint, kann eine Erklärung nur in der Weise finden, daß Bischof Piligrim in einer früheren Urkunde, welche auf Wiching's Veranlassung ausgestellt wurde, diese Bezeichnung vorfand. Es ist weder von Dümmler, noch von Uhlirz ein wirklich überzeugender Beweis erbracht worden, daß Bischof Piligrim selbst solche Pläne erfand oder solche Bestrebungen verfolgte. (Schluß folgt.)

XXII.

Litteratur.

Grundzüge der katholischen Dogmatik. Von Lic. Joseph Bautz, Privatdocent an der königl. Akademie zu Münster. Mainz, Kirchheim 1888—1893. Bd. 1—4. XXX, 936 S. ℳ 13.50.

Der Verf. der vorliegenden „Grundzüge" ist in der literarischen Welt schon lange mit Ehren genannt. Das Gebiet, dem er seit einer Reihe von Jahren seine besondere Aufmerksamkeit zugewendet hatte, waren die Fragen der Eschatologie. Als vorzüglichste Frucht seiner eschatologischen Studien entstanden die ziemlich umfangreichen Monographien: „Die Lehre vom Auferstehungsleibe" (1877), „Der Himmel" (1881), „Die Hölle" (1882), „Das Feg-

feuer" (1883), „Weltgericht und Weltende" (1886). Vorwiegend praktischen Rücksichten verdanken wir weiter seine „Grundzüge der christlichen Apologetik" (1887) und die vorliegenden „Grundzüge der katholischen Dogmatik". Dieselben bieten kurz und bündig den Inhalt seiner Vorlesungen aus Apologetik und Dogmatik und wollen das Dictat ersetzen, um für den mündlichen Vortrag einen erheblichen Zeitgewinn zu erzielen und den Hörern das Mitschreiben, das sich fortan auf einzelne Zusätze und Notizen beschränken kann, wesentlich zu erleichtern.

Der Verf. erweist sich, wie in seinen übrigen dogmatischen Publicationen, so auch in den vorliegenden „Grundzügen der katholischen Dogmatik" als einen gründlichen Kenner des Faches. Hier war für die Auswahl der Materie und die Darstellungsweise der intendirte Zweck, einen passenden Lehrtext zu schaffen, maßgebend und muß man bei Beurtheilung desselben diesen Zweck, der den Charakter des Werkes bestimmt, im Auge behalten. In materieller Hinsicht darf ein Lehrtext nichts Wesentliches vermissen lassen, aber nicht allen Details nachgehen; in formeller Hinsicht wird Kürze und doch zugleich Klarheit gefordert. Beides hat der Verf. von Anfang bis Ende seiner Arbeit sich gegenwärtig gehalten und ist nach unserer Ansicht seiner Aufgabe in vorzüglichem Grade gerecht geworden. Sowohl in materieller, als in formeller Beziehung hat er im Allgemeinen das Richtige getroffen. An einzelnen Stellen dürfte allerdings mancher Leser Wünsche hegen und auch uns dünkt nicht selten die Formulirung der Beweise und unter diesen wieder am häufigsten der Schriftbeweise allzu kurz gegeben, als daß ihr Inhalt und ihre Beweiskraft dem Studirenden zum klaren Bewußtsein gebracht würde. Indessen gestehen wir zu, daß die Erfüllung aller Wünsche weder nothwendig, noch auch möglich wäre, und mag sich der Verf. bei Formulirung der Beweise ja gerade gedacht haben, daß hier das lebendige Wort des Lehrers erklärend und ergänzend eingreife und ein Lehrtext den Vortrag vollends weder ersetzen könne, noch auch solle.

Der gesammte Stoff der speciellen Dogmatik kommt zur Darstellung. Keine Frage von einiger Bedeutung ist übergangen. Auf einen relativ engen Raum ist eine große Fülle von Material zusammengedrängt. Die Grundwahrheiten sind gebührend hervorgekehrt. Die Anordnung ist die gewohnte. Der 1. Theil enthält

eine „Einleitung in die dogmatische Theologie", welche über die objectiven Principien und das subjective Princip der theologisch-dogmatischen Erkenntniß und deren Fortschritt, sowie über die theologisch-dogmatische Wissenschaft und deren Geschichte handelt, und „die Lehre vom Einen und dreieinigen Gott"; der 2. Theil bringt die Lehre von Gott dem Schöpfer und dem Erlöser, der 3. die Lehre von der Gnade und von den Sacramenten im Allgemeinen, der 4. die Lehre von den sieben Sacramenten im Einzelnen und von den letzten Dingen. Die Darstellung zeichnet sich durch Uebersichtlichkeit, klare Fixirung der Begriffe und bestimmte Ausdrucksweise aus. Wie sich die Auffassung engstens an die Lehre der Kirche und weiterhin an die einmüthige oder allgemeinere Doctrin der Theologen anschließt, so folgt auch der Ausdruck getreu dem Sprachgebrauche der Kirche und der Terminologie der Theologen. Besondere Dienste leisteten dem Verf. die philosophischen und theologischen Werke Kleutgen's.

Zur weiteren Charakterisirung des Werkes mögen noch einige Bemerkungen folgen. In manchen Fragen verhält sich der Verf. fast nur referirend und verzichtet auf die Kundgabe seiner eigenen Meinung im Streite zwischen großen theologischen Schulen. So schließt er seine „speculative Erklärung" der Lehre von der scientia media mit folgendem Satze (I. S. 131): „Es ist schwierig, zu Gunsten der einen oder andern Theorie Stellung zu nehmen, um so mehr, als auch die Kirche in der Sache nicht entschieden hat. Beide Theorien haben ihre Vorzüge, aber auch ihre Schwächen." Ebenso legt sich der Verf. in Bezug auf die Streitfrage zwischen Thomismus und Molinismus über die Wirksamkeit der Gnade eine vorsichtige Zurückhaltung auf, indem er sagt (III. S. 48): „In der immerhin wünschenswerthen Lage, uns für das eine oder andere entscheiden zu können, sind wir einstweilen nicht. Wir finden eben, indem wir abwägen, weder hier noch dort jenes durchschlagende Uebergewicht von Vorzügen, welches uns veranlassen müßte, uns zu Gunsten des einen, zu Ungunsten des andern mit Bestimmtheit zu erklären. Unter allen Umständen muß man sich freuen, zwei so gewaltige Geistesschöpfungen zu besitzen, die, von verschiedenen Standpunkten ausgehend, wenigstens als bewunderns-werthe Versuche gelten müssen, in das tiefe Dunkel unserer Lehre ein wenig einzudringen. Wir haben es mit einem Geheimniß zu

thun, zu dessen erschöpfender Erklärung das diesseitige Erkennen nun einmal unzulänglich ist." Die Frage vom göttlichen Wissen führt den Verf. auch auf die Frage von der unendlichen Vielheit der möglichen und wirklichen Dinge in der göttlichen Erkenntniß, eine Frage, die Franzelin (de Deo uno, thes. XLI, p. 409) eine quaestio multis molestissima und Stentrup (de Deo uno, p. 100) die difficultas in hac materia longe difficillima nennt. Der Verf. löst die Frage in affirmativem Sinne. Es sind da verschiedene Erklärungen, Unterscheidungen und Einschränkungen nothwendig. Man vergleiche einerseits Palmieri (Ontologia, thes. XXIX und Theologia naturalis, thes. XXVI) und andererseits Franzelin (a. a. O.), Stentrup (a. a. O.) und Gutberlet („Das Unendliche" und „Metaphysik"). Die Erklärung der metaphysischen Einfachheit (I. S. 111) ist nicht genügend, zumal daraus auch nicht hervorgeht, wie bei Gott trotz der virtuellen Unterscheidung keine metaphysische Zusammensetzung stattfindet, während der Verf. in den Geschöpfen eine metaphysische Zusammensetzung aus nur virtuell unterschiedenen Theilen zugibt. In dieser Frage, sowie auch in der Frage über die Unzulässigkeit eines Werkzeuges im Acte der Schöpfung (I. S. 143) hätte Gutberlet's Theodicee ausführlichen und gründlichen Aufschluß gegeben. In Bezug auf das Hexaëmeron (II. S. 21) gibt der Verf. jener gemäßigten Concordanztheorie den Vorzug, welche allerdings ein zeitliches Nacheinander der Schöpfungstage annimmt, jedoch insofern zugleich ein theilweises Nebeneinander derselben behauptet, als sie das Werk eines vorhergehenden Tages im Verlaufe der nachfolgenden Tage seine Fortsetzung und seinen Abschluß finden läßt. Bei der Behandlung des Trichotomismus (II. S. 29) haben wir eine Unterscheidung seiner Formen, z. B. nach Apollinaris und Günther, ungern vermißt. Der hl. Thomas wird (II. S. 105) entschieden zu den Gegnern der unbefleckten Empfängniß Mariä gezählt; der Verf. befindet sich dabei in guter Gesellschaft, trotzdem erst vor kurzem wieder ein neuer Vertheidiger des hl. Thomas in diesem Punkte aufgetreten ist. In Zukunft wird diese Streitfrage nach der Formulirung, die sie durch Dr. Gutberlet in der von ihm fortgesetzten dogmatischen Theologie von Dr. Heinrich (Bd. VII, S. 440 ff.) erfahren hat, wohl eine andere Gestalt annehmen.

Die Lehre von der Gnade ist eine der gelungensten Partien

des Werkes. Die Darstellung der Sentenz von der praedestinatio ad gloriam post praevisa merita (III. S. 63—65) scheint uns mangelhaft; wir hätten weniger eine Berufung auf die Streitfrage über die Wirksamkeit der Gnade erwartet (man denke an Suarez, dessen Congruismus sicher wesentlich Molinismus ist), als vielmehr eine Antwort auf das rationelle Argument der Vertreter der praedestinatio ante praevisa merita (vgl. Franzelin's Tractatus de Deo uno, thes. LX) und einen Hinweis auf den Zusammenhang zwischen praedestinatio ante praevisa merita und reprobatio antecedens negativa (vgl. Franzelin, l. c. thes. LV). Die Erörterung der Lehre von der Transsubstantiation und von der Daseinsweise Christi in der Eucharistie (IV. S. 40—63) hat uns sehr gefallen, nicht ebenso die Behandlung der Frage, inwiefern die Consecration ein Opfer begründet (IV. S. 79—86). Die Eschatologie in den vorliegenden „Grundzügen der Dogmatik" bietet ein recht gelungenes Resumé der eschatologischen Monographien des Verf. Das wichtigere Material der genannten gründlichen und ausgedehnten Vorarbeiten ist auch hier verwerthet. Den Weltbrand läßt der Verf. der allgemeinen Auferstehung und dem Gerichte nachfolgen, während andere Autoren ihn vorausgehen lassen (IV. S. 340), und auf der neuen Welt nimmt er im Gegensatze zur einmüthigen Lehre der Scholastik organisches Leben an (IV. S. 342). In der Anführung von Schriftstellen zum Beweise für das Dasein des Fegfeuers (IV. S. 271) thut er wohl des Guten zu viel. Man vergleiche hierüber Oswald's Eschatologie (S. 91—99), wo den Texten Tob. 4, 18 und Matth. 5, 22 die Beweiskraft ausdrücklich aberkannt wird.

Die vorstehenden Bemerkungen mögen dem kundigen Leser als kurze Charakteristik des vorliegenden Werkes dienen. Die hineinverflochtenen Ausstellungen sind gering an Zahl und Gewicht. Der Verf. hat in diesen Grundzügen ein sehr brauchbares Compendium der Dogmatik geschaffen, welches sich für Anstalten, wo auch die Dogmatik in deutscher Sprache vorgetragen wird, bestens zum Lehrtexte eignet. Der Lehrer wird seinen Vortrag an diesen Gedankengang mit Leichtigkeit anschließen und der Schüler findet hier ein wohlgeordnetes System, dessen glückliche Gruppirung das Verständniß erleichtert. Die besten Dienste leistet das Buch auch für die Wiederholung des Faches. Die Correctheit der Lehre und

die kirchliche Gesinnung des Autors, die große Fülle des Stoffes auf relativ engem Raume und die klare Ausdrucksweise des Verf. sind Vorzüge des Werkes, die in die Augen fallen und das Werk besser als Worte empfehlen.

Salzburg. Dr. Joseph Altenweisel.

Ein deutsches geistliches Liederbuch mit Melodien aus dem 15. Jahrhundert nach einer Handschrift des Stiftes Hohenfurt herausgegeben von Wilhelm Bäumker, Doctor der Theologie. Mit einer Tafel. Leipzig, Breitkopf und Härtel 1895. XVIII, 98 S. 8⁰. *M.* 3, geb. *M.* 4.

Dr. Bäumker, der bahnbrechende Forscher auf dem Gebiete des katholischen deutschen Kirchenliedes, hat bereits mehrere werthvolle Schriften der Oeffentlichkeit übergeben. Abgesehen von dem monumentalen Werke: Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. 3 Bände. Freiburg 1883—1891, sei hier bloß erwähnt: Niederländische geistliche Lieder aus Handschriften des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1888. Ein Seitenstück zur letztern Publication bietet vorliegende Schrift, die uns mit zahlreichen, bisher ungedruckten geistlichen Liedern aus Süddeutschland bekannt macht. Dr. Bäumker fand dieselben in einer Handschrift des Cistercienserstiftes Hohenfurt in Böhmen. Die Sprache der alten Liedersammlung ist der bayerisch-österreichische Dialect in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Das Buch zerfällt in zwei Haupttheile: der 1. Theil enthält Lieder über die Kindheit und das bittere Leiden Christi; im 2. Theile wird die Bekehrung eines „großen Sünders“ geschildert.

Die neue Publication ist von vielfachem Interesse. Vor allem verdient sie Beachtung in musikalischer Hinsicht. Der Schatz der deutschen Singweisen aus der Vorzeit wird theils durch eine Anzahl meistens sehr schöner Melodien vermehrt, theils erhalten wir bei schon bekannten Singweisen die ältere Fassung Auch der Philologe dürfte dem Herausgeber zu Danke verpflichtet sein. Indem wir jedoch ein näheres Eingehen auf den musikalischen und philologischen Werth des Liederbuches den Fachgelehrten überlassen, wollen wir hier die neue Schrift nur insofern berücksichtigen, als sie einen Beitrag liefert zur Geschichte der religiösen Literatur des ausgehenden Mittelalters.

Einer der heftigsten Streittheologen des 16. Jahrhunderts bemerkt in Bezug auf die vorlutherische Zeit: „Da man das Wort Gottes nicht mehr recht predigen wollte, ist es dennoch recht gesungen werden; denn das hl. Evangelium ist sehr fein und wohl gefasset in die alten Kirchenlieder, als: Ein Kindelein so löbelich u. s. w.“ (Erasmus Alberus, Vom wintervogel Halcyon. Hamburg 1552. Bl. D1b.) Daß in der That die geistlichen Lieder der katholischen Vorzeit das Evangelium „fein und wohl“ enthalten, ergibt sich zur Genüge aus der vorliegenden Schrift. Der Inhalt der Lieder über die Jugendgeschichte und das bittere Leiden des Heilandes ist zum größten Theile der hl. Schrift entnommen. Das Volk sollte aus dem Vortrage der Gesänge Belehrung schöpfen über das Leben Jesu und dadurch zur „Andacht und Besserung des Lebens“ angereizt werden (S. 16). Diesem Zwecke entsprechen die Lieder in hohem Grade. „Die Passion ist in vielen Partien ungemein anziehend und ergreifend dargestellt. Dies mag wohl darin seinen Grund haben, daß der Dichter, gerade wie Tauler in seinen geistreichen Betrachtungen des Lebens und Leidens Christi, es verstand, sich mit ganzer Seele in das Leiden des Herrn zu vertiefen und dasselbe dem Gefühle aller nahe zu bringen. Dabei ist die Sprache oft kräftig und realistisch, oft zart und gemüthvoll“ (S. XI).

Wer der Verfasser der im 1. Theile enthaltenen Lieder ist, kann nicht angegeben werden. Die Lieder im 2. Theile rühren von einem „großen Sünder“ her, der längere Jahre der Welt diente und sich dann zu Gott bekehrte. Daß es, wie Bäumker (S. XIV) behauptet, ein Laie, kein Geistlicher, gewesen, scheint mir nicht genügend begründet. Dagegen schreibt der Herausgeber (S. XV) mit vollem Rechte: „Der große Sünder war ein nicht unbegabter Dichter, der in seinen Liedern die schönsten Seelenschilderungen niedergelegt hat, indem er uns alle Freuden und Leiden eines von Gott geschiedenen und zu ihm zurückgekehrten Herzens offenbart. Seine Sprache ist eine so edle, naive und gemüthvolle, daß man sich unwillkürlich davon angezogen fühlt.“

Was Janssen I[15], 253 bezüglich der alten deutschen Kirchenlieder im Allgemeinen bemerkt, daß sich daraus „eine vollständige Heilslehre zusammensetzen läßt, welche in den einfachsten Zügen Christum als den Anfang und das Ende alles Heiles hinstellt“,

dies gilt besonders auch von den Liedern des „großen Sünders". Wohl wendet sich letzterer in seiner Noth an die reine Himmelskönigin, an die Mutter der Gnade und Barmherzigkeit:

Allain mein trost nach gott und zwuersicht!
Kum mir zw hilff, verschmach mich nicht! (S. 65)

Doch setzt er sein Vertrauen einzig und allein auf das Leiden Christi; wenn er Maria um ihre Hilfe anruft, so thut er dies nur in dem Sinne, daß die allerseligste Jungfrau bei ihrem göttlichen Sohne für ihn bitten solle:

Gedenk mein, muter, künigin,
mit deim gebet vor deinem kind,
Pephilch mich in sein leyden,
von jm nicht werd geschaiden!
Erparm dich, ihesu, über mich!
gen dir so gib ich schuldig mich!
Und durch dein pitters sterben
laß das an mir nicht verderben! (S 49)

Maria selbst weist den Sünder auf ihr Kind, den Erlöser, hin:

Zw dem hab zwuersicht! (S. 51)

Dieser Mahnung folgt der reumüthige Sünder, indem er in einem schönen Weihnachtsliede zum Heilande betet:

O Jhesu, edles kindelein,
Dw warer got und schepfer mein,
— — — — — — — —
Erczaig uns dein parmherczigkeit!
Wan (denn) all mein sünd die seind mir layd.
— — — — — — — — — —
O Jhesu kind, verschmäch mich nicht!
Dw pist allain mein zwuersicht! (S. 75 f.)

Doch kann er nicht umhin, sich nochmals an die liebe Mutter Gottes zu wenden:

Pytt, muter der parmherczigkait,
Für uns dein kind und uns gelayt
Aus allem laid
jn dye ewig freyd!

München. Dr. N. Paulus.

American Church History. A History of the Roman Catholic Church in the United States. By *Thomas O'Gorman*, Professor of Church History in the catholic University of America, Washington, D. C. New-York. The christian Literature Co. 1895. 8⁰. VIII, 515 p.

Obiger Band bildet einen Theil der American Church History Series, von welcher bis jetzt zwölf Bände erschienen sind. Dieselben

behandeln die Geschichte der in den Vereinigten Staaten von Nordamerika bestehenden christlichen Bekenntnisse. Für die einzelnen Bände wählte man anerkannte Fachmänner mit der Befugniß, ihrer religiösen Ueberzeugung ungescheut Ausdruck zu geben, nur für den Umfang der Bände war das Programm maßgebend. Aus diesem Grunde darf man in obigem Buche eine bis in das Einzelne hinabsteigende Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten nicht erwarten. Den ihm gesteckten Grenzen entsprechend hat O'Gorman das Bild der Entwickelung der Kirche nur in den allgemeinsten Zügen gezeichnet. Aber was er geliefert, ist eine hervorragende Leistung. Schon ein Blick in das sechs Seiten umfassende Literaturverzeichniß bezeugt den erstaunlichen Fleiß, mit welchem er gearbeitet hat. Mit großer Klarheit der Darstellung vereinigt sich eine sehr übersichtliche Anordnung des Stoffes. Nach der Einleitung, welche das alte Bisthum Gardar in Grönland auf Grund der im Vatikanischen Archiv bei Gelegenheit der Columbusfeier entdeckten Urkunden beleuchtet, wird in zwei Büchern über die Missionszeit und die Periode der organisirten Kirche gehandelt. Die amerikanische Missionskirche wurde von spanischen, französischen und englischen Glaubensboten geleitet. Wenn heute von dem Wirken spanischer Missionäre nur selten Spuren in den Vereinigten Staaten geblieben, dann gibt der Verf. S. 113—114 dafür eine ganze Reihe von Gründen an. Gute Dienste haben ihm bei der Entwickelung der englischen Mission die Relationes der alten Jesuiten geleistet, die namentlich von Canada aus die nördlichen Theile der Union pastorirten. Schweren Schaden hat diesen Gegenden der Friede von Utrecht gebracht und noch größeren Eintrag die Aufhebung der Gesellschaft Jesu gethan. Der zweite Theil umfaßt die Geschichte der organisirten Kirche. In sachgemäßen Abtheilungen werden die Hauptereignisse vorgeführt: Consecration des Bischofs Carroll von Baltimore (1790), erstes Provinzialconcil von Baltimore (1829), erstes Plenarconcil daselbst (1852), zweites Plenarconcil (1866) und Sendung des apostolischen Delegaten (1893).

Aeußerst belehrend sind O'Gorman's Mittheilungen über die Bemühungen einflußreicher Personen in Paris (1783), die amerikanische Kirche von Frankreich abhängig zu machen (S. 261). Der amerikanische Gesandte Franklin, eine Zeit lang diesem Plan ge-

neigt, hat denselben schließlich zerstören helfen. Ein ähnliches Eingreifen in die Verhältnisse der jungen Kirche drohte um 1808 von Mitgliedern des irischen Episcopates, welchen Bischof Carroll entgegentrat. Etwas eingehender hätte man die Wirren geschildert gewünscht, die von dem Trusteesm, d. h. den mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betrauten Laien ausgingen, welche sich der bischöflichen Oberaufsicht allmälig entzogen und ein besonderes Kirchenregiment zu begründen suchten. Mit Vorliebe hat der Verf. scharf markirte Personen uns vorgeführt. Wir nennen den Bischof Cheverus, den dem Orden der Redemptoristen angehörenden Bischof Neumann, dessen Proceß der Seligsprechung in Rom eingeleitet ist, die Erzbischöfe Kenrick, Spalding, Mc Closkey u. a. Leider mußte der Verf. seine Angaben über das charitative Leben und die katholische Literatur auf das Nothdürftigste beschränken. Aber auch innerhalb dieser Grenzen erscheint das Buch als eine hochachtbare wissenschaftliche Leistung, aus welcher man diesseits des Oceans vieles lernen kann.

Aachen. A. Bellesheim.

Dr. G. Ratzinger, Die Volkswirthschaft in ihren sittlichen Grundlagen. Zweite, vollständig umgearbeitete Auflage. Freiburg i. Br., Herder 1895. gr. 8⁰. XVIII, 642 S. ℳ 8, geb. ℳ 9.80.

Ratzinger's Werk besonders zu empfehlen, ist eigentlich kaum mehr nöthig. Der Name des Verf. hat in der wissenschaftlichen Welt einen so guten Klang, daß man von vornherein überzeugt sein durfte, auch diese zweite Auflage der „Volkswirthschaft" werde allen gerechten Erwartungen vollauf entsprechen.

Es ist kein systematisches Lehrbuch der Nationalökonomie, das Ratzinger uns bietet. Vielmehr handelt es sich um eine Reihe trefflich durchgeführter Essays über die wichtigsten Seiten und Fragen des volkswirthschaftlichen Lebens: über Wirthschaft und Sittlichkeit, Armuth und Reichthum, Eigenthum und Communismus, Arbeit und Kapital, Wucher und Zins, (socialpolitische) Theorie und Praxis, Cultur und Civilisation. Die Darstellung ist stets interessant, zuweilen klassisch schön. Eine ächt religiöse Auffassung, innige Liebe zu Jesus Christus und der heiligen katholischen Kirche, verbunden mit wissenschaftlicher Tiefe und ausgebreiteter Kenntniß der einschlägigen Literatur, zeichnen den Verf.

aus und verleihen seinem Werke in hohem Maße die Fähigkeit, Verstand und Herz des Lesers in gleicher Weise zu befriedigen. Ganz besonders eignet sich das Buch auch für diejenigen, welche in öffentlichen Vorträgen volkswirthschaftliche und socialpolitische Stoffe zu behandeln haben. Sie finden hier eine durchgängig zuverlässige Entwickelung der principiellen Wahrheiten, herrliche Citate, insbesondere aus den Kirchenvätern, eine reiche Auswahl von Details aus dem praktischen Leben, packende Ideen und Schlagworte, alles in schöner und anziehender Form.

In einzelnen Fragen, z. B. was die Unterscheidung zwischen unverzinslichem Darlehen und entgeltlichem Credit (S. 10. 264 ff.) betrifft, können wir Ratzinger nicht beipflichten. Wir halten — salvo meliore judicio — dafür, daß auch das heutige Credit- oder Capitalgeschäft seinem innersten Wesen nach ein wirkliches Darleben geblieben ist. Ebenfalls die Beurtheilung, die Ratzinger der moralistischen Zinstiteltheorie (S. 278 ff.) zu Theil werden läßt, entbehrt unseres Erachtens der Begründung. Der Standpunkt des Verf. in der Währungsfrage (S. 415 ff. u. Nachschrift) ist nicht ganz klar, und schwerlich dürfte die Darlegung der Vorschläge von Schraut's (S. 415) dem weiteren Leserkreise verständlich sein. Einige Erläuterungen wären hier am Platze gewesen. Die Definition der Wirthschaftslehre als „Wissenschaft von den Beziehungen der menschlichen Gesellschaft zur Erde als Grundlage der Existenz der Einzelnen, ganzer Völkergruppen, der Gesammtheit" scheint uns das Richtige nicht zu treffen. Der Beziehung der Gesellschaft zur Erde geben die Beziehungen des Einzelnen voraus, wie auch der Einzelne der Gesellschaft vorausgeht. Hält man nicht daran fest, so entsteht die Gefahr einer Uebertreibung der Gemeinschaftsidee, die im Uebrigen Ratzinger ferne liegt. — Auf weitere Ausstellungen verzichten wir unsererseits um so lieber, als die zahlreichen großen Vorzüge des Werkes für die wenigen Mängel reichlich entschädigen. Heinrich Pesch S. J.

Franz Xaver Kraus. *Geschichte der Christlichen Kunst.* In zwei Bänden. *Erster Band:* Die hellenistisch-römische Kunst der alten Christen. Die byzantinische Kunst. Anfänge der Kunst bei den Völkern des Nordens. I Abth. Mit Titelbild in Farbendruck und 253 Abbildungen im Texte. Freiburg i. Br. 1895. Herder'sche Verlagshandlung. 8⁰. VIII, 320 S. ℳ 8.

Auf dem deutschen Büchermarkte sind zur Zeit nicht weniger als fünf zusammenfassende Darstellungen der Kunstgeschichte im Erscheinen begriffen: ein Beweis für die rege Theilnahme, welche dem Gebiete in den weitesten Kreisen zugewandt ist. Anton Springer's klassische „Grundzüge der Kunstgeschichte" (E. A. Seemann, Leipzig) kommen unter Beifügung des Illustrations-Apparates neu heraus; Herman Riegel hat seinen vor dreißig Jahren erschienenen „Grundriß der bildenden Künste" einer völligen Neubearbeitung unterworfen und bringt ihn in anderem Verlag (Heinr. Keller, Frankfurt a. M.) in einem Band in vierter Auflage unter dem Titel „Die bildenden Künste" unter ästhetischem, künstlerischem, kunstgeschichtlichem und technischem Gesichtspunkte in handlicher Form und sehr guter Ausstattung; Alwin Schultz schlägt in seiner „Allgemeinen Kunstgeschichte" (Grote, Berlin), die vortrefflich illustrirt ist, den populär-wissenschaftlichen Ton an und will eine mehr anregende, bildende Lectüre und Anschauung bieten; P. Albert Kuhn endlich vereinigt in seiner „Allgemeinen Kunstgeschichte" (Benziger u. Co., Einsiedeln) mit der Geschichte auch die Erörterung über Technik und Aesthetik. Professor Dr. Franz Xaver Kraus will nun mit seinem Werke, das er „den Freunden von Kunst und Alterthum, vorab auch in erster Linie den theologischen Kreisen widmet, etwas von den bisherigen Leistungen durchaus Verschiedenes. Verschieden ist zunächst der Gegenstand der Darstellung, insofern die bestehenden Grundrisse meist die Kunstgeschichte in ihrem ganzen Umfange umspannen, hier aber nur die Kunst der christlichen Völker, und auch diese nur nach ihrer religiösen Seite, in's Auge gefaßt wird. Eine weitere Verschiedenheit hinsichtlich des Objects der Darstellung liegt darin, daß unsere Kunstforschung, wie das ganz selbstverständlich und ganz richtig war, den Hauptnachdruck auf die Ausbildung und das Verständniß der Kunstformen gelegt hat, hier aber in stärkerer Weise, als das bisher geschehen ist, vor allem der Inhalt der Kunstvorstellungen betont

wird. Worauf es ihm vorab ankam, das war, das Verhältniß der christlichen Religion zur Kunst zu erforschen und die Existenzberechtigung einer christlichen Kunst, ja deren volle Ebenbürtigkeit mit der antiken historisch zu entwickeln und festzustellen, das Auf- und Niedersteigen des künstlerischen Schaffungsgeistes in seinem Zusammenhange mit dem Auf- und Niedersteigen des religiösen Volksgeistes aufzuweisen. Damit war gegeben, daß der religions- und culturgeschichtlichen Betrachtung eine weit größere Stellung, als sie bisher genossen, zuerkannt werden mußte. Alle diese Gesichtspunkte wollten oder konnten, nach seiner Auffassung, von den meisten Vertretern unserer Kunstwissenschaft nicht vollauf gewürdigt oder aufgegriffen werden, weil ihnen, großentheils wenigstens, ein positives inneres Verhältniß zu der Sache, um die es sich handelte, abging. Man wird der Behauptung schwerlich widersprechen, daß die ganze inhaltliche Seite der christlichen Kunstgeschichte, namentlich die ikonographischen Fragen, doch nur schwer und ungenügend von Demjenigen angefaßt werden dürften, welcher mit der kirchlichen Theologie keine nähere Fühlung besitzt. Man wird billiger Weise nichts dagegen einzuwenden haben, wenn nun die christliche Kunstentwickelung auch einmal vom Standpunkte der letztern angesehen wird. Der Verf. hat sich zum Gesetz gemacht, jeder fremden Anschauung möglichst gerecht zu werden und sie mit Billigkeit und Gerechtigkeit zu würdigen."

Dieses Programm begründet in vollem Maße die Berechtigung seines Werkes, und der Ueberblick über den ersten Halbband zeigt, daß in der gebotenen Fassung die Absicht in durchschlagender Weise erreicht ist. Wenn der Verf. im Vorwort der schweren körperlichen Leiden gedenkt, unter denen die Arbeit entstanden ist, so wird der Leser von so erschwerenden Umständen keine Spur wahrnehmen: im Gegentheil macht sich eine so außerordentliche Schaffenskraft in Bewältigung des Stoffes und des dazu gehörigen Apparates, ein so männlicher Geist in der Aufstellung und Behauptung der leitenden Gesichtspunkte und eine so wohlthuende Wärme in der Darlegung des geheimnißvollen Fermentes geltend, das sich aus dem Christenthum auch für das Kunstgebiet ergab, daß aus allem dem nur zu entnehmen ist, wie der Autor ganz in seinem Vorhaben aufgeht und ihm den Stempel seines Wesens mit auf den Weg gibt.

Das Buch wendet sich „zunächst an die der Kunstwissenschaft

Beflissenen"; des Weiteren ist es Leitfaden für akademisch Gebildete und, wohl in erster Linie, für Theologen: so wollte es der Verf., und so gibt sich auch das Werk. Der Archäologe kommt in den Anfängen am meisten zu Wort. Das Inhaltliche überwiegt eben in der altchristlichen Periode überhaupt, und es liegt anerkannter Maßen darin ein gewisser Widerstreit, daß bei einem in Fülle vorliegenden, archäologisch so werthvollen Stoffe die formale, die künstlerische Entwickelung die entsprechenden Fortschritte nicht zeigt, ja die überkommenen Formen nicht einmal auf der gleichen Höhe zu halten im Stande ist.

Was den Verf. an immenser Literaturkenntniß und maßvoller Kritik sonst auszeichnet, kommt auch seiner Kunstgeschichte zu gut. Es kann den Leser nur stärken und befriedigen, wenn er dem Verf. in seinen positiven Ausführungen, wie in seinen apologetischen und controversistischen Gängen folgt: gerade darin möchte ein besonderer Vorzug des Buches für katholische Kreise liegen. Der frühchristlichen Periode gehört das Herz des Verf.; das ist nicht neu. Wohl aber muß überraschen, daß er in der (S. 4 ff.) entwickelten Eintheilung des Stoffes gleich zum Beginne ganze Abschnitte mit dem Verdict belegt, indem er den vierten Zeitraum, das 16. Jahrhundert, als die Periode des Verfalls der christlichen und das Vorwalten der profanen Kunst bezeichnet, und den fünften Zeitraum (17. und 18. Jahrhundert) gar dahin bestimmt, daß er „den völligen Zerfall der religiösen Kunst, die ausschließliche Herrschaft des auch an heiliger Stätte sich geltend machenden profanen Princips" zeige. Es geht wohl im Allgemeinen schon nicht an, Jahrhunderte in die Pfanne zu hauen, in denen eine so überwältigende Fülle von Werken der Kunst aller Gebiete zu Tag getreten ist; von katholischem Standpunkte aber kann es am wenigsten hingenommen werden, wenn jener Zeit, in der das kirchliche Leben im Anschluß an das Concil von Trient in allen seinen Aeußerungen sich so tiefgreifend erneuerte, die künstlerische Bedeutung mit einem Federzuge aberkannt, ja geradezu verurtheilt wird. Sicher ist, daß die Behauptung eines solchen Standpunktes intra et extra muros den lebhaftesten Widerspruch hervorrufen muß, und es ist nicht abzusehen, wie unter solchen Voraussetzungen der Verf. seine Aufgabe in dieser Hinsicht mit jener Objectivität zu lösen im Stande sein wird, welche die Zeit der

großen Bologneser und Venetianer, eines Holbein, eines Velasquez, eines Rubens, eines Rembrandt, eines Murillo und einer Legion gottbegnadeter Künstler von ihm anzusprechen hat.

Wenn schließlich die Charakteristik des sechsten Zeitraumes in Verbindung mit dem Auftreten der Romantik in Frankreich, wie namentlich in Deutschland, dahin gekennzeichnet wird, daß sich in ihm „eine Repristination christlicher Kunst in der Schule der Nazarener“ vollziehe, die zwar in dem, „was sie darstellt und will“, wohl individuell ist, aber nicht von dem ganzen Geschlechte durchlebt und darum baldigem Hinscheiden verfällt, so kündigt sich darin eine bedauerliche Unterschätzung jener Erscheinung an. Diese Beurtheilung wird dem Werthe der führenden Künstler, wie ihrer Leistungen kaum gerecht und verkennt, daß thatsächlich fast ein ganzes Jahrhundert (wahrlich eine lange Zeit unter so raschlebigen Verhältnissen!) von dieser Richtung ausgefüllt wird, ja daß heute noch gerade die breiten Schichten des Volkes unter dem Nachklange der Kunstvorstellungen jener Gruppe stehen. Besseres und Volksthümlicheres ist jedenfalls nicht an die Stelle getreten.

Ich kann mir übrigens kaum denken, daß diese herb klingenden Werthbestimmungen ganzer Perioden sich auch in der Vorführung und Beurtheilung der Einzelerscheinungen in gleicher Weise geltend machen werden: die Freude am schönen Garten der christlichen Kunst wäre dann freilich dahin.

Mainz. Friedrich Schneider.

Logik und Noetik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen, sowie zum Selbstunterrichte. Von Dr. Georg Hagemann, Professor der Philosophie an der Akademie zu Münster. Sechste, durchgesehene Auflage. Freiburg, Herder 1894. 8⁰. XII, 215 S. *M.* 2.80.

Neben dem Lehrbuche der Philosophie von Domcapitular Stöckl, welcher der Religion und der Wissenschaft im November 1895 durch den Tod leider entrissen worden, behauptet der Leitfaden von Professor Hagemann wohl die erste Stelle unter den Compendien der Philosophie in deutscher Sprache. Auch diese sechste Auflage, welche die bessernde Hand des Verf. bekundet, wird sich unter der akademischen Jugend viele Freunde erwerben.

Der hl. Fidelis von Sigmaringen. Erstlingsmartyrer des Kapuzinerordens und der Congregatio de propaganda fide. Ein Zeit- und Lebensbild aus dem 16. und 17. Jahrhundert. Nach Quellen bearbeitet von P. Ferdinand della Scala. Mit 20 Abbildungen. Mainz, Franz Kirchheim. 8⁰. 255 u. 57 S. M. 3, geb. M. 4.

1. Wir begrüßen mit Freude diese Biographie sowohl wegen des Helden, den sie darstellt, als auch wegen der Art und Weise, in welcher der Verf. seine Aufgabe löst. An Lebensgeschichten des hl. Fidelis fehlt es nicht; aber keine ist auf Grund der Quellen so sorgfältig ausgearbeitet, wie die vorliegende. Der Verf. behandelt Fidelis als geschichtliche Person und setzte in Folge dessen an alle bisher erschienenen Biographien dieses großen Mannes die Sonde der Kritik, um ein genaues und quellenmäßiges Lebensbild zu schaffen. Zu diesem Zwecke machte er verschiedene Reisen, studirte die Archive in Chur, Luzern, Feldkirch, St. Gallen und Sigmaringen und trat zur Erlangung zuverlässigen Materials mit Gelehrten in Verbindung. In fünf Theilen wird Fidelis geschildert in seinem heiligen Weltleben, als treuer Jünger des hl. Franziscus, als Missionär, als Kämpfer Christi und endlich im Glanze der Herrlichkeit. Die politischen, religiösen und kriegerischen Ereignisse der Zeit werden gebührend berücksichtigt und dadurch eine gerechte Beurtheilung des Lebens und des Todes des hl. Fidelis ermöglicht. Der Anhang enthält das eigenhändig geschriebene Zeugniß seiner Profeß, 15 Briefe, 5 Predigten des Heiligen, sowie Actenstücke aus dem Rathhausarchiv zu Feldkirch. Die gut ausgestattete Schrift sei hiemit bestens empfohlen. Wassermann.

2. Wie seine Vorgänger, so hat auch der Verf. dieser mit ebenso großer Gründlichkeit als warmer Begeisterung geschriebenen Monographie eine höchst wichtige Quelle übersehen: die Freiburger Universitätsmatrikel, deren Angaben über Marcus Roy, den spätern P. Fidelis, bereits von H. Schreiber im Jahre 1859 veröffentlicht wurden[1]), aber bisher stets unbeachtet geblieben sind. Auf Grund dieser Angaben können verschiedene irrige Zeitbestimmungen, die in der neuesten Biographie sich vorfinden, berichtigt werden.

1) H. Schreiber, Geschichte der Universität zu Freiburg i. Br. Theil II. Freiburg 1859. S. 125.

Nach P. Ferdinand (S. 15) hätte Marcus Roy schon um 1591 die Freiburger Hochschule besucht. Allein er kam erst sieben Jahre später nach Freiburg; erst am 1. Dezember 1598 wurde sein Name in die dortige Universitätsmatrikel eingetragen: **Marcus Roy Simmaringensis Dioec. Constant. 1. Dec. 1598.**

Bezüglich des Studienganges des talentvollen Jünglings erklärte später die Universität in einem Schreiben vom 19. Juni 1526 (abgedruckt bei P. Ferdinand S. 22): „Wir bezeugen durch gegenwärtigen Brief, daß Herr Pater Roy, nachdem er an dieser berühmten Universität die humanistischen und philosophischen Studien mit Erfolg vollendet und daselbst mit dem Lorbeer eines Doctors der Philosophie öffentlich gekrönt worden, sich dem Studium der Jurisprudenz zugewendet und an eben dieser Akademie alle öffentlichen Vorlesungen sämmtlicher Professoren des Rechts mit größtem Fleiße und andauernd besucht, ebenso auch in seinem Fach durch Disputationen und andere juridische Exercitien, durch Zuhören, Erwidern und Entgegenstellen sich fast drei Jahre hindurch geübt hat. Dann aber reiste er mit einigen schwäbischen Edeljunkern und dem Herrn von Stotzingen nach Italien und Frankreich."

Einige Erläuterungen zu dieser Stelle enthält die Matrikel der Freiburger Artistenfacultät. P. Ferdinand behauptet (S. 13 f.), Roy habe seine Reise im Jahre 1604 angetreten, nachdem er bereits im Jahre 1601 Doctor der Philosophie geworden. Beides ist unrichtig. Doctor der Philosophie wurde Roy erst 1603, nachdem er ein Jahr vorher das Baccalaureat erworben: **Marcus Roy Sigmaringanus, Baccal. 17. Dec. 1602. Magister 10. Jun. 1603.** Eine spätere Hand hat beigefügt: **Est ille B. Fidelis a Sigmaringa ex ordine Fratrum Capucinorum Martyr.** Nach derselben Matrikel widmete sich Roy den Studien der philosophischen Facultät mit solchem Eifer, daß er deren Würden als der erste unter allen Mitbewerbern erlangte. Da Roy nach seiner Promotion ungefähr drei Jahre juridische Vorlesungen hörte, so kann er seine große Reise erst 1606, nicht schon 1604 angetreten haben.

Nun noch ein Wort über das Geburtsjahr des Heiligen. Gewöhnlich wird hierfür das Jahr 1577 angenommen, so auch von P. Ferdinand (S. 8). Allein aus den Angaben, auf welche letzterer Autor sich stützt, geht hervor, daß Fidelis 1578 geboren worden.

Nach der im Jahre 1626 durch das Constanzer Ordinariat vorgenommenen Untersuchung zählte Fidelis bei seiner Priesterweihe (September 1612) 34 Jahre; 1612—34 = 1578. Diese Angabe ist sicher auf die eigene Aussage des Heiligen zurückzuführen. Er selbst konnte jedoch sein Geburtsjahr nur annähernd angeben. So erklärt er in der von ihm eigenhändig geschriebenen Profeßurkunde: Ego F. Fidelis . . . fateor hac mea Syngrapha me . . . emisisse solemnem professionem circa annum aetatis meae 35, anno 1613, die 4. Octobris. Er glaubte also, um 1578 das Licht der Welt erblickt zu haben; denn 1613—35 = 1578.

Dr. N. Paulus.

Fastenpredigten von Johannes Weißbrodt, Ehrendomherr, Dechant und Pfarrer von St. Castor in Koblenz. Aus dem Nachlasse des † Verfassers herausgegeben von F. Hüllen, Religionslehrer. Mit Druckerlaubniß des Bischöflichen Ordinariats Mainz. Mainz, Franz Kirchheim 1896. 8⁰. VI, 200 S. ℳ 2.

Wer auch nur einmal im Leben mit dem Verf. dieser Predigten zusammengetroffen, der empfing aus dem Umgange und aus der Unterredung mit ihm den Eindruck, daß er ein Mann von hohen geistigen Anlagen und trefflicher theologischer Bildung sei. Die Lectüre dieser Predigten kann einen solchen Eindruck lediglich verstärken. Die drei Cyklen, jeder mit sechs Predigten, handeln von Jesus Christus, von seinem Leiden und von den sieben Worten Christi am Kreuze. Was sämmtliche Reden auszeichnet, ist eine sehr gefeilte Sprache, die in ihrer edlen Einfachheit sofort beim Leser den günstigsten Eindruck hervorruft. Gerade in unseren Tagen, wo im gesellschaftlichen Leben die Form so sehr betont wird, kann dieser Vorzug nicht hoch genug angeschlagen werden. Verweilt man etwas genauer bei der vom Verf. gewählten Abwechselung im Ausdruck und dem Satz- und Periodenbau, dann erkennt man unschwer, daß schon nach dieser Richtung die Predigten eine bedeutende Summe von Arbeit darstellen. In noch höherem Grade gilt das vom Inhalt. Unser Verf. ist in der Dogmatik trefflich geschult, wofür ich namentlich mich auf die Predigten über die Schönheit und Liebenswürdigkeit des Heilandes beziehe, in welchen die Lehren von der Erkenntniß Christi, seinem Gnadenreichthum und seiner Heiligkeit sehr ansprechend dargestellt sind.

Die hl. Schrift mit ihrem unerschöpflichen Bilderschatz verwendet W. mit vielem Geschick, daneben weiß er auch Thaten und Lehren bedeutender Männer des heidnischen Alterthums passend in den Dienst der heiligen Sache zu stellen. Als feiner Psychologe tritt uns W. im dritten Cyklus über die sieben Worte entgegen. Im Anhange zum zweiten Band seiner Manning-Biographie (London 1895) hat E. S. Purcell eine nicht weniger als 22 Seiten umfassende Denkschrift des hochseligen Cardinals über die Hindernisse der Ausbreitung des Katholicismus in England zum Abdruck gebracht. Dabei gedenkt er auch der bei vielen Geistlichen gebräuchlichen Predigtweise, welche er mit Bezug auf die Wahl des Vorwurfes, wie auf die Behandlung desselben und die Art des Vortrages einer scharfen Kritik unterzieht. Dem Herausgeber wünsche ich die Versicherung zu ertheilen, daß W.'s Predigten von Manning's Ausstellungen durchaus nicht betroffen werden, und kann ihn lediglich dringend ermuntern, uns mit weiteren soliden Spenden aus dem Nachlasse des verblichenen Dechanten zu erfreuen. Der erste Cyklus scheint mir von der größten actuellen Bedeutung, weßhalb die einzelnen Themata hier einen Platz finden mögen: 1) Christus unser höchstes Vorbild; 2) seine Schönheit und Liebenswürdigkeit; 3) seine Hoheit und Erniedrigung; 4) sein Gebet, 5) seine Arbeit; 6) sein Leiden. Die Ausstattung der Schrift ist sehr würdig.

Aachen. A. Bellesheim.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXIII.

Die Bibelwissenschaft des Protestantismus im Kampfe gegen das Alte Testament.

(Von Domcapitular und Prof. Dr. Selbst.)

III. Artikel.

Einem früheren Hinweis auf den destructiven Charakter der modernen protestantischen Bibelwissenschaft (Katholik 1895. I, 357 ff.) ist entgegengehalten worden: Was kann die Wissenschaft dafür, wenn ihre Ergebnisse von Unverständigen oder Böswilligen mißbraucht werden? Kann man die Chemie tadeln, weil sich Verbrecher des Dynamit und Nitroglycerin, das sie erfunden, zu ihren Zwecken bedienen? Die Wissenschaft hat mit den ihr zu Gebote stehenden Hilfsmitteln einfach die Wahrheit zu erforschen; sie kann alles für, nichts gegen die Wahrheit; sie kann zwar irren und hat auf unserem Gebiete vielfach geirrt, aber schließlich corrigirt sie diese Irrthümer selbst, die Geistesarbeit der Jahrhunderte bringt uns und hat uns allmälig der Wahrheit näher gebracht, und nicht diejenigen dienen den wahren Interessen der Religion, des Glaubens, der Kirche, die sich den Ergebnissen der Wissenschaft verschließen, dieselben verwerfen, sobald sie hergebrachten Meinungen zu widersprechen scheinen, sondern diejenigen, die der Wissenschaft und der Wahrheit vertrauen.

Das ist schön gesprochen, nur mischt sich dabei Wahres und Falsches in bedenklicher Weise. Gerade das ist der Vorwurf, den wir gegen diese Wissenschaft erheben müssen, daß sie nicht bloß auf principiell falschem, unhaltbarem Boden steht, sondern daß auch ihr Verfahren und Gebahren falsch, unwahr und unwissenschaftlich ist und deßhalb ihre Ergebnisse nicht Wahrheit, sondern Täuschung, Irrthum sind. Das wird sich ergeben, wenn wir die Voraussetzungen, die Methode, die Beweise und die Ergebnisse der neueren Bibelkritik auch nur im Allgemeinen einer

Prüfung unterziehen. Die Einzelheiten müssen den Fachschriften überlassen werden.

Unter Berufung auf Aegypten haben wir gleich Eingangs eine Voraussetzung berichtigt, von der die Geschichte des Schriftthums von Kautzsch beherrscht ist. Hier mag beigefügt werden, wie einer der bedeutendsten Kenner der orientalischen Geschichte, F. Hommel, auf Grund der durch die Assyriologie und Aegyptologie gewonnenen Kenntnisse über eine noch frühere Periode, die Zeit Abrahams, urtheilt: „Bereits hatten sowohl die babylonische, als die von ihr in grauester Vorzeit abgezweigte ägyptische Cultur ihre Höhepunkte überschritten, ein Jahrtausende langer Weg lag hinter jeder von ihnen . . . Wenn die Hebräer indeß erst jetzt auf den Schauplatz der Geschichte treten und auch jetzt nur, um bald wieder auf mehrere Jahrhunderte unserem Gesichtskreis entrückt zu werden, so war doch das kleine Palästina, das ihre Heimstätte werden sollte, durch seine einzigartige Lage zwischen zwei großen Culturcentren schon seit etwa tausend Jahren den verschiedensten Einflüssen von Babylonien, wie von Aegypten her zugänglich. Seine kanaanitische Bevölkerung zeigt denn auch schon damals die gleiche Mischung von seßhaften und nomadisirenden Elementen, wie sie uns zu Anfang der hebräischen Geschichte entgegentritt. Die dazu gehörigen Beduinen waren indeß auf keinen Fall ein so ungebildetes Naturvolk, wie uns viele neuere Forscher die Hebräer noch kurz vor Davids Zeit schildern möchten. Wie sollte auch ein Gebiet, welches schon Jahrhunderte lang unter babylonischer Oberhoheit gestanden, um dann in gleicher Weise während der Zeiten des (sog.) neuen Reiches (18. und 19. Dynastie) Jahrhunderte lang von Aegypten beherrscht zu werden, von der babylonischen und ägyptischen Cultur so ganz unberührt geblieben sein? Und daß hiervon auch die mehr nomadisirenden Bestandtheile der zwischen Babylonien und Assyrien wohnenden semitischen Stämme nicht ausgenommen sind, beweisen schon die gelegentlichen Schilderungen, welche uns die Aegypter in Wort und Bild von denselben entwerfen[1])."

So weit Hommel, der als Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung noch die etwa um 2000 v. Chr. anzusetzende Erfindung

1) F. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes. Stuttgart 1895. S. 68 f.

des westsemitischen sog. phönicischen Alphabetes anführt. Damit stehen wir doch auf einigermaßen festem culturgeschichtlichem Boden, und es erscheint keineswegs zu gewagt, anzunehmen, daß schon vor Moses schriftliche Aufzeichnungen der Ueberlieferung stattgefunden haben können, wie dies in der That z. B. von E. König u. a. angenommen wird. Wenn wir dann weiter aus dem Papyrus Anastasi III[1]) und dem merkwürdigen Fund von Tel-el-Amarna[2]), der ein ganzes Archiv diplomatischer Correspondenzen aus dem 14. und 15. Jahrhundert v. Chr. zum Vorschein brachte, erfahren, daß ein regelmäßiger diplomatischer Briefwechsel zwischen Aegypten, Königen und Statthaltern in Kanaan und Babylonien stattgefunden hat; wenn wir, die bereits an die Spitze gestellten Erwägungen wiederholend, den Reichthum ägyptischer Literatur vor Moses betrachten und hören, daß er in aller Weisheit und Wissenschaft der Aegypter unterrichtet worden — was steht dann eigentlich noch der Annahme entgegen, daß Moses während des vierzigjährigen Wüstenzuges die Geschichte und Gesetzgebung bis zu seiner Zeit schriftlich fixirt habe? Nichts, rein gar nichts, als die religionsgeschichtliche Schablone, nach welcher der Monotheismus und der Cultus im Zeitalter Mosis noch nicht so hoch ausgebildet sein konnte, wie er uns im Pentateuch entgegentritt. Darauf werden wir später näher einzugehen haben. Genau ebenso verhält es sich mit der Zeit Samuels, Davids und Salomo's, in der die Kritik überall Anfänge entdeckt, ja die Voraussetzungen für die Entwickelung einer Literatur zugibt, trotzdem aber den genannten Männern allen schriftstellerischen Ruhm abstreitet.

Wie verhält es sich aber umgekehrt mit der Voraussetzung, daß erst in exilischer und nachexilischer Zeit der Pentateuch und

---

1) Vgl. Cornill, Einl. S. 14: „Wir haben durch den Papyrus Anastasi III den urkundlichen Beweis in Händen, daß zur Zeit des Pharao Menephta ein lebhafter und regelmäßiger amtlicher Schriftverkehr Aegyptens mit Palästina und Phönizien bestand — und nach der noch immer wahrscheinlichsten Annahme ist Menephta der Pharao des Auszuges und somit Mosis Zeitgenosse."

2) Vgl. eine populär-wissenschaftliche Darlegung des Fundes und seiner Bedeutung im Deutschen Hausschatz Jahrg. 1894 (XX), S. 598 ff.: Geschichte einer Correspondenz aus dem 15. Jahrh. v. Chr. von Hardy.

die Hauptmasse der hebräischen Literatur habe entstehen können? Nun, unter dieser Voraussetzung schwebt nicht bloß die prophetische Literatur gewissermaßen in der Luft und müssen nicht bloß die oben berührten Fictionen angenommen werden, sondern es fehlt geradezu eine vernünftige Erklärung dafür, wie eine so späte Zeit all das zum Theil minutiöse Detail von Geschichte und Gesetzgebung und letztere in so wenig systematischer Ordnung und in beständiger Anwendung auf die Wüstenwanderung und die Verhältnisse in dem noch zu erobernden Kanaan hervorgebracht haben soll. Die Kritik scheut nicht vor der Annahme zurück, daß auch solche Stücke, die mit bewunderungswürdiger Treue Ereignisse und Verhältnisse alter Zeit schildern, wie z. B. in der Genesis Kap. 14 und die Erzählung von Joseph in Aegypten Kap. 37—50, nicht alten, sondern späten Ursprunges seien[1]), so daß wir den Verfassern ein ähnliches Kunststück — nur geschickter ausgeführt — zutrauen müßten, wie es Ebers u. a. mit Hilfe archäologischer Studien zu Wege gebracht haben. Aber abgesehen davon, daß bei solchem Verfahren ohne Zweifel etwas anderes zum Vorscheine gekommen wäre, als was uns jetzt vorliegt — denn die „Mache" würde sich wie bei den Modernen irgendwie verrathen —, so geben diese Annahmen schließlich doch ein weit größeres Räthsel auf, als die schriftstellerische Thätigkeit von Moses, Samuel, David und Salomo[2]), um so größer, wenn man die Blüthezeit einer hochentwickelten Literatur, wie es die alttestamentliche unbestritten ist, in die Zeit eines kümmerlichen, absterbenden Volkslebens verlegt und uns der Widerspruch zugemuthet wird, mit Wellhausen zu glauben, die nachexilische Schule habe nur öde, rechnerische Schemata zu Wege gebracht, und aus derselben Schule, demselben Geiste engherzigen, einseitigen Pharisäismus seien auch die herrlichsten Erzeugnisse

1) Vgl. Cornill, Einl. S. 72. 48; Vigouroux II, 181 ff.

2) „Aber wenn wir uns doch innerhalb des Wahrscheinlichen mit unseren Annahmen stets halten müssen, so werden wir es allerdings für unwahrscheinlich im höchsten Maße und danach die Annahme für unzulässig erklären, daß ein späterer Fälscher die Kenntnisse gehabt und sich die Mühe gegeben habe, um durch eine Menge von historischen Thatsachen hindurchzugehen, ohne anzustoßen." J. Müller, Handb. der klassischen Alterthumswissenschaft I, 268.

dichterischer Schaffenskraft, wie die Psalmen, Job u. a., hervorgegangen! Credat Judaeus Apella!

Von Reuß haben wir bereits „die Methode der genauen Beobachtung und gewissenhaften Forschung“ rühmen hören, deren sich die kritische Schule bediene. Es verlohnt sich der Mühe, eben diese Methode einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Hier liegt die Stärke und auch die Schwäche der kritischen Bibelwissenschaft. Wir brauchen uns hiebei nicht auf Einzelheiten einzulassen, für die eine ganze „Einleitung“ nothwendig wäre; es genügt, die gestellte Aufgabe, den Gang der Untersuchung, die Methode der Beweisführung in allgemeinen Umrissen darzulegen und zu prüfen. Reuß ist so gütig, uns bezw. sein „größeres Publikum“ darüber genauer zu orientiren. Seit dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts, sagt er, hat sich eine neue Macht erhoben, deren Eingreifen in das Gebiet der theologischen Wissenschaften viel folgereicher und entscheidender geworden ist, als das der reinen Theorien. Das war die historische Kritik — „die Frucht einer eigenen Geistesthätigkeit, um nicht zu sagen eines Instinktes, welcher den früheren Geschlechtern ganz fehlte, besonders dem Alterthum, oder doch höchst selten zu freier und bewußter Aeußerung gekommen war und auch jetzt noch Mühe hat, sich gegen die Macht des Vorurtheils zu behaupten“. Es war mit anderen Worten die kritische Methode, welche F. A. Wolf in seinen berühmt gewordenen Prolegomena zu Homer (1795) zur Anwendung brachte und die direct und indirect mächtig auf die Methodik der verwandten Wissenschaften einwirkte[1]).

Reuß stellt, wie schon früher angegeben, diese historische Kritik auf eine Stufe mit der an der Natur selbst erprobten Methode der „exacten Forschung“. Indem sie auch „die schriftlichen Religionsurkunden“, die doch „jedenfalls ein Product ihrer Zeit und bestimmter Verhältnisse“ waren, in den Bereich ihrer Untersuchung

1) Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode. Leipzig 1889, S. 142, nennt sie „das mustergiltige Beispiel einer mit richterlicher Strenge und Schärfe durch Abhörung aller Zeugen geführten Untersuchung über die Geschichte eines Geistesproductes von dem Zeitpunkt seiner Entstehung an durch die verschiedenen Epochen seiner Ueberlieferung“. Vgl. J. Müller, Handbuch der Alterthumswissenschaft. Nördlingen 1886. I, 98 ff.

zog, fing man an, „die absolute Wahrheit und die geschichtlich wechselnde Erscheinungsform derselben" auseinander zu halten und die Bibel — seit lange ausschließlich ein Stück der Glaubenslehre — nach zwei Seiten hin zum Gegenstand geschichtlicher Untersuchungen zu machen. Einmal in literarhistorischer Hinsicht (Geschichte des Canons und der einzelnen Bücher), wobei eine Revision der Aussagen des Alterthums „herausstellte, daß jene äußeren Zeugnisse zu unvollständig und zu jung, auch wohl zu abhängig von vorgefaßten Meinungen seien, um für sich allein die Grundlage der Bibelgeschichte bilden zu können". In Folge dessen „gewannen die inneren Gründe an Wichtigkeit, d. h. die Thatsachen, welche die Texte selbst kundgaben, und so wurde es die Hauptaufgabe der Wissenschaft, diese nach dem Maße ihrer Kraft wirken zu lassen unter sorgfältiger Vermeidung jeder Einmischung des rein subjectiven Urtheils", was aber nicht hinderte, „daß die Kritik nur auf Umwegen nach mancher Uebereilung und Selbsttäuschung" zu sicheren Ergebnissen gelangte und sich „selbst oft genöthigt sah, ihre zu rasch abgeschlossenen Aufstellungen zurückzunehmen". Da aber „die literarischen Fragen nur darum für uns ein gewisses Interesse haben, weil sie im Grunde mit religiösen Ideen zusammenhängen, die für den Einzelnen, wie für die Kirche von wesentlicher Bedeutung sind", so „hat sich die historische Richtung der Studien der neueren Zeit noch ein höheres Ziel vorgesteckt": „ohne die Vorstellung zu beanstanden von einer Berührung ihres (der Propheten und Apostel) Geistes mit der göttlichen Kraft, ohne welche die Wahrheit nicht erfaßt, noch viel weniger aber eine große That gethan wird — hier hätten wir also in der That einen ‚modernen' Offenbarungsbegriff —, ließ man es sich angelegen sein, die menschlichen Bedingungen ihres Denkens und schriftstellerischen Wirkens zu erforschen und sich lebendig zu vergegenwärtigen, sowie die Verhältnisse der Zeit und Gesellschaft, welche die Formen und Richtungen derselben bestimmen konnten".

„Dies alles aber war nur die unerläßliche Vorarbeit zu der letzten Aufgabe: den Ideenkreis zu ermitteln, in welchem sich die hebräischen Propheten, Dichter und Weisen bewegten und sich in dem geistigen Horizont zu orientiren, innerhalb dessen die Ueberlieferer der Aussprüche Jesu und seiner ersten Sendboten lebten." Hatte die bisherige Theologie, „selbst wo sie sich eine

biblische nannte, sich begnügt, die religiösen und sittlichen Begriffe, Lehrsätze und Vorschriften zu verzeichnen, welche die Texte in reichlichem Maße darboten, sie als ein von vornherein fertiges System darzustellen, dessen Elemente ohne allen Unterschied aus allen Theilen der Schrift zusammengesucht werden konnten, so geht die heutige (kritische) mehr darauf aus, diesen Stoff nicht in der Form einer Theorie oder eines Lehrkörpers aufzufassen und zu behandeln, sondern als ein fortschreitendes Gedanken- und Gewissensleben, wobei das psychologische Element dieses Entwickelungsprocesses an der concreten Persönlichkeit der Träger des Geistes zur Erscheinung kommt und die von ihnen der Menschheit mitgetheilte Summe von Ideen nicht wie eine Sammlung von Orakelsprüchen, sondern als Scenenfolge eines großartigen geistlichen Drama's uns entgegentritt". „Diese Art, die Bibel zu verstehen und ihre Lehrmethode — so fügt Reuß schließlich bei — ist der früher geltenden diametral entgegengesetzt und die neuere Theologie gesteht frei, daß sie eben in Folge ihrer historischen Betrachtungsweise das früher so sehr betonte Princip der Homogenität aller einzelnen Theile der hl. Schrift und ihres absolut gleichen Werthes aufgegeben, auf die Befugniß verzichtet hat, alles aus allem zu erklären und beispielsweise den Schlüssel zum Verständniß des A. T. lediglich im Neuen zu suchen, während das umgekehrte Verfahren gar oft das richtige wäre. Aber die Wissenschaft glaubt dadurch nichts Wesentliches und Nothwendiges verloren zu haben — ja nach Stade setzt sie an Stelle dessen, was sie niedergerissen, stets etwas Besseres, wovon wir Proben in der ‚Geschichte Israels' kennen lernen werden —, und je mehr sie zur Erkenntniß kam, daß sie es hier mit Thatsachen zu thun habe, über welche sie nicht willkürlich verfügen dürfe, nicht aber mit Worten und Begriffen, welche das freie Eigenthum eines Jeden waren, der ein mehr oder weniger geistreiches Spiel damit zu treiben wußte, desto fester wurde der Boden unter ihren Füßen, desto frischer ihre Arbeitslust, desto sicherer ihre Errungenschaften, desto ermuthigender die Aussicht auf gegenseitige Verständigung zwischen allen denen, welchen es wirklich um die Wahrheit zu thun ist."

Man wird verstehen, warum wir den siegesgewissen Altmeister der Wissenschaft so ausführlich haben zum Wort kommen lassen. Wir brauchen nichts zur Erklärung beizufügen und können uns

sogleich zur Beurtheilung wenden. Zunächst wird uns bestätigt, daß die Wissenschaft nur eine rein menschliche Entwickelung im A. T. anerkennt und als ihre alleinige Aufgabe die Beschäftigung mit der menschlichen Seite der Bibel betrachtet[1]), wenn sie auch eine Leitung der Vorsehung gelten läßt, die eben doch nur „die menschliche Natur fördern wollte, ohne ihr den Zwang anzuthun, in welchen die ältere Theologie ein gar beneidenswerthes Privilegium gesehen hatte" — ein Urtheil, das nebenbei bemerkt die richtig verstandene katholische Offenbarungs- und Inspirationslehre nicht trifft. Von der „Scenenfolge des geistlichen Drama's", das diese Entwickelung darstellt, haben wir einen annähernden Begriff erhalten, indem uns der Abriß der Geschichte des Schriftthums mit den Fictionen, Ueberarbeitungen und Retouchirungen bekannt machte, mittelst deren die alttestamentlichen Bücher entstanden und die Entwickelung der religiösen Ideen, wie die Darstellung der Geschichte beeinflußt wurde. Auch werden wir uns kaum noch wundern, daß sich der neueren kritischen Theologie zufolge alles in „historische Entwickelung" auflöst; für sie gibt es überhaupt keine objective, feststehende Wahrheit, nur geschichtlich bezeugte Ideenentwickelung, Irrthümer, Umbildungen und Umdeutungen, wie im A. so im N. Testament. Mehr Werth wird an dieser Stelle darauf zu legen sein, daß dem Rühmen der kritischen Methode eine Ueberschätzung der historischen Kritik zu Grunde liegt, die zwar ziemlich verbreitet, aber doch falsch und verhängnißvoll ist. Es kann sich dabei nicht darum handeln, die wirklichen Fortschritte und Erfolge einer vernünftigen Kritik und aller jener Vorstudien und Hilfswissenschaften der Bibelerklärung zu leugnen oder gering zu schätzen, die, wie Reuß selbst bezeugt, auch früher schon gepflegt wurden, aber seit hundert Jahren „mit erneutem Eifer und sicherem Tact" wieder aufgenommen, in wachsendem Maße dazu dienten, die Aufgabe der wissenschaftlichen Schrifterklärung zu fördern. Man kann vielmehr ganz im Sinne der Encyklika Providentissimus Reuß vollständig beipflichten, wenn er sagt: „Hebräische und jugendgriechische Sprachkunde blüht wie nie zuvor und läßt mehr und mehr die noch übrigen Dunkelheiten schwinden. Die sorgfältige Vergleichung unzähliger Handschriften

1) Smith-Rothstein, Das A. T. S. 12.

und älterer Uebersetzungen, überhaupt die fleißige Benutzung aller Mittel, um zur Feststellung eines reineren Textes zu gelangen, trug oft überraschende Früchte der Aufklärung des Sinnes. Die genauere Erforschung des Landes, welches Schauplatz jenes Nationallebens gewesen ist, aus dessen Schooß die hl. Schriften hervorgingen, hat uns dasselbe vielfach anschaulicher gemacht . . . Das Bild der allmälig fortschreitenden Gesittung Israels, zuerst in ihrer alterthümlichen asiatischen Abgeschlossenheit, nachmals in ihrer von der griechisch-römischen Weltcultur berührten Entwickelung, tritt uns klarer vor Augen, seit wir gelernt haben, es aus tausend kleinen zerstreuten Zügen in den biblischen Quellen zusammenzusetzen." Alle diese Dinge werden von der offenbarungsgläubigen Schrifterklärung vollkommen gewürdigt; für die „historische" oder „höhere" Kritik aber kommen sie erst in zweiter Linie in Betracht.

Einer falschen und verhängnißvollen Uebertreibung macht sich diese Kritik zunächst dadurch schuldig, daß sie ihre Methode an die Seite der exacten Naturforschung stellt und sich die Ermittelung von „Thatsachen" zuschreibt, über die, wenn sie erwiesen wären, allerdings nicht willkürlich „verfügt" werden dürfte. Die exacte Forschung hat es unmittelbar mit den Gegenständen selbst zu thun; für sie entscheidet die genaue Beobachtung, das Experiment. Die historische Kritik hat zum Gegenstand zunächst die Ueberlieferung betreffs einer Thatsache oder Urkunde; von der Ueberlieferung bezw. Aechtheit der Urkunde gelangt sie zur Thatsache selbst erst durch einen Schluß, der sich auf die Erwägung aufbaut, ob die Ueberlieferung Glauben verdiene, ob die Zeugen die Wahrheit sagen konnten und wollten. Und hier liegt die große Täuschung der neueren Wissenschaft. Merkwürdig: während ein großer Theil der Methodiker und Geschichtschreiber — freilich mit Unrecht — die Möglichkeit leugnet, von der urkundlich festgestellten Ueberlieferung zur objectiven Gewißheit zu gelangen, meint unsere historische Kritik schon „Thatsachen" constatirt zu haben, wenn sie die rein formalistische „Quellenanalyse" vollzogen hat! In dieser Quellenanalyse glaubt sie die Wünschelruthe gefunden zu haben, die alle Geheimnisse der hebräischen Literatur- und Religionsgeschichte offenbar macht — ein wahres Hochgefühl für den Kritiker,

wenn er die vierzehn großen Tabellen sieht, auf denen Holzinger[1]) die „Ergebnisse der Quellenscheidung des Hexateuch“ übersichtlich zusammengestellt hat, oder wenn er einen Blick in die Geschichte des hebräischen Schriftthums wirft, von der vor lauter Quellenscheidung nichts als disjecta membra poetae übrig bleiben. Und doch hat die Quellenscheidung — vorausgesetzt, daß sie berechtigt wäre — noch gar keinen Werth, so lange nicht ein sicheres Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Verfassers der Quelle bezw. der Ueberlieferung, aus der er schöpfte, feststeht. Mit vollem Recht macht deßhalb z. B. Strack geltend, nicht wie alt die (angeblichen) Werke D, E, J u. s. w. sind, auch nicht wie sie zeitlich aufeinander folgen und etwa von einander abhängen, sei die Hauptfrage, sondern ob die sog. Priesterschrift glaubwürdige Nachrichten über die Zeit und das Wirken Mosis oder, wie die Hyperkritik behauptet, nur Entstellung, „dreiste Fiction“ und Widersprüche gegen die angeblich allein alte Ueberlieferung in den anderen „Quellen“ enthalte[2]). „Die Geschichte ist nicht dazu da, den formalistischen Scharfsinn der Jünger der Wissenschaft zu üben und leuchten zu lassen, sondern dazu bestimmt, die Ueberlieferungen der cultivirten Welt dankbar zu erhalten . . . Was der wahre Historiker sucht, ist das Vertrauen zur gesicherten Autorität . . . Nicht die formale Frage des Zeitpunktes, wann irgend eine Notiz aufgeschrieben ist, sondern die nicht zu besiegende Wißbegierde nach der Persönlichkeit des Urhebers ist es, was eine vernünftige Kritik anstrebt. Sie wird sich daher in sehr vielen Fällen vollkommen befriedigt finden können, wenn sie irgend einen festen Punkt findet, auf welchem die Autorität gewurzelt ist. . . . Dies ist auch der einzige wissenschaftliche Grund, der der Urkunde so großes Uebergewicht über jede andere Art der Ueberlieferung gibt, weil hier die Autorität, die die Ueberlieferung darbietet — immer selbstverständlich die Untersuchung über die äußere Aechtheit eines vorliegenden Gegenstandes vorausgesetzt —, das größere Vertrauen beansprucht und erhält. . . . Alle historische Kritik ist nichts anderes, als eine Sache des Vertrauens, welches

---

1) Einleitung in den Hexateuch. Freiburg 1893.

2) Kurz gefaßter Commentar zum A. und N. T.; die Bücher Genesis ꝛc. I, XVII. München 1894.

der die Ueberlieferung der Geschichte Empfangende zu dem dieselbe Darbietenden zu fassen vermag" ...[1]). Nach diesen Worten eines neueren Historikers ist das „Vorurtheil", gegen das die historische Kritik noch immer Mühe hat sich zu behaupten, offenbar auf Seiten des gesunden Menschenverstandes, dem es einleuchtet, daß das Walten der höheren Macht, das sich in Israels Geschichte kundgibt, auch die Bewahrung und Aufzeichnung einer glaubwürdigen Ueberlieferung verbürgen muß und daß die Autorität, die der Historiker sucht, weit sicherer in den großen Männern Israels (Moses, Josue, Samuel, David, Salomo, den Propheten) gegeben ist, als in zahlreichen unbekannten Urhebern und Redactoren, welche die Kritik postulirt. Dagegen ist der Werth der mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn hergestellten Quellenscheidung auf ein sehr bescheidenes Maß zurückzuführen, weil der Kritik grundsätzlich das Vertrauen zu der Autorität fehlt, auf die es hier ankommt; infolge ihrer religionsphilosophischen Voraussetzungen betrachtet sie ja gerade das als falsch, unmöglich, auf späterer Uebermalung beruhend, was den specifischen Charakter und wesentlichen Inhalt der alttestamentlichen Ueberlieferung ausmacht, und gibt sie den von ihr selbst anerkannten Trägern der Autorität (den Propheten) schuld — eine objectiv unwahre Geschichtsbetrachtung inaugurirt, die Ueberlieferung tendenziös beeinflußt, die Quellen gefälscht zu haben! Ein französischer Schriftsteller spricht von einer passion d'irreligion, welche die neuere Wissenschaft beherrsche. Sie ist in der That der tiefste Grund, warum die Bibelkritik das „rein Menschliche" nur im Gegensatz zum Religiösen fassen und der wesentlich religiösen Ueberlieferung Israels kein Vertrauen entgegenbringen will.

Dieses Urtheil wird aber bestätigt und verstärkt durch eine nähere Betrachtung der Mittel, durch welche die Quellenscheidung selbst zu Stande gebracht wird. Zugestandenermaßen bilden dieses Mittel vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich sog. innere Gründe. Daß die protestantische Bibelwissenschaft für solche innere Gründe eine besondere Vorliebe hat, kann nicht Wunder nehmen; sie ist ihr von Haus aus eigen, da die Reformatoren unter Verwerfung

---

1) Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben. II, 329 ff.; vgl. Bernheim, a. a. O. S. 345 ff.

aller kirchlichen Ueberlieferung und autoritativen Schriftauslegung alles, den Glauben und die Autorität der Bibel, auf die sog. innere Erfahrung begründet haben. Es ist darum nur consequent, wenn die Schule Wellhausen's „aus der Analyse des Inhaltes" die Daten für Entstehungszeit und Ort der biblischen Bücher gewinnen und diese Daten zu dem, „was wir anderweit vom Verlaufe der israelitischen Geschichte wissen", in Beziehung setzen, aus dem Inhalt allein „die historische Folge der Schichten der Ueberlieferung im Einzelnen aufweisen und sie daneben mittelst eines unabhängigen Maßes erproben will, nämlich mittelst des inneren Ganges der israelitischen Geschichte, wie er uns aus anderweitigen unverdächtigen Zeugnissen bekannt ist". Wir haben dagegen nur einzuwenden, daß uns von dem äußeren Verlaufe der israelitischen Geschichte aus anderen, als den biblischen Quellen recht wenig[1]) und von dem inneren Gang derselben absolut gar nichts bekannt ist; daß ferner die Sprachgeschichte, die allenfalls für die Quellenscheidung in Betracht kommt, nach Wellhausen selbst noch in den Anfängen steckt und gleichfalls fast ausschließlich auf das verhältnißmäßig beschränkte Material angewiesen ist, das eben die biblischen Quellen darbieten; dazu kommt, daß der kritische Zustand des gegenwärtigen Textes nicht überall sichere Schlüsse auf die ursprüngliche Fassung der Quellen bezw. letzten Redaction gestattet und daß, wie Kaulen bemerkt[2]), die ältesten Urkunden,

1) „Für das Studium des hebr. Alterthums besitzen wir außer den Büchern, welche in dem jüdischen Canon Aufnahme fanden, meist keine gleichzeitigen Hilfsmittel. Erst in neuerer Zeit ist dem Mangel an gleichzeitigen, die alttestamentl. Zeit illustrirenden Büchern theilweise durch die Entdeckung und Entzifferung inschriftlicher Denkmäler Palästina's (des Mesasteines, der Siloahinschrift, der phönizischen Inschriften) und der Keilschrifturkunden Babyloniens, Assyriens und Persiens abgeholfen worden. So werthvoll diese Quellen sind, sie berühren doch nur einzelne Theile der biblischen Geschichte. Die ägyptischen Monumente aber haben bisher nur geringe Aushilfe für die biblische Geschichte dargeboten." Smith-Rothstein, Das A. T. S. 10. Es hätte nur auch hinzugefügt werden sollen, daß diese werthvollen anderweitigen Quellen nichts enthalten, was den biblischen widerspricht, wohl aber manches, was sie direct oder indirect bestätigt. Vgl. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen.

2) Einleitung in die hl. Schrift S. 52. 53. — Es ist bezeichnend, daß in dem ersten Kap. der Genesis, für welches Wellhausen eine kurze Sta-

nämlich der Pentateuch und das Buch Josue, schwerlich in ihrem ursprünglichen (sprachlichen) Ausdrucke erhalten sind.

Es bleiben deßhalb bloße Analogien aus der Geschichte der israelitischen Nachbarvölker übrig, von der wir aus anderweitigen Zeugnissen ebenfalls blutwenig wissen. Solche Analogien können aber nichts beweisen, wo so große Verschiedenheiten unleugbar sind, wie zwischen der Literatur und Geschichte Israels und anderer Völker. Somit sind es in der That nur innere Gründe, deren „Kraft" die Wissenschaft wirken läßt und mittelst ihres unabhängigen Maßes, d. h. ihrer Grundanschauung von der rein natürlichen Entwickelung nach evolutionistischem Princip, erprobt. Wenn demnach die Kritik aus dem Wechsel der Gottesnamen, aus gewissen Merkmalen des Stoffes und der Darstellungsweise, aus angeblichen Widersprüchen Schlüsse auf Verschiedenheit der Quellen zieht, die in den biblischen Büchern jetzt zu einem Ganzen vereinigt sind, wenn sie der einen Quelle einen reineren Gottesbegriff, der andern Vorliebe für Genealogien, Zahlen und Berechnungen, einer andern Vorliebe für die lebendige Sage zuschreibt, wenn sie die eine im Nordreich entstanden sein läßt, weil sie besonders auf den Stamm Joseph (Ephraim) und die heiligen Orte daselbst Bezug nimmt, die andere in Juda, weil Jerusalem und der Tempel im Vordergrund stehen, wenn sie aus rein inneren Gründen eine literargeschichtliche Entwickelung aufzuzeigen sucht, die mit der von ihr angenommenen culturgeschichtlichen von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitet, so sind damit noch lange nicht irgend welche „Thatsachen" erwiesen; im besten Falle könnte von Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten die Rede sein, im Großen und Ganzen ist aber mit diesen inneren Gründen absolut gar nichts bewiesen, als daß die heutigen Kritiker sich die Dinge so zurechtlegen oder, mit anderen Worten, den Canon des A. T. in das Prokrustesbett des Gesetzes von der rein natürlichen Entwickelung nach evolutionistischem Princip zwingen und nach diesen so zurechtgemachten Quellen dann die Geschichte construiren. Auch die eigentlichen

---

tistik des sprachgeschichtlich merkwürdigen Materials zusammengestellt hat, um den späteren Ursprung des Priestercodex zu erweisen, Dillmann durchgehends W. widerspricht. Mehr als sechs Ausdrücke, die W. als spätthebräisch, aramäisch urgirt, bezeichnet er als dem „älteren Sprachgut angehörig", „gemeinsemitischen Ursprungs", „kein aramäisches Lehnwort" *c.*

„Stützpunkte" der Kritik, wie die Entstehung des Deuteronomiums, das argumentum e silentio für das Nichtvorhandensein des Gesetzes in vorexilischer Zeit, die Umkehrung des Verhältnisses von Gesetz und Propheten, werden auf diese Weise gewonnen: was den kritischen Schablonen widerspricht, wird eben aus inneren Gründen einer späteren Zeit zugewiesen oder als Interpolation erklärt. Es kann das hier nicht im Einzelnen verfolgt werden — die Betrachtung der Geschichte wird es uns später mehrfach bestätigen — der Grundfehler der Methode ist evident genug. Bei allem Aufgebot von philologischer Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn, wodurch sie sich mit dem Schein der Wissenschaftlichkeit umkleidet und auf die Geister einen verführerischen Reiz ausübt, ist die Beweisführung aus inneren Gründen eben doch nichts als eine kreisförmige Bewegung der Kritiker um sich selbst (circulus vitiosus), ein Experiment mit einem archimedischen Hebel, der aus — Papier verfertigt ist und dem der feste Punkt fehlt, oder um das drastische Bild zu gebrauchen, dessen sich Wellhausen gegen seine Gegner bedient: die Kritik hält sich am eigenen Schopf über dem Boden in der Schwebe. In der That läßt sich mit dieser Methode jedem Schriftstück von einigem Umfang die Einheit des Ursprunges absprechen, lassen sich Quellen, Widersprüche herstellen und Schlußfolgerungen über Zeit und Ort der verschiedenen Verfasser ableiten. In einem kleinen Schriftchen hat ein pseudonymer Verfasser das Experiment am Römerbrief anscheinend mit allem Ernst vorgenommen und die kritische Methode ad absurdum geführt: er unterschied vier Quellen, von denen zwei nur von Gott reden, während die beiden anderen neben Gott auch Jesus als Haupt und Heilsquelle darstellen und worin bald der Name Jesus Christus, bald Christus Jesus gebraucht wird. Ein Amerikaner erlaubte sich dasselbe Experiment an der Parabel vom verlorenen Sohn und zerlegte dieselbe nach inneren Gründen genau in der Weise der höheren Kritik in zwei einander parallel laufende Quellen, zwischen denen sich Aehnlichkeiten, Verschiedenheiten und auch Widersprüche finden, ohne daß am Wortlaut das Geringste geändert wäre[1]). Solche Satyren sind wohlverdiente Zurechtweisungen eines trotz allen gelehrten

---

1) Zahn, Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. Test. S. 143, Neue Folge S. 104 ff.

Apparates in sich unwissenschaftlichen Verfahrens, mit dem man alles und deßhalb nichts beweisen kann und dessen Anwendung auf profane Literaturerzeugnisse, die sich inhaltlich mit den biblischen Quellen berühren, (z. B. den altbabylonischen Sündfluthbericht, der verschiedene Züge friedlich vereint, die im biblischen Bericht verschiedenen Quellen angehören sollen) unseres Wissens noch nicht versucht, in den philologischen und historischen Wissenschaften aber der Hauptsache nach als Uebertreibung und Irrweg erkannt worden ist. Wir müssen der Versuchung widerstehen, dies hier „aus anderweitigen unverdächtigen Zeugnissen" nachzuweisen[1]), können uns aber nicht versagen, noch kurz darauf hinzudeuten, wie die Schwäche der Methode verdeckt zu werden pflegt. Es ist die Phrase, die zur rechten Zeit sich einstellt, wenn die Beweise fehlen, insbesondere bei Wellhausen die glänzende, nicht selten überraschend dreiste und auch frivole Phrase und die — auch im „Abriß" von Kautzsch einige Dutzendmal wiederkehrende — Wendung mit „viel-

---

1) Vgl. J. Müller, Handbuch der klass. Alterthumswissenschaft I, 266 ff.; Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode S. 313 ff.; Lorenz, a. a. O. II, 291 ff. Bei Bonitz, Ueber den Ursprung der homerischen Gedichte. Wien 1881. 5. Aufl., lesen wir, nachdem gesagt worden, daß „eine sichere, fest begrenzbare Tradition" über die Frage, ob die Ilias und Odyssee eine ursprüngliche Einheit oder eine Verbindung ursprünglich selbstständiger Elemente oder eine Erweiterung eines ursprünglich einfacheren Bestandes darstelle, nicht vorhanden sei (S. 16 f.), Nachstehendes: „Die Antwort auf die Frage über ursprüngliche Einheit oder nachträgliche Verbindung ursprünglich selbstständiger Lieder kann nur in den Gedichten selbst gesucht werden. In den Gedichten selbst. Das mag theoretisch recht gut klingen, aber in der wirklichen Ausführung wird es doch wohl bedeuten: dem subjectiven Belieben und der persönlichen Stimmung die Entscheidung anheimgeben. Sahen wir ja doch Männer des gediegensten Urtheils auf dem Gebiete der Poesie, welche sich unzweifelhaft eben durch die Gedichte selbst in ihrem Urtheile bestimmen ließen, im schärfsten Widerspruch stehen. Und sollte es überhaupt möglich sein, bei Dichtungen aus einer uns so fern liegenden Zeit zu bestimmen, welches Maß inneren Einklanges erforderlich ist, um sie als ursprünglich einheitlich anzuerkennen?" Genau ebenso liegt die Sache literarhistorisch betrachtet mit den Büchern des A. T., speciell dem Pentateuch, nur mit dem Unterschied, daß hier eine ganz sichere, fest begrenzte Tradition über die ursprüngliche Einheit bezw. Autorschaft des Moses vorliegt, die durch innere Gründe umgestoßen werden soll.

leicht", „wahrscheinlich", „augenscheinlich", „offenbar", „kaum", „wohl nicht" u. s. w., woraus im Handumdrehen ein „gewiß", „zweifelsohne" oder „unmöglich", „gewiß nicht" wird, das dann von den gelehrigen Schülern je nach Umständen weggelassen oder verstärkt wird. So kommt das gesicherte Ergebniß der Wissenschaft zu Stande und trägt von Haus aus den Stempel des Subjectiven, Willkürlichen, Haltlosen an sich, mag es auch von seinen Urhebern noch so bestimmt als unumstößlich hingestellt und der Widerspruch dagegen als aus Vorurtheil oder Unbekanntschaft mit den Thatsachen stammend erklärt werden. Es liegt eine grausame Ironie des Schicksals, aber zugleich eine zutreffende Verurtheilung der ganzen kritischen Bibelwissenschaft darin, wenn das erwähnte enfant terrible M. Vernes über die Hypothesen seiner Vorgänger das Urtheil fällt: Les savantes reconstructions de la critique moderne sont l'effet d'une grande illusion, und das scharfe Verwerfungsurtheil, welches die Encyklika Leo XIII. über die Methode der höheren Kritik gefällt hat[1]), erscheint nicht bloß in vollem Umfange gerechtfertigt, sondern es stellt sich geradezu als eine Vertheidigung und Rettung von Grundsätzen dar, welche die Wissenschaft nicht verleugnen darf, ohne sich selbst aufzugeben.

Den „Ergebnissen" der neueren Bibelwissenschaft haftet denn auch in vollstem Maße an, was das päpstliche Rundschreiben als sicheres Kennzeichen des Irrthums besonders hervorhebt: „die Mannigfaltigkeit der Meinungen und die Verschiedenheit der Auffassungen, wovon die Väter dieser Wissenschaft bereits ein Schauspiel geben"[2]).

---

1) Herder'sche Ausgabe S. 50 f.

2) Die Richtigkeit dieses Satzes wird trefflich beleuchtet durch eine Zusammenstellung, die der Engländer Hastings veranstaltet hat. Sein Verzeichniß von Theorien, die seit 1850 über den Ursprung und die Composition der alttestamentl. Bücher aufgestellt worden sind, zählt auf für Genesis 16, Exodus 13, Levit. 22, Num. 8, Deut. 17, den ganzen Pentateuch 76, für Josue 10, Richter 7, Ruth 4, 1 u. 2 Sam. 20, 1 u. 2 Kön. 24, Chron. 11, Esdr. 14, Nehem. 11, Esther 6 — also für die histor. Bücher im Ganzen 113 Hypothesen. Für Job 26, Psalmen 19, Proverbien 24, Eccle. 21, Hoheslied 18, Isaias 17, Jerem. 24, Klagelieder 10, Ezech. 15, Daniel 22, kleine Propheten im Ganzen 144 — zusammen für das A. T. 539. Für das N. T. werden im Ganzen 208, zusammen also 747 Hypothesen gezählt, von

Das ist ein Vorwurf, gegen den die Wissenschaft außerordentlich empfindlich ist. Kautzsch bezeichnet es geradezu als „eine unredliche Kampfesweise, wenn man durch den beständigen Hinweis auf vieles noch Unsichere und Umstrittene bei den Unkundigen immer auf's neue den Schein zu erwecken sucht, als ob alle wissenschaftliche Schriftforschung nie etwas anderes als subjective Meinungen zu Tage gefördert habe, die heute aufgestellt, morgen widerlegt und übermorgen vergessen sein werden". Allerdings, fügt er hinzu, „gibt es des Unsicheren, ja sogar dessen, was wahrscheinlich nie ausgemacht werden wird, gar viel. Daß aber des endgiltig Festgestellten noch weit mehr ist, kann nur der leugnen, der sein Urtheil ohne einen Einblick in den wirklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat".

Eine solch' feierliche Verwahrung ändert aber nichts an den Thatsachen; einmal an der Thatsache, daß die Hypothesen der Wissenschaft sich bisher einander abgelöst, aufgehoben, verzehrt haben; sodann an der Thatsache, daß Männer, die wohl einen Einblick in den wirklichen Stand der Forschungsergebnisse haben und dabei der Kritik nicht principiell abhold sind, ja an der wissenschaftlichen Forschung hervorragend betheiligt sind, weder so einig, noch so zuversichtlich sind, wie uns Kautzsch glauben machen möchte. Sie geben entweder zu, daß man über Vermuthungen, historische Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskomme, daß in sehr vielen und nicht unwesentlichen Punkten das Urtheil schwankend bleibe (Oettli) oder daß in dem Chaos von Meinungen, in dem Gewirr von Hypothesen, die jeder bekämpft und vermehrt, aus der Menge der Verneinungen und nichts entscheidender Aufstellungen überaus schwer der reine Gewinn der geschichtlichen Ergebnisse auch des gewiegtesten Kritikers zusammenzustellen und heute die Zahl der mit allgemeiner Zustimmung gewonnenen Resultate noch viel geringer ist, als die der noch anhängigen Streitfragen (Reuß; vgl. l. c. S. 25). Ja, es fehlt nicht an solchen, die der Meinung sind, daß die bisher betriebene (Genesis-) Kritik bereits in der Auflösung begriffen und die ganze moderne Pentateuch-

denen 603 als endgiltig aufgegeben bezeichnet sind. Vgl. Pastor bonus 1894, S. 338. Wir vermögen diese Zahlen nicht zu controliren, aber wenn sie nur annähernd oder zur Hälfte richtig sind, beweisen sie mehr als genug.

kritik auf dem Wege zum Bankrott sei (Klostermann) oder eine ebenso abenteuerliche wie profane Auffassung der prophetischen Inspiration, willkürliche Geschmacksurtheile in literarischen Dingen, verbunden mit bissiger Polemik gegen hochverdiente Mitarbeiter — das scheine die modernste Wissenschaftlichkeit zu sein (Oettli). Das dürfte wohl genügen, um die Hoffnung zu rechtfertigen, daß auch an der gegenwärtigen Wissenschaft des A. T. über kurz oder lang sich erfüllen werde, was Apostelgeschichte 5, 9 geschrieben steht, zumal nach den Erfahrungen, die mit der historischen Kritik auf anderen Wissenschaftsgebieten gemacht worden sind.

Es wurde schon oben auf die innere Verwandtschaft zwischen der von F. A. Wolf inaugurirten philologisch-klassischen und der neueren Bibel-Kritik hingewiesen. Die Geschichte beider weist denn auch bis in's einzelnste gehende, geradezu frappante Aehnlichkeiten auf[1]), nicht minder die Entwickelung der exacten Geschichtsforschung. Man kann vollkommen anerkennen, daß auf allen diesen Gebieten durch die „neue Methode" mancherlei Anregungen gegeben, scharfsinnige Beobachtungen und Combinationen veranlaßt, im Einzelnen auch manche Ergebnisse gewonnen wurden, die dem wissenschaftlichen Betrieb zu gut kamen; im Großen und Ganzen stehen die Dinge aber doch so, daß z. B. Lorenz[2]) mit Recht sagen kann, man habe keine Ursache, von einer größeren Sicherheit (in der modernen Geschichtschreibung) zu reden, vielmehr sei in Folge der neuen kritischen Methode das Meiste schwankender geworden. „Es gibt kaum eine Sache, über welche nicht hundert verschiedene Meinungen bestehen können, und es ist seit dem Aufkommen der sog. neuen Methode nicht eine einzige Meinung aufgestellt worden, die nicht im Laufe von einem Menschenalter verändert und oft in's Gegentheil verkehrt worden wäre. Wenn man seit F. A. Wolf, seit Niebuhr und Lachmann die Entdeckungen der Alterthumswissenschaften betrachtet, die auf dem Wege der neuen Methode gemacht worden sein sollen, so wird man nicht eine einzige finden, die nicht heute für vollständig falsch und abgethan gelten könnte. In einer

1) Vgl. beispielsweise Bonitz, a. a. O. S. 5 ff., besonders S. 48 ff. und 89 ff.

2) Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen und Aufgaben II, 299 f.

Zeit, wo, wie heute, Hermann Grimm, ohne nur ein einziges Wort der Polemik zu verlieren, die Einheit der Iliade mit einer Kraft und Stärke und unter dem Beifalle der trefflichsten Männer vertreten und beweisen kann, fast volle hundert Jahre nach dem Erscheinen der Prolegomena (Wolf's), darf man wenigstens nicht allzu viel auf die Haltbarkeit der Resultate geben, die durch die Methode gefunden sind. Und als die Schliemann'schen Ausgrabungen von Ilion redeten, da lächelte noch alle Welt über die aufgefundene Fabelstadt! . . . Die älteste Geschichte Griechenlands und Roms wird, wenn sie überhaupt noch erzählt wird, von jedem Schriftsteller anders erzählt, ohne daß man den einen deßhalb für weniger „kritisch und methodisch" halten dürfte, als den anderen. Blickt man auf die Geschichtschreibung des Mittelalters, so begegnet man dem wahren Hexensabbath der Kritik . . . Eine natürliche Folge davon ist denn auch, daß man kaum eine „kritische" Thatsache nennen könnte, die nicht in einer gewissen Zeit wiederum verworfen worden wäre. Man braucht nur Wattenbach's gewissenhaftes Quellenwerk auf jeder beliebigen Seite aufzuschlagen, um zu sehen, wie die von den größten Gelehrten mittelst der kritischen Methode gefundenen Wahrheiten eine erstaunlich kurze Lebensdauer besitzen... In den sog. Aechtheitsfragen begeht man wohl keine Uebertreibung, wenn man sagt, gegenüber dem, was man vor vierzig Jahren geglaubt und gelehrt hat, steht heute jedes Einzelnste auf dem Kopf. Damals wurden die Urkunden nicht nur nach Dutzenden, sondern nach Hunderten für falsch erklärt — die heutige Diplomatik hat sie alle wieder zu Ehren gebracht . . ." Solche Erfahrungen sollten die historisch-kritische Bibelwissenschaft sehr zur Vorsicht und Bescheidenheit mahnen. Sie sind wohl geeignet, das Pochen auf die „exacte Methode" und „gesicherten Ergebnisse" etwas zu dämpfen. Auch die Bibelwissenschaft müßte sich gleich der Geschichtsforschung dagegen verwahren, daß man ihr „etwas zumuthet, was sie weder leistet, noch leisten kann, noch je leisten wird, und daß man ihr etwas zu nehmen sucht, was das Beste an ihr ist"[1]) — nämlich das Vertrauen zu der Autorität des in der hl. Schrift redenden Gottes. (Fortsetzung folgt.)

1) Lorenz, a. a. O. S. 303.

XXIV.

Ueber ein Zerrbild des hochseligen Cardinal-Erzbischofs Manning.

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim in Aachen.)

Erster Artikel.

Soeben hat in London eine zweibändige Lebensbeschreibung des am 14. Januar 1892 in die Ewigkeit abberufenen Cardinal-Erzbischofs Henry Edward Manning die Presse verlassen, welche in allen Kreisen des gebildeten England das höchste Aufsehen, bei den englischen Katholiken aber Gefühle innigsten Schmerzes und lebendigster Theilnahme hervorgerufen hat. Denn kaum ist die Asche des großen Bischofs kalt geworden, annoch ist sein Andenken so frisch, daß man ihn dem Reiche historischer Persönlichkeiten nicht beizählen darf, bis zur Stunde leben zahllose Männer, welche in Gemeinschaft mit Manning gearbeitet und in ihm das Ideal eines Kirchenfürsten, Philanthropen, Socialpolitikers verehrten — da tritt ein englischer Literat auf den Plan und deckt die tiefsten Geheimnisse des Verblichenen, die intimsten Gedanken und Selbstbekenntnisse, die vertrautesten Briefe des Cardinals auf[1]). Mit brutalerer Faust ist wohl selten ein solches Attentat verübt worden, welches die Todten schmäht, die Lebenden verwundet und jene Rücksichten außer Acht läßt, welche gebildete Männer sich gegenseitig schulden, mag der Standpunkt, auf dem sie sich bewegen, wie immer verschieden sein. In der That ist hier nicht bloß der christliche Geist gröblich verachtet, sogar die Gebote des Naturgesetzes, welche Cicero zum Schutze des Briefgeheimnisses anrief,

---

1) Life of Cardinal Manning, Archbishop of Westminster. By Edmund Sheridan Purcell, Member of the Roman Academy of Letters. In two Volumes. Vol. I. Manning as an Anglican. Vol. II. Manning as a Catholic. London, Macmillan and Co. London 1895. 8⁰. Vol. I: XIX, 702 pag.; Vol. II: IX, 832 pag. Preis 30 shill.

sind bei dem vom Biographen des Cardinals beliebten Verfahren völlig in den Hintergrund gedrängt worden[1]).

Purcell's Manning-Biographie hat man als anti-jesuitisch bezeichnet. Sie ist noch weit mehr. Sie ist anti-bischöflich, anti-katholisch, anti-natürlich, sie ist eine Ungerechtigkeit, begangen an den englischen Katholiken nicht nur, sondern an der ganzen Kirche, die in Manning einen ihrer edelsten Kämpfer verehrt. Noch schärfer ist das Urtheil, welches Manning's Amtsnachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle, Cardinal Vaughan, in einer Besprechung des Werkes im Januarheft des Nineteenth Century über dasselbe fällt. „Die Veröffentlichung dieses Lebens," bemerkt er, „ist beinahe ein Verbrechen. Eine Menge von Briefen, welche lebenden und verstorbenen Personen am guten Rufe schaden, schleudert es auf die öffentlichen Straßen zum Aerger, Schmerz und Unwillen zahlloser Freunde und Verwandten. Nie wurden diese Briefe zum Zwecke der Veröffentlichung abgefaßt, nie zu einem solchen Zwecke aufbewahrt. Nie kann man viele dieser Briefe richtig auffassen, wofern nicht Verhältnisse und Umstände, von denen wir heute keine Nachricht mehr besitzen, dabei in Betracht gezogen werden, wozu insbesondere die an Msgr. Talbot gerichteten Briefe zu rechnen." Nachdem Cardinal Vaughan durchaus sachgemäß die Wahrheit betont, daß Briefe von intimem Charakter ihrer innersten Natur nach lediglich als Fingerzeige für den Biographen in Betracht kommen dürfen, eine wörtliche Veröffentlichung dagegen ausschließen, bemerkt er: „Würde jeder vertraute Briefwechsel geführt mit dem Bewußtsein sofortiger Mittheilung nach allen Seiten der Windrose, dann wäre das wohl angemessen für ein Werk, wie das vorliegende. Aber eine solche Veränderung in unseren Sitten müßte eine wahre Umwälzung im Verkehr mit Freunden hervorrufen und schließlich vielleicht zu Pedanten uns austrocknen[2])."

---

1) Cicero, Phil. 2. c. 4: Quis enim unquam, qui paullum modo bonorum consuetudinem nosset, literas ad se ab amico missas, offensione aliqua interposita, in medium protulit palamque recitavit; quid est aliud tollere e vita vitae societatem quam tollere amicorum colloquia absentium? Quam multa joca solent esse in epistolis, quae prolata si sint, inepta videantur, quam multa seria, neque tamen ullo modo divulganda.

2) Die Kritik des Cardinals abgedruckt im Tablet 1896. I, 163—164.

Wer englischen Verhältnissen fern steht, dem mag ein solches Urtheil als hart erscheinen. Nachdem ich die beiden Bände Purcell's nicht bloß einfach durchgelesen, sondern bis zum letzten Wort mit der Feder in der Hand durchgearbeitet habe, kann ich nicht umhin, mich dieser Auffassung vollkommen anzuschließen. Damit soll aber durchaus nicht behauptet werden, daß die neue Biographie Manning's alles Werthes entbehre. Im Gegentheil umschließt sie die seltensten und werthvollsten Materialien und spendet nicht wenige Kapitel, die ergreifend und erhebend auf den Leser einwirken. Die Palme gebührt dabei dem letzten Kapitel des ersten Bandes mit der Ueberschrift: „Cardinal Wiseman's Leben und Wirken in England," welches die Ursachen der allmäligen Erstarkung der zu einem unansehnlichen Häuflein zusammengeschmolzenen Bekenner der katholischen Kirche in einem anmuthenden Gesammtbilde vereinigt und uns die unermeßlich große Thätigkeit eines Prälaten schildert, dem England zu unsterblichem Danke verbunden und dessen ausführlich gezeichnetes Lebensbild demnächst aus der bewährten Hand eines Mannes, wie Wilfrid Ward, zu erwarten ist [1]).

Was die Purcell zur Verfügung gestellten Materialien anlangt, so befand er sich in der denkbar günstigsten Lage. Offenbar hat er an embarras de richesse gelitten. Cardinal Manning hat ihm sein Tagebuch aus der Zeit seiner Amtsführung als anglikanischer Kaplan, Pfarrer zu Lavington und Archidiacon von Chichester zur Verfügung gestellt, allerdings erst dann, nachdem er nicht bloß einzelne Stellen, sondern ganze Seiten, welche Bedenken erregen mochten, aus demselben getilgt hatte. Eine Stelle in der Vorrede zum ersten Bande könnte den Glauben erwecken, als hätte der Cardinal auch einen Theil seiner Briefe letztwillig an Purcell vermacht [2]). Dem gegenüber ist die Thatsache zu betonen, daß Purcell im Testament des Kirchenfürsten überhaupt nicht genannt wird, und daß Manning seinen Vorrath an Briefen den Vollstreckern seines Testamentes vermacht hat [3]). In unbegreiflicher Vertrauensseligkeit haben diese Männer den Briefschatz Purcell zur Verfügung gestellt, welcher dann alles und jedes in grenzenloser

1) Purcell, I, 641—693. — 2) Purcell, I, pag. VI.
3) Tablet 1896. I, 80.

Undankbarkeit zum Druck befördert hat. Einsprüche, welche die Vollstrecker des Testaments, nachdem dieses aller Sittlichkeit hohnsprechende Verfahren ruchbar geworden, bei Purcell erhoben, blieben unbeachtet[1]). Weiterhin ist der sehr bedeutende Antheil des ehemaligen Ministerpräsidenten W. E. Gladstone am Zustandekommen der Biographie zu betonen. Zahlreiche Briefe von Gladstone an Manning aus dessen anglikanischer Zeit, in welcher er Schulter an Schulter mit Manning thätig war für die Erhaltung der Selbstständigkeit der Kirche, die Beschützung ihres Vermögens und den religiösen Charakter der Schule, gelangen zur Mittheilung. Dagegen hat Manning die in jener Periode an Gladstone gesandten Briefe vernichtet und zwar, wie er Purcell, nach dessen Erzählung, persönlich mitgetheilt hat, aus dem Grunde, „weil er ihre Veröffentlichung aus mehrfachen Gründen für nicht dienlich erachte"[2]). Neben diesen Schriftstücken hat Gladstone aus dem reichen Schatz seiner Erinnerungen gespendet und damit nicht wenige Thatsachen festgestellt, die sonst bei seinem hohen Greisenalter unzweifelhaft der Vergessenheit anheimgefallen wären. Außerdem verdient rühmende Anerkennung, daß der berühmte Diplomat sogar in jener Zeit, wo er als erster Minister das englische Staatsschiff lenkte, die wenige ihm verbliebene Zeit der Abspannung in den Dienst der Manning-Biographie gestellt hat.

---

1) Tablet 1896. I, 232. In einer öffentlichen Erklärung in den ‚Times' stellen die Testamentsvollstrecker Butler, Dillon, Richards und Domcapitular Keens folgende beachtenswerthe Thatsachen fest: 1) Im Testament des Cardinals wird Purcell nicht genannt. 2) Alle Manuscripte, Papiere, Bücher und Rechte auf Drucksachen hat der Cardinal den genannten Executoren vermacht. 3) Auf Grund der von ihm beigebrachten Erklärung Manning's, er möchte dessen Biographie verfassen, gewährten sie ihm in „einem verhängnißvollen Augenblicke" Benützung der Manuscripte. 4) Als 1894 ruchbar wurde, Purcell habe die intimsten Briefe Manning's zum Abdruck gebracht, verlangten die Executoren von Purcell Vorlegung der Druckbogen. Als diese am 14. Febr. 1894 verweigert wurde, widerriefen sie ihre Befugniß zur Benützung der Manuscripte. 5) Für sein Manning-Leben ist Purcell allein verantwortlich. 6) Die Testamentsvollstrecker kündigen das Erscheinen einer wahrheitsgetreuen Biographie Manning's an. Leider kann mit all diesen Erklärungen und Gegenerklärungen das große Aergerniß nicht mehr aus der Welt geräumt werden.

2) Purcell, I, pag. X.

Neben Gladstone hat sich um die Vollendung des Werkes große Verdienste erworben Lady Herbert of Lea. Mit dem Ehepaar Sidney Herbert (nachmals Lord Herbert of Lea) stand Manning seit Jahrzehnten in innigster Verbindung, Lady Herbert wurde durch ihn dem katholischen Glauben zugeführt und unterstellte sich auch fortan Manning's geistlicher Leitung. Weiterhin haben die Mitglieder der weitverzweigten Familie Manning, die Verwandten seiner Frau, die mit ihm verschwägerte Familie Wilberforce reichlich Bausteine beigetragen. Ja, der Briefwechsel zwischen Manning und seinem Freunde Robert Wilberforce hat namentlich für die ausgehende Zeit des Anglikanismus und die ersten Jahre der katholischen Periode eine fast unerschöpfliche Quelle von Mittheilungen der allerzartesten Natur dem Verfasser dargeboten. Vergessen wir nicht den Briefwechsel zwischen Manning und T. W. Allies, welcher die ganze consequente Macht seines Geistes aufbot, um die letzten Zweifel in der Seele Manning's zu lösen. In der Vorrede empfängt auch Cardinal Vaughan den Dank des Verfassers für gewährte Unterstützung. Nach der oben angeführten Kritik des Kirchenfürsten dürfte über allen Zweifel erhaben sein, daß diese Beihilfe nur von untergeordneter Bedeutung war. Die ausgiebigste Anerkennung des hohen Kirchenfürsten hätte Purcell sich errungen, wenn er Anlage und Ausführung der Lebensbeschreibung mit demselben eingehend erwogen und ihm außerdem die Druckbogen zur Begutachtung vorgelegt hätte. Damit hätte er der Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit einen Dienst geleistet, während er sie jetzt durch Einseitigkeiten, Eigenmächtigkeiten und eine Methode der Behandlung des Materials, die man nur empörend nennen kann, unermeßlich geschädigt hat. Die vorstehenden Bemerkungen gelten in gleichem Maße von beiden Theilen des Werkes. In diesem ersten Artikel soll nur der erste, mit der anglikanischen Periode Manning's (1808—1851) befaßte Band einer Prüfung unterzogen werden. Ueber die Literatur des zweiten Bandes wird ein besonderes Wort im zweiten Artikel gesagt.

Bei Sheridan Purcell wollen wir die wohlmeinendste Absicht voraussetzen, seinen Helden nach Gebühr zu schildern. Thatsächlich aber hat er ihn in den Staub gezogen und seinem Andenken in den Augen von Mit- und Nachwelt eine Unbilde zugefügt, die keine liebende Hand so leicht auszutilgen vermag. In Henry

Edward Manning hat man bis jetzt verehrt den eifrig nach Wahrheit ringenden Anglikaner, welcher in vollkommenster Aufrichtigkeit und ehrlichster Gesinnung zur katholischen Kirche heimkehrte. Uns galt er stets als selbstlos wirkender Priester, welcher, großen Aussichten in der Staatskirche entsagend, um Christi willen arm geworden, als hervorragender Prälat, welcher ohne Rast und Ruhe für das Wohl der katholischen Kirche und mit Erfolgen gearbeitet, wie sie kaum ein anderer seiner Amtsbrüder in unserem Jahrhundert aufzuweisen hat. In Manning bewunderten Könige und Staatsmänner den Kirchenpolitiker, dem es gelungen, den englischen Katholicismus im öffentlichen Leben der Nation so zu sagen wieder hoffähig zu machen, den Socialpolitiker, der auf dem Plane aushielt, nachdem alle anderen Beamten und Diener der anglikanischen Kirche an der Beilegung des Ausstandes der Londoner Dockarbeiter verzweifelt und dem dann auch die Beilegung dieser gewaltigen Volksbewegung gelungen ist. Manning galt als Vater der Armen, welcher zwanzigtausend arme katholische Kinder, die in London schutzlos auf den Straßen umherirrten, den Klauen der Unsittlichkeit und Unwissenheit entriß, um sie durch christliche Erziehung in Elementarschulen, Handwerksschulen und Besserungsanstalten zu tauglichen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft umzuwandeln. Selbst strengster Enthaltsamkeit huldigend, hat er durch die Stiftung der Kreuzesliga den Dämon der Trunkenheit aus Tausenden ausgetrieben.

Unser Biograph hat das gerade Gegentheil an Manning entdeckt. An der Mittheilung ehrenvoller Thatsachen läßt er es keineswegs fehlen. Aber die Prüfung des Materials macht er dem großen Publikum nicht nur schwer, sondern unmöglich durch die wie ätzendes Gift beigefügten Bemerkungen und Auffassungen, welche die Bedeutung der Thatsachen verdrehen. Im Hinein-Interpretiren besitzt er eine Fertigkeit, welche für seinen Helden verhängnißvoll sich erwiesen. Die Folge davon ist, daß Manning nunmehr für die große Masse des Publikums dasteht als Streber sowohl in der anglikanischen, wie in der katholischen Zeit, als schlau abwägender Pfaffe, der von sinkenden Parteien sich abwendet, mit den Kindern des Glückes sich verbindet, als elender Heuchler, der Jahre lang innerlich mit seiner anglikanischen Religion zerfallen, dennoch äußerlich ihren Organismus zu schützen bemüht ist

und ruhig Amt und Würden weiter genießt, als gewissenloser Priester, der den Coadjutor des Cardinals Wiseman listig aus seinem Amte verdrängt, um sich die Wege zu dessen Posten zu bahnen, endlich als zweifelhafter Freund Newman's, der äußerlich Zuneigung heuchelt, innerlich aber von dem berühmten Oratorianer um Sonnenfernen getrennt ist. Diese und ähnliche Anklagen hat Purcell in solcher Fülle und mit solcher Dreistigkeit vorgebracht, daß man ein Buch zu ihrer Widerlegung schreiben müßte. Auf den Durchschnitts-Engländer wird die Biographie ihre Wirkung nicht verfehlen. Wer aber auch nur irgendwie einen Rest von Unabhängigkeit des Urtheils sich bewahrt hat, der findet Material genug, um all die Ungereimtheiten, die an einigen Stellen den Charakter der Frivolität annehmen, abzuweisen. Hierorts können nur einige derselben Erwähnung finden.

Gleich in der Vorrede begegnen wir einer Auffassung der „Tagebücher, Papiere und autobiographischen Notizen" des Cardinals, die geradezu verhängnißvoll für Purcell's Buch erscheint. „Wie die Tagebücher bezeugen, erhob sich von Anfang an in Herz und Seele bei ihm ein Kampf — ein Ringen, um Gottes Willen mit dem seinigen in Uebereinstimmung zu bringen[1])." Hier wird in klaren Worten dem Cardinal als tiefster Zug seines innern Lebens der Umsturz aller sittlichen Ordnung angedichtet, welche vielmehr Unterordnung des geschöpflichen Willens unter den göttlichen fordert. Wer auch nur die erste beste Schrift von Manning zur Hand nimmt — man denke an die über die vierfache Herrschaft Gottes[2]) —, wer auch nur einmal mit dem Manne zusammengetroffen, der wird dem Cardinal Vaughan im Nineteenth Century Recht geben, wenn er schreibt: „Von allen Menschen, die ich je kennen gelernt, schien mir keiner derart wie Manning von dem Bestreben erfüllt, nach den höchsten, edelsten und reinsten Zielen zu ringen. Er lebte für Gott und die Seelen. Jedes andere Ziel sank dem gegenüber zur Bedeutungslosigkeit herab[3])."

1) Purcell, I, pag. XIII.

2) A. Bellesheim, Cardinal Manning. Mainz 1892, wo S. 91 eine Analyse dieser Schrift gegeben ist.

3) Tablet 1896. I, 164. Of all the men I have known, none ever appeared to me so completely absorbed in the idea of aiming at what was highest, noblest, purest.

Gegen Manning beweist Purcell's Anklage nicht das Mindeste, wohl aber bekundet sie die Krankheit seines eigenen Auffassungsvermögens, die ihn leider bis zur Vollendung des Buches keinen Augenblick verlassen hat.

Wie begründet dieser Vorwurf gegen Purcell, das ersehen wir aus einer Bemerkung, die er der Schilderung der geistigen Entwickelung Manning's in Lavington eingeflochten. „In Manning," erlaubt er sich zu schreiben, „war die Natur kraftvoll und fein. Eigenwille, Selbstvertrauen, sogar Selbstsucht nahm bei ihm, wenigstens zeitweilig, die Gestalt eines Strebens an, das, was Gott will, zu wollen und zu suchen [1])." Die Möglichkeit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß Purcell in diesem Satze bemerken wollte, Manning sei mit überaus starker Willenskraft begabt gewesen, habe energisch seine Ziele verfolgt und an denselben festgehalten. Wer das herausliest, muß aber ein scharfer Beobachter sein. Die meisten Leser dagegen werden Purcell's Worte dahin auffassen, daß Manning nach Art eines Hellsehers oder eines Hallucinirenden seinen Eigenwillen gleichsam projicirte und dann als Offenbarung des göttlichen Willens auffaßte. Diese Beurtheilung des großen Mannes ist Purcell in Fleisch und Blut übergegangen und beseelt die ganze Darstellung bis zur letzten Seite.

In wahrhaft rührenden Worten beschreibt Manning seinen Eintritt in den geistlichen Stand in der anglikanischen Kirche. Nach Vollendung der Oxford-Studien wollte er sich anfangs dem Staatsdienste widmen und nahm eine Stelle im Colonialamte an. Da berief ihn Gott zum Diener der Kirche. „Lange," bemerkt er, „hatte ich gebetet und Kirchen besucht . . .; nach fleißiger Prüfung entschloß ich mich, zurückzutreten und mich dem Dienste Gottes und der Seelen zu widmen. Mein Zweifel war, ob Gott mich berufe; denn ohne Beruf zu gehen, davor fürchtete ich mich. Es war ein so ausschließlicher Ruf von Gott, wie alles, was er mir bisher geschenkt. Es war ein Ruf ad veritatem et ad seipsum. Als solchen habe ich ihn durch Prüfung erfunden und bin ihm gefolgt [2])." Diese Aufzeichnung aus den achtziger Jahren wird durch Briefe Manning's an Edward Twisleton vom 14. Dezember

1) Purcell, I, 459. — 2) Purcell, I, 93.

1832 und an seinen Bruder vom 1. Februar 1832 vollkommen bestätigt. Manning's ganzes späteres Leben steht mit diesem Selbstbekenntniß in allseitiger Uebereinstimmung. Aber in dem nämlichen Athemzuge fühlt Purcell das Bedürfniß, dem Cardinal einen Wechselbalg unterzuschieben. „Das sind feierliche Worte," so beginnt er mit Hohngelächter, „. . . in erster Linie erscheint diese Behauptung sonderbar. Die meisten Menschen, die mit den Ereignissen in Manning's Leben 1831—32 vertraut sind und seine intimen Briefe an John Anderdon (seinen Schwager) gelesen, möchten natürlich zu dem Schluß gelangen, daß er nicht freiwillig, sondern unter dem Druck der Umstände in den geistlichen Stand trat[1])." Schade, daß Purcell diese Briefe uns nicht mittheilt. Sodann ist aber Folgendes zu bemerken. Nichts liegt tiefer in der Natur der göttlichen Vorsehung begründet, nichts findet kräftigere Bestätigung durch die Geschichte des Christenthums, als daß Gott die Lebensschicksale des Menschen benutzt, um ihn seinem letzten Ziele entgegenzuführen. Mögen die „Umstände" wie immer mitwirken, sie sind nur Mittel in Gottes Hand. Aber nichts ist abstoßender, nichts befindet sich in schärferem Widerspruch mit der auch dem Verbrecher geschuldeten Rücksicht, als Purcell's Verfahren, vermöge dessen er ohne einen Schatten eines Beweises Manning's Selbstzeugniß für unwahr erklärt.

Die Zahl der Stellen, an welchen Purcell in seiner uns schon sattsam bekannten, voraussetzungslosen Auffassung seines Helden den letztern als Streber und ehrsüchtigen Menschen zu brandmarken die Gewogenheit hat, ist geradezu Legion[2]). Diese enorme Ungerechtigkeit wird durch mehr als eine Thatsache für den ersten Band widerlegt. Nach Purcell hat Manning von 1843—1847 „mit Behagen in der Welt gelebt, und, wenn die Wahrheit denn gesagt werden soll, wie sie in seinem Tagebuch niedergelegt ist, nach Beförderung zum bischöflichen Amte gestrebt"[3]). Wäre diese Bemerkung auf Wahrheit gegründet, dann müßte man von Manning erwarten, er hätte jede Gelegenheit bereitwillig ergriffen, um seine Ehrsucht zu stillen. Das gerade Gegentheil liegt vor. Am 4. Dezember 1845 wurde ihm vom Ministerium der hohe Posten

1) Purcell, I, 92. — 2) Purcell, I, 172. 176. 197.
3) Purcell, I, 330.

eines Sub-Almoseniers der Königin angeboten, dessen Verwaltung ihn ständig in Verbindung mit den Hofkreisen gebracht und dann ebenso sicher zur bischöflichen Würde gefördert hätte, wie er seinen bisherigen Inhaber, Samuel Wilberforce, der Manning's Schwager war, auf den Bischofsstuhl von Oxford emporgehoben. Manning lehnte ab und zwar nach sorgfältiger Prüfung aller Gründe für und wider, welche im Tagebuch aufgezeichnet sind und seinem Charakter das schönste Zeugniß ausstellen. Die Gegengründe, welche ihn zur Ablehnung bestimmten, gipfeln in dem Gedanken: das neue Amt enthält schwere Versuchungen. Mich ihnen zu entziehen, das verlangt von mir die Pflicht der Selbstverleugnung. Manning's Selbstprüfung ist im Tagebuch mit einer Schärfe durchgeführt, welche an die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius erinnert. Purcell wird es unbehaglich dabei, die Selbstprüfung nennt er „ebenso genau und lang, als krankhaft" und darum als „einen Kampf auf Leben und Tod zwischen Ehrsucht und Selbstverleugnung". Wir müssen bekennen, daß uns die Psychologie des Herrn Purcell im höchsten Grade verdächtig erscheint, sie ist nicht bloß krankhaft, sondern eigensinnig und übelwollend[1]).

Manning's Ehrsucht soll namentlich bei seiner Beförderung zum Erzbischof von Westminster eine Rolle gespielt haben. Auch hier sind wir in der Lage, diesen schweren Vorwurf durch authentisches Material widerlegen zu können. „Domherr Morris," meldet er am 31. März 1865 dem diensthuenden Kammerherrn Msgr. Talbot im Vatikan, „sandte mir Ihren Brief. Ich danke Ihnen aufrichtig für Ihre Sorge um mich und Ihre Furcht, Sie möchten mich kränken (durch die Kunde, Cardinal Barnabò bekämpfe Manning's Beförderung). Das hat mir keine Kränkung bereitet. Wollte ich behaupten, die Sache hätte meinem Geiste nicht vorgeschwebt, dann würde ich die Wahrheit nicht reden. Denn in wohlwollender Absicht, aber höchst unvorsichtig hat man in England, wie im Ausland in den letzten Jahren von dieser Sache gesprochen. Wenn ich aber sage, daß ich niemals auch nur für einen Augenblick diese Sache als wahrscheinlich, vernünftig oder denkbar angesehen, dann würde ich genau die Wahrheit bekennen. Nie habe ich also, wie Sie einmal

1) Purcell, I, 278.

bemerkten, daß die Leute glaubten, darnach gestrebt oder es gewünscht. Gott weiß, daß ich nie auch nur einen Wunsch danach zu ihm emporgesandt. In dieser ganzen Zeit habe ich mich durchaus gleichgiltig dagegen verhalten, als wäre nichts vorgefallen. Ich glaube sagen zu dürfen, daß Gott weiß, daß ich nur nach Arbeit, nicht nach Namen und Beförderungen mich gesehnt habe[1])." An der Wahrheit dieses hellen und klaren Bekenntnisses auch nur den mindesten Zweifel zu hegen, wäre geradezu eine schnöde Verletzung der dem Nächsten geschuldeten Treue und Glauben. Manning's früheres Leben gewährt auch nicht den geringsten Anlaß, diesen Worten unsern Glauben zu versagen.

Vielleicht befinden wir uns aber dennoch in einem Irrthum. Ermangelte Manning aller Ehrsucht? Er suchte Gottes Ehre und das Heil des Nächsten. Das hat er angestrebt mit einer Gluth des Eifers, einem Feuer der Begeisterung, einer Reinheit der Absicht, einer Beharrlichkeit und Ausdauer und einer Größe des Erfolges, welche ihn der englischen Nation für immer werth und lieb gemacht, und ihn mit unsterblichem Ruhme im Gebiete der Kirchengeschichte bedeckt haben. Mangel an Ehrsucht in diesen Richtungen würde ihm sogar den Tadel eines Mannes mit so sonderbaren Anschauungen von Ehrsucht, wie Herr Purcell, eingetragen haben.

Die bei weitem schlimmste und ehrenrührigste Anklage Purcell's wider den Anglikaner Manning besteht im Vorwurfe der Doppelzüngigkeit. In Recensionen sagen die Engländer gegenseitig sich die derbsten Wahrheiten. Aber wie bitter auch immer die Sprache sein mag, selten fehlt das Wort mit dem lindernden Balsam in der Form: I credit You with perfect sincerety — vollkommene Aufrichtigkeit setze ich bei Ihnen voraus. Dem Nebenmenschen Aufrichtigkeit absprechen, heißt nach englischer Auffassung ihm einen Stoß in's Herz versetzen. Purcell hält sich für berechtigt, nicht etwa an der einen oder andern Stelle, sondern durch ganze Kapitel hindurch Manning diese schwere Anklage entgegenzuschleudern, die mehr als alles andere geeignet scheint, seinen guten Namen bei den eigenen Volksgenossen, auf deren Werthschätzung der hohe Verblichene stets das größte Gewicht legte, zu schädigen.

1) Purcell, II, 209.

Den Archidiacon mit der doppelten Stimme führt Purcell also dem erstaunten Publikum vor. „Eine auffallende, ja auf den ersten Blick verblüffende Schwierigkeit liegt darin, daß wir Manning Jahre lang zu gleicher Zeit mit doppelter Stimme reden hören. Die eine verkündet öffentlich in Predigten, Ansprachen, Brochüren und in noch festerem Tone vor denen, welche in der Beicht seinen Rath begehrten, seinen tiefen und unerschütterlichen Glauben an die englische Kirche als die von Christus bestellte und vom hl. Geist geleitete Zeugin der Wahrheit. Die andere Stimme aber spricht, wie die nachfolgenden Bekenntnisse und Urkunden in seiner eigenen Handschrift reichlich darthun, in fast herzzerreißenden Tönen der Verzweifelung von der Unmöglichkeit, Lehre und Stellung der englischen Kirche länger im Gewissen vertheidigen zu können. Damit ging Hand in Hand das Eingeständniß, wenn auch nicht in seinen Bekenntnissen an Laprimaudeye, dann doch wenigstens in seinen Briefen an Robert Wilberforce, er fühle sich durch die unfehlbare Lehre Roms angezogen[1]).“

Die doppelte Sprache, welche Manning seit der Zeit, in welcher ihn Zweifel an der Rechtmäßigkeit seiner Kirche bestürmten, während einer Periode von mehr denn fünf Jahren geführt, drängt sich dem unbefangenen Leser sofort auf. Die Schlüsse hingegen, welche Purcell auf diese Aeußerungen baut, sind durchaus unberechtigt. Wem wäre unbekannt, daß John Henry Newman vom Erscheinen seiner berühmten Brochüre Nr. 90 (1841) bis zum Tage seiner Conversion (9. October 1845) das nämliche Martyrium wie Manning durchgemacht und daß er erst 1864 durch seine Apologia pro vita sua das englische Volk von der vollkommenen Aufrichtigkeit seiner Rückkehr zur Kirche überzeugt hat. Manning hatte als hochgebildeter Anglikaner die nämlichen geistigen Leiden zu erdulden, bis erst 1851 das Licht der Gnade ihm aufging. Wir räumen ein, daß Purcell sich bemüht, die Bedeutung der Doppelzüngigkeit dem Publikum zu erklären. Er redet von dem Stadium des Ueberganges, in welchem Manning sich befand, er beruft sich auf dessen „natürliches hochgradiges Widerstreben, seine Unfähigkeit, ihm vorgelegte Fragen zu beantworten oder Zweifel zu lösen, offen einzugestehen“[2]). Aus diesem Grunde „habe er es für seine Pflicht

1) Purcell, I, 463. — 2) Purcell, I, 464.

erachtet, sowohl gegen die Diöcese und seine Amtsstellung, wie gegen seine Beichtkinder, die Ansprüche der englischen Kirche zu stützen und ihre Stellung als lebendigen Theil der Kirche Christi zu vertheidigen"[1]). Wer Lösung seiner Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Staatskirche ihm vorlegte, empfing den Rath, in jener Kirche zu verbleiben, an welche auch Manning selbst glaube. Diese und ähnliche Entschuldigungen, mit denen Purcell den Vorwurf der Doppelzüngigkeit abzuschwächen sich bemüht, wären besser unterblieben. Wer einem Manne, wie Manning, Doppelzüngigkeit vorwirft, ist sittlich verpflichtet, unanfechtbare Beweise dafür zu erbringen. Das konnte Purcell nicht, weil dieser Vorwurf lediglich ein Ergebniß seiner schematisirenden Einbildungskraft ist, in den objectiven Thatsachen aber keinen Anhaltspunkt besitzt.

Offenbar ermangelt Purcell des nöthigen Verständnisses jener geistigen Zustände, welche der Convertit Manning durchgemacht hat. Mit Recht wird unterschieden zwischen Schwierigkeiten und Zweifeln. Jene haben vielleicht seit längerer Zeit sich kundgegeben, ohne daß ein förmlicher Zweifel, ein Schweben und Schwanken des Geistes, welcher eine Zustimmung nicht gestattet, sich eingestellt. Durchaus sachgemäß bemerkt deßhalb Manning von sich im Tagebuch vom Jahre 1846: „Indeß hege ich keine positiven Zweifel an der englischen Kirche. Ich habe Schwierigkeiten — aber die Hauptsache ist der Zug nach Rom. Er befriedigt allseitig meine Erkenntnißkraft. Die englische Kirche ist nur eine Annäherung[2])." Die weiteren Mittheilungen in Manning's Tagebüchern lassen erkennen, daß die Gründe, welche ihm für Rom zu sprechen schienen, je länger desto mehr an Stärke zunahmen, ohne aber daß sie solche Beweismomente, die die Staatskirche stützten, gänzlich entkräftet hätten. Ja, man ersieht aus den Aufzeichnungen desselben, daß sogar in jenem Stadium seiner geistigen Entwickelung, in welchem er eine logische Ueberzeugung zu Gunsten Roms erreicht hatte, der Zweifel über die etwaige Richtigkeit seines Verfahrens, welches diesen Schluß ermöglicht hatte, Manning beständig quälte. „Logisch," bemerkt er am 25. Juni 1850, also neun Monate vor seinem Uebertritt zum Katholicismus, „bin ich davon überzeugt, daß die eine heilige, sichtbare, unfehlbare Kirche

---

1) Purcell, I, 321. — 2) Purcell, I, 486.

jene ist, welche die ganze Welt umspannt und zufällig in Rom ihren Mittelpunkt besitzt. Indeß setze ich Mißtrauen in diesen Vernunftschluß, 1) weil die Prämissen doch falsch sein können, wenngleich die Form vielleicht logisch richtig ist, 2) weil ich mich davor fürchte, mich lediglich mit Vernunftüberzeugungen zu begnügen ... Ich prüfe die Gründe meiner Ueberzeugungen[1])."

Gewähren diese Mittheilungen ein annäherndes Bild von den Stufen der nur allmälig sich vollziehenden Entwickelung Manning's, in welcher Schwierigkeiten, Meinungen, Zweifel, mehr oder weniger haltbare Ueberzeugungen sich geltend machten, ein unverrückbar fester Standpunkt aber noch nicht erreicht wurde, dann erhebt sich nunmehr die Frage: Welches Verfahren hat der Archidiacon damals im äußern Leben beobachtet? Besitzt Purcell das Recht zur Annahme eines Gegensatzes zwischen der inneren Ueberzeugung Manning's und seiner sichtbaren Lebensführung? Die ganz willkürlichen Vorwürfe des Biographen, die theils ausdrücklich, theils in versteckten, aber sogar für den mittelmäßig gebildeten Leser sofort verständlichen Insinuationen sich kundgeben, lassen sich in drei Abtheilungen zerlegen. Sie betreffen Manning's Behandlung der Pönitenten, seine Stellung zur Staatskirche und einige Aeußerungen desselben an Mr. Gladstone.

Was die Lösung von Zweifeln seiner Pönitenten anlangt, so hat Purcell uns nur zwei hier einschlagende Briefe Manning's mitgetheilt, von denen der erste am 6. Mai 1850, der zweite am 14. Juli 1850 verfaßt wurde. Es war das letzte Jahr, das Manning im Anglikanismus zubrachte. Eben war die berüchtigte Entscheidung im Gorham-Fall erfolgt[2]), zu deren Ablehnung Manning aus allen Kräften die anglikanischen Bischöfe zu drängen bemüht war. Seine Trauer über die Schmach der Kirche, seine Zweifel und Verlegenheiten hatten den höchsten Grad erreicht. Sollen wir katholisch werden? Diese Frage seiner Beichtkinder hat Manning damals durchaus in Uebereinstimmung mit seiner geistigen Verfassung beantwortet. In seiner Antwort betont er mehr indirecte Beweisgründe für die Staatskirche: die große Anzahl frommer Seelen, die in ihr gelebt und gestorben und von ihrer Recht-

1) Purcell, I, 558.
2) Bellesheim, Cardinal Manning 17—19.

mäßigkeit sich überzeugt gehalten, sodann „die Ungewißheit meiner eigenen Ueberzeugung, nebst der Gewißheit, Gott werde diejenigen segnen, die ein Leben des Glaubens, der Liebe, Buße und Frömmigkeit führen“ [1]). Das war ehrlich und aufrichtig. Den Rath des Uebertrittes zum Katholicismus konnte Manning damals unmöglich ertheilen, weil seine eigene Ueberzeugung sich noch nicht abgeklärt.

Der Mangel einer solchen setzt uns auch in den Stand, Manning's Stellung zur anglikanischen Kirche in jener Periode hinlänglich zu erklären. Kurzsichtige Leute, wie der Biograph Purcell, finden es auffallend, daß Manning nicht beim Auftauchen des ersten Zweifels seine Pfründe in Lavington und sein Amt als Archidiacon sofort niedergelegt. Das würde allerdings Heldenmuth beweisen, der aber nicht Jedermanns Sache ist. Wäre dieses Verfahren aber auch zweckdienlich gewesen? Glücklicher Weise hat Purcell einen Brief Gladstone's an Manning mitgetheilt, in welchem er den letztern beauftragt, Newman, der 1843 von ähnlichen Schwierigkeiten umgeben war, aufzufordern, er möchte doch vor der Hand seine katholisirenden Ueberzeugungen geheim halten, in der Hoffnung, daß er ihnen später gänzlich entsagen werde [2]). Jeder rechtlich gesinnte Mann wird es ferner begreiflich finden, daß Manning damals öffentlich fortfuhr, die anglikanische Kirche, ihren Glaubensschatz, ihre Einrichtungen, ihr Besitzthum zu vertheidigen. Denn annoch auf dem Wege der Untersuchung sich befindend und zu einer vollen Evidenz der Glaubwürdigkeit des Katholicismus noch nicht gelangt, konnte er lediglich nur so handeln, wie er gehandelt hat, weil ihm der Anglikanismus noch als lebendiger Theil der Kirche Christi galt und möglicher Weise die von ihm vorgeschlagenen Verbesserungen angenommen hätte.

Im Hinblick auf die große Wahrscheinlichkeit, daß die akatholische Presse Deutschlands einen von den englischen Kritikern nichtkatholischen Bekenntnisses gegen Manning scharf betonten Anklagepunkt mit besonderm Nachdruck hervorheben und ausbeuten werde, läßt sich ein kurzes Eingehen auf denselben unmöglich vermeiden. Um so weniger kann das unterbleiben, als Purcell, wenngleich mit Widerwillen, sich dabei erlaubt, Manning einer Un-

1) Purcell, I, 473. 481. — 2) Purcell, I, 242.

wahrheit zu zeihen. Als Gladstone im Januar 1895 Manning's Briefwechsel mit Robert Wilberforce kennen lernte, sagte er zu Purcell: „Diese Mittheilung überrascht mich . . ., denn während unserer langjährigen intimen Correspondenzen und Unterredungen hat Manning mir nie Veranlassung zum Glauben gegeben, als zweifele er an der Stellung und göttlichen Autorität der englischen Kirche, und noch weniger, als habe er den Glauben an den Anglikanismus gänzlich verloren. Das heißt bis zum Gorham-Urtheil. Denn das letztere erschütterte, wie ich weiß, seinen Glauben an die englische Kirche. Damals hat Manning mir zuerst seine Zweifel und Ahnungen mitgetheilt. Ich möchte nicht behaupten," fügte Gladstone nach kurzem Nachdenken bei, „daß Manning unaufrichtig war, Gott behüte das, aber er war nicht einfach und offen genug, wie z. B. Robert Wilberforce, der einfachste und offenste Mann von der Welt[1])."

Diese Bemerkung ergänzte Gladstone durch eine Erinnerung aus dem Sommer des Jahres 1848. Manning hatte 1847 eine schwere Krankheit überstanden und war eben von einer Reise nach Rom heimgekehrt. Im St. James' Park in London bemerkte er Gladstone: „Dem Tode und der Ewigkeit nahe gebracht, besaß ich ein uneingeschränktes, unbeschreiblich großes Vertrauen des Herzens und der Seele, daß die englische Kirche, wobei ich nicht von der etablirten Staatskirche rede, ein lebendiger Theil der Kirche Christi ist[2])."

Je höher Manning und Gladstone in Ansehen beim englischen Volke stehen, um so mehr hat das große Publikum an Aeußerungen solcher Art Anstoß genommen. Gladstone besitzt ein Gedächtniß von wunderbarer Kraft. Im vorliegenden Falle aber hat die Treue dieser Seelenkraft beim großen Staatsmanne versagt. Wie Purcell selbst mittheilt, hat Gladstone bereits im August 1846 von Manning einen Brief empfangen mit den Worten: „Ich fürchte, und diese Furcht trägt beinahe den Charakter eines Glaubens an sich, die englische Kirche wird auseinander gesprengt[3])." Wie Gladstone's damalige Antwort an Manning zeigt, hat diese Aeußerung einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht, weßhalb Gladstone's obige mündliche Mittheilung an Purcell offenbar auf einem Irrthum beruht.

---

1) Purcell, I, 569. — 2) Purcell, I, 570. — 3) Purcell, I, 317.

Noch eine andere Thatsache beweist, daß die Treue des Gedächtnisses Gladstone verlassen hat. In einem Briefe Gladstone's vom 5. September 1850 an Manning's Schwager, den anglikanischen Bischof Samuel Wilberforce von Oxford, bestätigt er die Thatsache, daß Briefe von Manning und Unterredungen mit ihm in der letzten Zeit bei ihm den Eindruck hervorgerufen, „daß der Archidiacon (Manning) bis zum Gorham-Urtheil von der Autorität der anglikanischen Kirche überzeugt war und an ihre Sendung glaubte, obwohl er sich nicht verhehlen konnte, daß es Dinge in der römischen Kirche gab, welchen er den Vorzug ertheilte“ [1]). Hier räumt Gladstone selbst ein, daß, wie ihm bekannt war, Manning lange vor dem Gorham-Urtheil im Glauben schwankte. Daraus ergibt sich aber zugleich, daß Manning's Aeußerung an Gladstone im St. James' Park durchaus nicht den ihr von Gladstone unterlegten Sinn eines uneingeschränkten Zutrauens zur anglikanischen Kirche besitzen konnte. Manning wollte lediglich bemerken, daß er, unerachtet mancher Thatsachen, die ihn mit schwerer Besorgniß erfüllten, dennoch im Anglikanismus einen lebendigen Theil der Kirche Christi erkenne. Wie man sieht, ist überall von Mangel an Aufrichtigkeit keine Spur zu finden. Man mag es beklagen, daß der Proceß der Conversion nur langsamen Schrittes sich entwickelte. Aber wer dürfte sich vermessen, der göttlichen Gnade vorzugreifen, die dann wirkt, wann, wo und wie es Gott gefällt. Manning trifft auch nicht der Schatten eines Vorwurfes.

Manning ein Glücksritter! Diese alles sittliche Gefühl empörende Anklage soll an letzter Stelle Beleuchtung finden. Purcell hat dieselbe an mehr als einer Stelle wider Manning erhoben. „Theils natürlich,“ schreibt er, „theils erworben war bei ihm die Gewohnheit, sich nie, wenn es möglich war, mit einer nichtvolksthümlichen Bewegung zu verbinden oder für eine sinkende Sache Partei zu ergreifen [2]).“ Dieser Bemerkung von verblüffender Kühnheit stellen wir die Fragen entgegen: Hat Manning etwa volksthümliche Bewegungen unterstützt, als er durchaus im Gegensatz zur öffentlichen Meinung Englands für die weltliche Macht des Papstes auftrat, den christlichen Charakter der Schule wider das Gesetz der confessionslosen Schulen von 1870 vertheidigte, als er

1) Purcell, I, 567. — 2) Purcell, I, 204.

in staatsmännischen Schreiben gegen Garibaldi und für das katholische Irland sich erhob, auf dem vatikanischen Concil die häßlichsten Beschimpfungen der antikatholischen Presse aller Länder erduldete und nach dem Concil durch Döllinger in den Quirinusbriefen in unwürdigster Weise angegriffen wurde, als er Gladstone's Fehdehandschuh aufnahm und dessen Angriff auf die Aechtheit der Unterthanentreue der Katholiken siegreich zurückwies? Was war unpopulärer, als die Sache der Kreuzesliga, in welcher er dem Laster der Trunkenheit einen Damm entgegensetzte? Was unpopulärer, als sein Kampf für die ächten und rechten Ideen christlicher Socialpolitik, in dem er, gekleidet in die Waffenrüstung eines Aristoteles und Thomas von Aquin, die Manchester-Männer der Londoner Times zu Paaren trieb?

Die Beleuchtung der vorstehenden Anklagen gegen Cardinal Manning dürfte dem Leser einen Begriff von dem Geiste geben, welcher Purcell's Arbeit durchwaltet. Vorläufig konnten wir nur auf den ersten Band eingehen. Daß die zweite Abtheilung, ungeachtet so vieler neuen Mittheilungen über das Leben Manning's, ebenso wenig den Verdiensten des großen Mannes gerecht wird, soll der zweite Artikel darthun.

(Schluß folgt.)

XXV.

Die wirksame Bewegung Gottes und die Freiheit des Menschen.

(Bemerkungen zu 1. 2. qu. 10, a. 4, ad 3. — von Dr. Franz Zigon.)

(Schluß.)

III. Artikel.

Drei Sätze sind in der Lehre von dem göttlichen Concurs wohl von einander zu unterscheiden: 1) Gott bewegt und applicirt im eigentlichen Sinne nicht den menschlichen Willen zu seinen Acten. 2) Gott bewegt und applicirt im eigentlichen Sinne den menschlichen Willen zu seiner Thätigkeit, aber durch eine, an sich

betrachtet, noch nicht differenzirte[1]) Einwirkung. 3) Gott bewegt und applicirt den menschlichen Willen durch einen aus sich wirksamen Einfluß.

Zwischen dem ersten und dem zweiten dieser Sätze einerseits und zwischen dem zweiten und dem dritten andererseits herrscht ein contradictorischer Gegensatz, nicht aber zwischen dem ersten und dritten.

Alle Theologen, welche die zuerst genannte Ansicht vertreten, nehmen die *scientia media*, aber keine physische Prämotion an. Wer dem zweiten Satze zustimmt, müßte consequent die *scientia media* mit physischer Prämotion, aber keine aus sich wirksame Prädetermination des Willens zu Einem anerkennen. Alle Anhänger hingegen der letzten Meinung lehren die physische Prädetermination des Willens durch Gott und verwerfen folgerichtig die scientia media.

Viele Mißverständnisse auf beiden Seiten der streitenden Schulen haben ihren Grund gerade darin, daß man diese Unterschiede nicht genug beachtet. Wäre z. B., um die Lehre von der physischen Prädetermination der Neuthomisten anzuerkennen, bloß das hinreichend, was Dummermuth[2]) verlangt, so würde ich keinen

---

1) Absichtlich ist hier der mißverständliche Ausdruck indifferente Einwirkung Gottes vermieden; denn die Einwirkung Gottes an sich betrachtet verhält sich nicht indifferent gegen Gutes und Böses; sie ist vielmehr allzeit wirksam, d. h. den Willen zum Guten bewegend, doch nicht so, daß der Mensch dieser Einwirkung Gottes unfehlbar Folge leisten muß.

2) L. c. p. 529 in nota: Concursus Dei est *praevius.* — Concursus Dei est *prius natura* quam causa agat. — Concursus Dei est *causa quod voluntas agat.* — Concursus Dei *movet* voluntatem *ut agat.* Concursus Dei est *causa quod voluntas velit.* — Sine concursu Dei voluntas *non potest* agere (ergo requiritur ad omnes actus voluntatis). — Concursus divinus relinquit voluntatem *liberam.* — Nequaquam est possibile quod Deus concurrat *quin voluntas agat.* — Quando Deus concurrit cum creatura, *semper* creatura agit. — Posito divino concursu ad amorem, *possum non amare,* quia modalis *divisa* non repugnat alteri de inesse. Negatur quod non amare *ponatur in esse,* quia *repugnat posito:* (i. e. posito concursu divino possum non amare *in sensu diviso,* non vero *in sensu composito,* quia hoc repugnat ex suppositione divini concursus). Qui has propositiones tuetur, illam sententiam tenet quam Thomistae vocant doctrinam physicae praedeterminationis. — Daß auch

Augenblick zaudern, mich dafür zu erklären. Nach ihm nämlich hält schon ein jeder an der Ansicht von der physischen Prädetermination der Bannesianer fest, der folgende Sätze annimmt: Der göttliche Concurs ist vorausgehend. — Der göttliche Concurs ist früher der Natur nach, als die (zweite) Ursache wirkt. — Der göttliche Concurs ist die Ursache, daß der Wille thätig ist. — Der göttliche Concurs bewegt den Willen, daß er thätig wird. — Der göttliche Concurs ist die Ursache, daß der Wille wolle. — Ohne den göttlichen Concurs kann der Wille nicht handeln: (er wird also nothwendig zu allen Willensacten erfordert). — Der göttliche Concurs beläßt den Willen frei. — Keineswegs ist möglich, daß, wenn Gott mitwirkt, der Wille nicht thätig wäre. — Wenn Gott mit dem Geschöpfe mitwirkt, da handelt das Geschöpf immer. — Den göttlichen Concurs zur Liebe vorausgesetzt, kann ich auch nicht lieben in sensu diviso, nicht aber in sensu composito.

Das alles entspricht jedenfalls dem Systeme des hl. Thomas, aber was darüber hinaus noch die Schüler des Bannez lehren: die Bewegung Gottes sei aus sich unfehlbar wirksam, so daß keine Voraussetzung seitens des freien Handelns des creatürlichen Willens zum Vorauswissen der zukünftigen freien Acte nothwendig wäre, das vermag man nicht aus dem hl. Thomas oder aus den Altthomisten zu beweisen. Wer diese himmelweiten Unterschiede nicht gänzlich außer Acht läßt, dem wird auch die Trennung der Altthomisten (Thomisten) von den Neuthomisten nicht so gegenstandslos erscheinen, wie sie nicht wenigen Schriftstellern vorkommt. Dann sähe man auch ein, daß die von den Neuthomisten zum Beleg der aus sich unfehlbar wirksamen Gnade in's Treffen ge-

---

Frins, l. c. p. 472 sqq., obschon nicht ohne Vorbehalt (vgl. Anm. S. 474), in diesen Sätzen die Lehre der Neuthomisten findet, ist demselben Umstande zuzuschreiben. An und für sich sind das Lehrsätze des hl. Thomas, die jede Feuerprobe bestehen können und daraus nur gereinigt hervorgehen werden. Selbstverständlich handelt es sich dabei nicht um den concursus oblatus, sondern exhibitus (exercitus, praestitus), obgleich nicht simultaneus. Allerdings läßt sich nicht leugnen, daß man jenen Sätzen, wenn sie an und für sich genommen werden, eine neuthomistische Deutung unterlegen könnte. Es gilt hier: Si duo dicunt idem, non est idem.

führten Argumente, falls man sie genau abwägt, bloß die unfehlbare Wirksamkeit des göttlichen Beistandes bezeugen, ohne die Frage zu berühren, woher diese Wirksamkeit stamme und wie sie zu erklären sei.

12. Wenn ferner auch die Molinisten den erwähnten Unterscheidungen eine größere Aufmerksamkeit schenkten, so wären sie vielleicht gleichfalls vorsichtiger in der Wahl der Worte bei ihren Einwänden gegen die neuthomistische Hypothese; denn gar manche solcher Schwierigkeiten und Einwürfe richten sich nicht minder gegen die Lehre des hl. Thomas, von dem sie wohl auch ausdrücklich namhaft gemacht und als hinfällig mit gewohntem Scharfsinne und durchschlagender Beweiskraft widerlegt werden.

Nach der Auffassung des englischen Kirchenlehrers unterliegt es keinem Zweifel, daß Gott Urheber, Ursache selbst der sündhaften Acte ihrer materiellen Seite nach, insoweit sie Acte sind, zu nennen ist und den menschlichen Willen zu denselben im eigentlichen Sinne des Wortes bewegt[1]). Und wenn wir früher vom hl. Thomas hörten, Gott bewege den Willen zum Guten im Allgemeinen, der Mensch hingegen sei es, der sich selbst bestimme, dies oder jenes zu wollen, mag es der Wirklichkeit oder dem Scheine nach ein Gut sein, so dürfen wir jene Stelle nicht so deuten, als ob Gott auf den menschlichen Willen nur durch die von Natur aus dem Willen innewohnende habituelle Neigung zum Guten einwirken würde, sondern es ist darunter eine vorübergehende actuelle Bewegung zu verstehen, womit Gott den Willen zu den einzelnen Acten bewegt.

Aber wird Gott (so könnte jemand fragen) dadurch, daß er den Willen im eigentlichen Sinne zu besonderen sündhaften Acten bewegt, nicht etwa auch zum Urheber der formellen Sünde? — Wäre die Bewegung im neuthomistischen Sinne zu Einem präbeter-

---

1) 1. 2. qu. 79, a. 2: „Deus est causa actus peccati;" 2. d. 37, qu. 2, a. 2: „Si voluntas humana actionem aliquam posset producere, cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet . . . Cujus essentia ab alio est, oportet, quod virtus et operatio ab alio sit . . . Et ideo . . . dicendum est, quod actus (peccati), inquantum actus, a Deo est," „secundum quod influit agenti esse, posse et agere et quidquid perfectionis in agente est" (ibid. ad 2), (secundum quod) „agenti influit, ut agat" (ibid. ad 3).

minirend, so daß sie ohne jede Voraussetzung der freien Selbstbestimmung seitens des geschöpflichen Willens den sündhaften Act zu bedingen und daher ohne die scientia media ein unfehlbares Vorauswissen desselben sündhaften Actes zu begründen im Stande wäre, dann allerdings; allein an sich betrachtet ist sie ja indifferent, nur auf das Gute im Allgemeinen gerichtet, und wird einzig vom geschaffenen Willen mit Mißbrauch der Freiheit zum Scheingute hingelenkt. „Gott ist," so läßt sich darüber der hl. Thomas[1]) vernehmen, „der erste Grund der Bewegung aller Ursachen, einige davon werden jedoch von ihm so bewegt, daß auch sie selbst bewegen, wie diejenigen, welche die Willensfreiheit besitzen: sind diese demnach in der gehörigen Verfassung und in der gehörigen Ordnung, um die Bewegung, womit sie von Gott bewegt werden, aufzunehmen, so werden gute Handlungen folgen, die gänzlich auf Gott als auf ihre Ursache zurückgeführt werden; wenn sie aber von der gehörigen Ordnung fehlgehen, so wird eine ungeordnete Handlung folgen, welche eben die Handlung der Sünde ist; und so wird das, was sich dort an Handlung vorfindet, auf Gott als seine Ursache zurückzuführen sein; was aber dort mangelhaft, verunstaltet und übel ist, das hat nicht Gott, sondern lediglich den freien Willen zur Ursache. Und deßwegen sagt man, daß die Handlung der Sünde von Gott ist, die Sünde selbst aber nicht von Gott ist."

Daß aber der englische Doctor eine eigentliche Bewegung, Einwirkung auf den Willen meine, erhellt klar aus dem vierten Einwurf, den er folgendermaßen aufstellt[2]): „Der Act der Sünde

1) De malo qu. 8, a. 2: Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem, qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam; si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati; et sic quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam; quod autem est ibi de inordinatione et deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

2) Ibid. obj. 4: Actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia se ipsum movet ad agendum. Sed omne id, cujus

ist ein Act des freien Willens, der frei heißt, weil er sich selbst zum Handeln bewegt. Jede Ursache nun, deren Thätigkeit von einem andern verursacht wird, wird von diesem bewegt; und so bewegt sie sich nicht von selbst, noch ist sie frei. Der Act der Sünde ist also nicht von Gott" — und den er dann so löst: „Wenn man von etwas behauptet, es bewege sich selbst, so wird dadurch ausgesagt, es sei dasselbe, was bewege und bewegt werde; wenn man aber sagt, daß etwas von einem andern bewegt werde, so behauptet man, das, was bewege und bewegt werde, sei verschieden. Es ist aber offenbar, daß, wenn etwas ein zweites bewegt, damit, daß es ein Beweger ist, noch nicht gesagt wird, es sei der erste Beweger; es bleibt also dadurch gar nicht ausgeschlossen, daß es von einem andern bewegt werde und einem anderen seine Eigenschaft als Beweger ebenfalls zu verdanken habe; gerade so wenig bleibt, wenn irgend etwas sich selbst bewegt, dadurch ausgeschlossen, daß es von einem anderen bewegt werde, dem es auch dies zu verdanken hat, daß es sich selbst bewegt; und demgemäß widerstreitet es nicht der Freiheit, daß Gott Ursache einer Thätigkeit des freien Willens ist."

Muß aber der Mensch (so könnte man weiter einwenden) nicht infolge der Unwiderstehlichkeit des göttlichen Willens wenigstens mit Nothwendigkeit sündigen, falls er wirklich im eigentlichen Sinne zum sündhaften Acte von Gott bewegt wird? — Die Antwort lautet einfach: Bewegt Gott jemanden zu irgend einem sündhaften Acte, so ist mit dieser Voraussetzung wohl unverträglich, daß der Wille dazu nicht bewegt würde, dies ist aber trotzdem nicht

---

actio causatur ab alio, movetur ab illo; et sic non movetur a seipso nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo. — Ad 4. dicendum, quod, cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur, quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et motum. Manifestum est autem, quod, cum aliquid movet alterum, non ex ipso, quod est movens, ponitur quod est primum movens; unde non excluditur, quin ab altero moveatur et ab altero habeat similiter hoc ipsum, quod movet; similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

absolut unmöglich, d. h. es ist dem Willen möglich, in sensu diviso auch nicht zu sündigen, nicht aber in sensu composito.

Der einzige Grund jener Möglichkeit in sensu diviso (und das hebe ich namentlich gegen die Neuthomisten hervor) ist im Umstande gelegen, daß die Bewegung Gottes an sich betrachtet aus eigener Kraft den Willen nicht zu Einem bestimmt. Da also die Einwirkung Gottes ihrer Natur nach noch nicht differenzirt ist, so kann, wenn man nur die eigenthümliche Beschaffenheit des göttlichen Einflusses in Betracht zieht, der menschliche Wille den sündhaften Act setzen und sündigen oder auch denselben nicht setzen und nicht sündigen. Weil aber Gott schon vor seinem Beschlusse, den Willen irgendwie zu bewegen, erkennt, ob der Wille aus freier Wahl im Falle der Einwirkung jenes noch nicht differenzirten Einflusses den göttlichen Concurs zum Guten gebrauchen oder zum Bösen mißbrauchen würde, so ist, das mittlere Wissen von der Futuribilität der Sünde vorausgesetzt, ohne Zweifel in sensu composito es nicht möglich, daß der Wille eine derartige Einwirkung erhalte und zugleich nicht sündige; er sündigt nothwendig, aber mit einer Nothwendigkeit, welche in der Voraussetzung seiner freien Willensentscheidung ihren Grund hat und deßhalb offenbar eine necessitas ex suppositione, conditionata, consequens (consequentiae), nicht aber eine necessitas absoluta, antecedens (consequentis) zu nennen ist. »*Unde* non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.«

Es leuchtet auch von selbst ein, daß eine solche Voraussetzung und das diesbezügliche Wissen (scientia media) sich gar nicht gegen die göttliche Freiheit richtet; denn trotz der Kenntniß, der menschliche Wille würde einen gewissen Einfluß aus freier Wahl zur Sünde mißbrauchen, bleibt es noch immer Gott frei anheimgestellt, jenen Einfluß auf den creatürlichen Willen wirken zu lassen oder nicht wirken zu lassen. Aus dem freien Beschlusse Gottes, den Willen so zu bewegen, folgt freilich die Nothwendigkeit sowohl für Gott, das Geschöpf zum sündhaften Acte zu bewegen, als auch für den Menschen, thatsächlich zu sündigen; allein diese Nothwendigkeit ist für beide bloß eine Nothwendigkeit ex suppositione.

Ob aber eine so gestaltete scientia media sich am Ende selbst gegen die geschöpfliche Freiheit oder gegen die unendliche Vollkom-

menheit Gottes oder gegen die göttliche Weisheit, wie es manchen scheint, richte, das näher zu prüfen, überlasse ich dem Leser.

Um dennoch an einem concreten Beispiele zu zeigen, wie nicht selten nur ein Mißverständniß daran Schuld trägt, daß man die scientia media bekämpft, indem man darunter ein Product seiner Einbildungskraft oder im besten Falle die Darlegung eines oder des andern Molinisten, nicht aber das mittlere Wissen an sich, versteht, will ich bloß den Grund anführen, mit welchem die Salmanticenses[1]) unter anderm zu beweisen suchen, daß die scientia media unvereinbar sei mit der göttlichen Prädestination, da nämlich Gott keinen von allen jenen, die thatsächlich in einer Todsünde sterben, zum ewigen Leben auserwählen könnte, was augenscheinlich falsch sei. Begründet wird von ihnen diese Behauptung dadurch, daß Gott mittelst der scientia media schon vor dem Erschaffungsdecrete wisse, ob irgend jemand im Falle der Erschaffung in einer Todsünde sterben würde oder nicht. Erkenne er daher von einer Person, daß sie, falls sie erschaffen würde, in einer Todsünde stürbe, so könne er sie gewiß nicht selig machen.

Aber um Gottes Willen, wer denn unter den unzähligen Vertheidigern der scientia media definirt das mittlere Wissen in einer ähnlichen Weise? Es passirt da den Gegnern der scientia media das Malheur, die von der Phantasie ihnen vorgespiegelten Trugbilder für Wahrheit, für ihre Feinde anzusehen. Oft aber geben ihnen wohl auch die Anhänger der scientia media selbst durch ihre theilweise unrichtigen Darstellungen (das läßt sich nicht bestreiten) Veranlassung zu solchen Mißgriffen. Indem nämlich die Neuthomisten irgend eine nicht haltbare Meinung unter den Molinisten widerlegen, scheint in vielen Fällen dadurch auch die scientia media getroffen, obschon sie damit durchaus nicht absolut verknüpft ist.

Bewegt Gott im eigentlichen Sinne den Willen zu den sündhaften Acten, so entsteht schließlich die Frage, ob nicht etwa Gott diese Acte ihrer Substanz nach, insofern sie Acte sind, prädefinirt, was gemeiniglich die Molinisten leugnen. — Alle Theologen, die in dieser Controverse den Fußstapfen des hl. Thomas folgen wollen, werden ohne Anstand jene Frage nach den Grundsätzen des

---

1) L. c. p. 468. De scientia Dei. Tract. III, disp. XI, n. 24.

englischen Meisters entschieden bejahen. Und vollkommen unberechtigt ist die Furcht, derlei vorausbestimmende Beschlüsse der göttlichen Vorsehung könnten der menschlichen Freiheit oder der Heiligkeit Gottes Eintrag thun; denn das denselben voranleuchtende mittlere Wissen genügt, um alle Einwände zu beantworten, alle Zweifel zu zerstreuen. Uebrigens vermögen auch die Molinisten solche Vorausbestimmungen kaum ohne innere Widersprüche aus dem Wege zu räumen, wie wir bald sehen werden.

Franzelin sagt, in einer doppelten Bedeutung könne man von einer Prädefinition sprechen: im ganz eigentlichen Sinne verstehe man darunter den der Voraussicht der freien Acte des Geschöpfes voraufgehenden absoluten Willen, im weiteren Sinne aber den Willen des Wohlgefallens, welcher der Voraussicht nachfolgt und bloß der Existenz der freien Acte vorangeht. Im ersteren Sinne werde weder der Act der Sünde, noch seine Zulassung vorausbestimmt; im zweiten Sinne hingegen könne zwar keine Rede sein von der Prädefinition des sündhaften Actes, wohl aber von der Prädefinition seiner Zulassung[1]). Denn die Zulassung stehe zur Voraussicht des sündhaften Actes keineswegs in dem Verhältnisse, daß Gott der Natur nach früher die Sünde zuzulassen beschließen müßte und daraus erst als aus ihrer Ursache die Voraussicht sich ergäbe; sondern während Gott sehe und obgleich er sehe, daß der Mensch die natürlichen Gaben der Freiheit und des göttlichen Concurses zur Sünde mißbrauchen wolle, beschließe Gott doch, jene Gaben ihm nicht zu entziehen und keine andere, als die bloß hinreichende Gnade ihm zu gewähren[2]).

Gegen die Neuthomisten hat der Autor[3]) geltend gemacht, im Systeme der physischen Prädetermination könne von einer Zulassung der Sünde von Seite Gottes füglich keine Rede sein,

1) L. c. p. 443: *Praedefinitio* dici potest dupliciter, maxime proprie quidem voluntas absoluta antecedens praevisionem actuum liberorum creaturae, minus stricto sensu voluntas approbationis consequens praevisionem et solum antecedens existentiam actuum liberorum. Sensu priori nec actus peccati nec ejus permissio praedefinitur; sensu altero non quidem actus peccati, sed tamen ejus permissio dici potest praedefiniri.

2) L. c. p. 442 sq.

3) L. c. p. 440 in nota.

weil schon einzig aus der Natur der göttlichen Einwirkung auf den Willen durch die aus sich wirksame Prämotion zum Acte der Sünde mit metaphysischer Nothwendigkeit die Sünde selbst ohne jegliche weitere Zulassung unfehlbar gegeben sei. Näher begründet dies Limbourg S. J.[1]) mit folgenden Worten: „Zum dogmatischen Begriffe der Zulassung wird der Natur der Sache gemäß und nach dem Urtheile aller Theologen mindestens das Eine gefordert, daß der Zulassende es in seiner Gewalt habe, das Zuzulassende, falls er wolle, hintanzuhalten und verhindern zu können. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte man den betreffenden Act doch wohl nicht Zulassung nennen."

Sonderbar und auffallend finde ich aber dabei den Umstand, daß die genannten Schriftsteller nicht merken, wie das besagte Argument seine volle Beweiskraft gleichfalls gegen die von ihnen vertretene Ansicht ausübe. Ihres Erachtens soll das göttliche Decret, die Sünde zuzulassen, „keineswegs die Ursache des sündhaften Actes" sein, „noch auch das Medium, in welchem Gott die Sünde vorhersieht; im Gegentheil, weil Gott weiß, daß der Mensch die ihm belassenen Gaben der Natur mißbrauchen und die ihm geschenkte Gnade nicht gebrauchen wolle, deßhalb beschließt er, die hieraus sich ergebende Sünde nicht zu verhindern, d. h. sie zuzulassen"[2]). Der göttliche Beschluß, den sündhaften Act zuzulassen, folge der Voraussicht der Sünde erst nach (»voluntas consequens praevisionem«). Kann nun Gott die Sünde hintanhalten, verhindern, wenn er schon die Sünde vorhersieht, (praevidet)? — Unmöglich; denn sobald Gott den sündhaften Act vorhersieht, steht schon die Wahrheit der Existenz desselben Actes unabänderlich fest[3]). Daher sind zu meiden Redensarten, welche mit dem Vorauswissen des sündhaften Actes die Möglichkeit des Gegentheils zugleich voraussetzen oder ein Vermögen, die göttliche Präscienz zu ändern, andeuten[4]).

1) Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck 1880. S. 62.

2) Limbourg, a. a. O. S. 72.

3) Franzelin, l. c. p. 447: Veritas existentiae ratione prior jam supponitur praescientiae.

4) Franzelin, l. c. p. 475 sq.: Vitandae sunt locutiones, quibus enuntiari videtur potestas cum hypothesi praescientiae actus simul conjungendi negationem ejusdem actus . . . Non igitur sine declaratione

Ebenso unverständlich und unmöglich ist die Erklärung, welche Dr. Hense[1]) den Worten des hl. Thomas: Potest fieri oppositum ejus, quod permissum est: quod tamen fit secundum permissionem (1. d. 47, qu. 1, a. 2) gibt; sie wollen nämlich nach seiner Deutung besagen, daß der menschliche Wille „offenbar *in sensu composito*" das Gegentheil von demjenigen thun könne, was von Gott zugelassen sei, und daß dennoch eventuell ein solcher Act der Zulassung gemäß sein würde. Ein paar Seiten voraus schreibt er aber selber im Widerspruch mit sich ganz richtig, die Zulassung sei „mit der unfehlbaren Gewißheit verbunden, daß die Sünde, falls sie zugelassen wird, wirklich begangen werde"[2]).

In solche Widersprüche verwickelt man sich, weil man die Schranken der geschöpflichen Freiheit zu berücksichtigen vergißt. Allerdings kommt auch dem creatürlichen Willen die Herrschaft über seine freien Handlungen zu, allein nicht mit Ausschluß der ersten Ursache[3]). Durch die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott als dem Schöpfer sind eben der creatürlichen Freiheit, obgleich sie eine wahre Freiheit ist, bestimmte Grenzen gesetzt, die man in der Lehre vom göttlichen Vorauswissen der zukünftigen freien Acte nie aus den Augen verlieren darf. Trotzdem besitzt der erschaffene Wille eine eigentliche Wahlfreiheit, da er durch die innere Beschaffenheit des göttlichen Einflusses nicht zu Einem prädeterminirt wird.

Wir brauchen uns um so weniger zu scheuen, die göttliche Prädefinition auch auf die sündhaften Acte auszudehnen, nachdem die hl. Schrift klar von ihr spricht Apgsch. 4, 27 f.: Es haben sich Herodes, Pilatus mit Heiden und Völkern Israels verbunden, „zu thun, was deine Hand und dein Rath beschlossen haben, daß es geschehe".

---

dicendum est: *dum Deus praescit* Titium peccaturum, peccatum *potest esse non futurum* . . . Ideo vitandae sunt locutiones, quibus videtur enuntiari potestas *mutandi* praescientiam Dei.

1) Katholik 1873. II. S. 12.

2) A. a. O. S. 5 f.

3) De Pot. qu. 3, a. 7, ad 13: Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam.

Berechtigt war deßhalb die von Heinrich[1]) gemachte Bemerkung, es sei „nicht vollkommen richtig, die voluntas consequens lediglich auf die Vorhersicht der freien Acte der Geschöpfe zurückzuführen. Denn jedenfalls läßt sich die Zulassung der Sünde, zumal der ersten Sünde, nicht ausschließlich auf das Vorherwissen der zugelassenen Sünde zurückführen, sondern nur aus dem ganzen weisen und gerechten Weltplane Gottes erklären, der zwar in seinem allen seinen Rathschlüssen vorausgehenden Willen der Güte absolute nur das Gute, wie im Ganzen so im Einzelsten, will, in seiner Weisheit und Gerechtigkeit aber wegen der Vollkommenheit des Ganzen nicht alles Böse hindern und bestimmtes Böse zulassen wollte, obwohl er es auch hindern könnte", natürlich ohne die geschöpfliche Freiheit zu vernichten.

Den letzten Zusatz haben wir absichtlich hinzugefügt, um der häufig wiederkehrenden irrigen Meinung zu begegnen, Gott lasse deßhalb die Sünde zu, weil er die Freiheit der Geschöpfe nicht verletzen wolle, die er sonst nicht wahren könnte. Und doch wird durch die wirksame Gnade, mit welcher Gott jede Sünde zu verhindern vermag, die Freiheit des Geschöpfes durchaus nicht aufgehoben, im Gegentheil vielmehr in der Vollkommenheit veredelt.

Der hl. Thomas drückt seine Ueberzeugung hinsichtlich der genannten Prädefinition deutlich aus, indem er sagt, von der göttlichen Vorsehung seien alle Acte vorausbestimmt (»omnia sunt praedeterminata.« Quodl. 12, qu. 3, a. 4). Wenn einige Väter zu leugnen scheinen, daß unsere freien Handlungen von Gott prädeterminirt seien, so erklärt er dies dahin, daß sie damit bloß andeuten wollten, die Prädefinition der menschlichen Handlungen schließe keine, die Freiheit schädigende Nothwendigkeit ein[2]).

Wird zuletzt die Frage aufgeworfen, von wem denn es ab-

---

1) Dogm. Theologie III. Bd. S. 872.

2) 3. Contra Gent. c. 90: Quod Gregorius Nyss. dicit in libro, quem de homine fecit: „Providentia est eorum, quae non sunt in nobis; non autem eorum, quae sunt in nobis," et Damascenus eum sequens dicit, quod „ea, quae sunt in nobis, Deus praenoscit, sed non praedeterminat", exponenda sunt, ut intelligatur, ea, quae in nobis sunt, divinae determinationi non esse subjecta quasi ab ea necessitatem accipientia.

hänge, daß Gott die zukünftige Existenz dieses oder jenes freien Actes voraussehe, so kann die Antwort nach all den gemachten Erwägungen nur lauten: von Gott als der ersten und vom vernünftigen Geschöpfe als der zweiten Ursache, von der freien Prädefinition Gottes und von der freien Selbstbestimmung des creatürlichen Willens. Man darf weder den einen, noch den anderen Factor exclusiv hervorheben: weder mit den Neuthomisten behaupten, die zukünftige Existenz eines freien, vom Geschöpfe auszuübenden Actes hänge so ausschließlich von der göttlichen Prädetermination ab, daß zum unfehlbaren Vorauswissen desselben Actes eine Voraussetzung des freien Handelns seitens des creatürlichen Willens (= scientia media) nicht nothwendig wäre; noch mit der Mehrzahl der Molinisten meinen, dies hänge lediglich von der Willensentscheidung des Geschöpfes ab, so zwar, daß dadurch die göttliche Prädefinition der einzelnen freien Acte im Besonderen in Abrede gestellt wird.

Zum unfehlbaren Vorherwissen der zukünftigen freien Acte des Menschen sind daher zwei Voraussetzungen erfordert: eine freie Voraussetzung von Seite Gottes (= decretum praedeterminationis actuum) und eine Voraussetzung eines freien Actes seitens des menschlichen Willens. Da aber, den göttlichen Beschluß vorausgesetzt, der menschliche Act ohne jede andere Voraussetzung nothwendig folgen muß, so bleibt nichts anderes übrig, als zu sagen, die Voraussetzung des freien Willensactes seitens des Geschöpfes gehe dem göttlichen Decrete vorauf, Gott erkenne sie vor seinem absoluten Decrete. Die vorausgehende Kenntniß jenes freien Willensactes des Geschöpfes pflegt man nun das mittlere Wissen zu nennen, welches Gott bei seinen Rathschlüssen voranleuchtet. Das Medium also des göttlichen Vorauswissens können einzig und allein die absoluten Decrete Gottes sein, denen aber zur Wahrung der geschöpflichen Freiheit das mittlere Wissen voranleuchten muß, d. h. das Medium sind die auf der scientia media fußenden Decrete Gottes. In lumine tuo (scientia media) videbimus lumen.



XXVI.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

IV.

Die von Thibaut in seiner patriotisch-enthusiastischen Weise gegebene Anregung hatte keinen praktischen Erfolg; ein gemeinschaftliches bürgerliches Gesetzbuch für Deutschland kam nicht zu Stande, ja es wurde nicht einmal ein praktischer Versuch in dieser Richtung gemacht. Insofern könnte man sagen, Savigny's Ansicht von dem der Zeit fehlenden Beruf zur Gesetzgebung sei durchgedrungen. Allein auch das wäre zu viel behauptet. Das Werk des Wiener Congresses: der deutsche Bund und sein Grundgesetz, die deutsche Bundesacte, war keine Grundlage für das deutsche bürgerliche Gesetzbuch, wie es Thibaut wollte, und ebenso wenig ein Boden für die wissenschaftlichen Pläne Savigny's. Die Controverse blieb bestehen; wurden ja noch im Jahre 1840 beide Schriften in dritter Auflage edirt. Auf die an beide sich anschließende Literatur — Beseler und Puchta sind die Hauptvertreter der gegenüberstehenden Richtungen — kann hier nicht eingegangen werden. Da dem Bunde jede Gesetzgebungsgewalt fehlte, so hätte eine Rechtseinheit bei dieser staatsrechtlichen Form der politischen Einheit Deutschlands nur so erfolgen können, daß alle Glieder des Bundes sich auf ein einziges Gesetzeswerk geeinigt hätten, um dasselbe dann auf dem Wege der Particulargesetzgebung überall einzuführen. Derartige Versuche wurden mehrere gemacht; sie gelangen jedoch nur in zwei Fällen, nämlich bezüglich der Allgemeinen deutschen Wechselordnung und des Allgemeinen deutschen Handelsgesetzbuches.

Eine gewisse Thätigkeit entfaltete übrigens auch in der Zeit des Deutschen Bundes die Particulargesetzgebung der größeren Bundesstaaten auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechts[1]). In Preußen

1) Vierhaus, Entstehungsgeschichte S. 25 ff.

sollte zum Zwecke der Anpassung der seit Einführung des Landrechts vorgenommenen Rechtsveränderungen eine Gesetzesrevision stattfinden, für deren Ausführung 1832 ein eigenes Ministerium errichtet wurde, an dessen Spitze seit 1842 Savigny stand. Man hat das vielfach als eine Ironie der Geschichte bezeichnet. Doch wird, wer Savigny's Gedankengang verfolgt, mit diesem Urtheil nicht ganz übereinstimmen können. Doch sei dem, wie ihm wolle: das Jahr 1848 machte diesem Ministerium ein Ende und die Revision unterblieb in Preußen. In Bayern wurden ernste Codificationsversuche gemacht und zuletzt Entwürfe 1860 und 1864 veröffentlicht. Zu einem Abschluß gelangten dieselben nicht. Ebenso wenig kam es zu einer Vollendung ähnlicher Versuche im Großherzogthum Hessen. Nur das Königreich Sachsen hat ein fertiges bürgerliches Gesetzbuch.

Neben den Versuchen, welche auf Herstellung particulärer Codificationen und auf die Gewinnung eines allgemeinen deutschen Rechts durch Einführung eines für alle Länder gleichlautenden Textes auf dem Wege der Particulargesetzgebung ausgingen, machte sich zu gelegener Zeit das Streben nach einem wirklichen einheitlichen bürgerlichen Gesetzbuche für ganz Deutschland geltend. Eine solche Zeit brachte die Bewegung von 1848/49; man träumte von einem wiedererstehenden Reiche und damit kam auch wieder der Wunsch nach bürgerlicher Rechtseinheit. So enthält der Entwurf der Reichsverfassung von 1849 (Art. XIII, § 59 — § 64 der ersten Lesung —) folgenden Satz: „Der Reichsgewalt liegt es ob, durch die Erlassung allgemeiner Gesetzbücher über bürgerliches Recht, Handels- und Wechselrecht, Strafrecht und gerichtliches Verfahren die Rechtseinheit im deutschen Volke zu begründen." Die Entwickelung, welche die Zustände nach 1848 nahmen, ist bekannt; sie hatte zwar kein praktisch greifbares Resultat, doch blieb eine gewisse Bewegung für das einheitliche Recht bestehen. Diese Bewegung zu Gunsten der deutschen Rechtseinheit schuf sich im Jahre 1860 in dem Juristentage einen Centralpunkt und ein Organ. Das Statut spricht es geradezu aus, daß es zu den Zwecken des Juristentages gehöre, den Forderungen nach einheitlicher Entwickelung auf den Gebieten des Privatrechtes, des Processes und des Strafrechtes immer größere Anerkennung zu verschaffen, die Hindernisse, welche dieser Entwickelung entgegenstehen, zu beseitigen

und sich über Vorschläge zu verständigen, welche geeignet seien, die Rechtseinheit zu fördern [1]). Auf dem ersten deutschen Juristentage, welcher im Jahre 1860 in Berlin tagte, wurde durch Plenarbeschluß ausgesprochen, daß, da die Abfassung eines gemeinsamen Gesetzbuches höchst wünschenswerth, ja ein dringendes Bedürfniß sei, die Umstände zur Zeit aber die Ausführung dieses Unternehmens nicht gestatten, mindestens eine gemeinsame Gesetzgebung über das Obligationenrecht herbeizuführen sei [2]).

Nachdem daraufhin die Ausarbeitung einer deutschen Civilproceßordnung und eines deutschen Obligationenrechts von Bundeswegen eingeleitet worden war, drückte der zweite deutsche Juristentag, welcher 1861 in Dresden abgehalten wurde, den lebhaften Wunsch aus, daß durch allseitiges Entgegenkommen die Frage zur baldigen Lösung gebracht werde [3]). Die Frage blieb seitdem ständiges Inventar der Versammlungen der deutschen Rechtsgelehrten. Die Schwierigkeiten lagen in der Art und Weise, wie eine solche tief einschneidende Gesetzgebung einheitlich hergestellt werden könne. Es sollten, so meinte man, schon bei der allgemeinen Berathung die einzelnen Volksvertretungen der Staaten herangezogen werden. Der Erfolg der Bestrebungen war aber ein negativer und die ganze Entwickelung wurde am 14. Juni 1866 durch die Auflösung des deutschen Bundes unterbrochen.

Das engere Bundesverhältniß, d. h. ein solches ohne Oesterreich, welches dem Art. 4 des Prager Friedens vom 23. August 1866 entsprach, erstreckte sich nach Süden nicht über die sog. Mainlinie hinaus, und der Verein der Südstaaten kam nicht zu Stande. Der Entwurf einer Verfassung des Norddeutschen Bundes, am 4. März 1867 dem constituirenden Reichstage vorgelegt, wollte in Art. 4, Nr. 13 „die gemeinsame Civilproceßordnung und das gemeinsame Concursverfahren, Wechsel- und Handelsrecht" der Gesetzgebung des Bundes überwiesen haben. Die Debatte, welche über diesen Punkt geführt wurde, ist nicht ganz uninteressant, wenn sie auch nicht zu den bedeutendsten des Norddeutschen Reichstages gehört. Es wurden nämlich verschiedene Abänderungsanträge

---

1) Statut des Juristentages § 1. Vgl. Vierhaus, a. a. O. S. 16 ff.

2) Verhandlungen des ersten deutschen Juristentages S. 225 ff.

3) Verhandlungen des zweiten deutschen Juristentages S. 100 ff.

gestellt. Der Abgeordnete Miquél (der jetzige preußische Finanzminister) beantragte folgende Fassung: „Die gemeinsame Gesetzgebung über das bürgerliche Recht, das Strafrecht und das gerichtliche Verfahren“[1]), während der Abgeordnete Lasker folgenden Wortlaut vorschlug: „Die gemeinsame Gesetzgebung über das Obligationenrecht, das Strafrecht, Handels- und Wechselrecht und das gerichtliche Verfahren“[2]). Bei der Berathung am 20. März 1867[3]) begründete Lasker seinen Antrag mit dem Hinweis darauf, daß gerade bezüglich des Obligationenrechtes die Nothwendigkeit einer gemeinschaftlichen Gesetzgebung klar zu Tage liege. Die übrigen Materien müßten sogar theilweise der Provinzalgesetzgebung vorbehalten werden, in erster Linie das Erbrecht, eheliche Güterrechte und andere Rechtsinstitute, deren Regeln nach Provinzen sich verschieden zu gestalten pflegten. Miquél wandte sich gegen den Vorwurf einer übermäßigen Centralisirung und der Gefährdung der provinziellen Rechtsentwickelung, um alsdann klar den politischen Grund seines Antrages hervortreten zu lassen. Er halte es nicht für nothwendig, den Nachweis zu erbringen, daß das Streben nach einer Rechtseinheit eine nothwendige Voraussetzung eines nationalen Staates sei. „Eine Rechtseinheit mag nicht nothwendig die Bedingung der Begründung eines solchen Staates sein; die Aufgabe aber sich zu stellen, die Rechtseinheit zu begründen, das ist ganz unbedingt nothwendig, wenn man an die Gründung eines neuen nationalen Staates geht. Wir dürfen daher nicht davor zurückschrecken, diese Aufgabe zur Competenz des Bundes zu rechnen, sonst negiren wir den Zweck, dem der Bund dienen soll.“ Ein allgemeines Civilgesetzbuch jedoch verlangte Miquél nicht ausdrücklich; es handelte sich nur um die Competenz des Bundes für das Gebiet des bürgerlichen Rechts. Der Antrag Miquél fiel und der Lasker'sche wurde angenommen. Der erstere kehrte jedoch im Jahre 1869 wieder, und zwar figurirte nunmehr Lasker als Mitantragsteller[4]): im Wege der Verfassungsänderung

---

1) Drucksachen des constituirenden Reichstages Nr. 29 (Anlage zu den stenogr. Berichten S. 49).

2) Drucksachen Nr. 16, ad 4.

3) Stenogr. Bericht S. 284 ff.

4) Im Laufe der Verhandlungen wurde Lasker darüber interpellirt, wie er seinen nunmehrigen Standpunkt zu Gunsten einer unbeschränkten Compe-

solle der Art. 4, Nr. 13 der Bundesverfassung den Wortlaut erhalten: „Die gemeinsame Gesetzgebung über das gesammte bürgerliche Recht, das Strafrecht und das gerichtliche Verfahren, ausschließlich der Gerichtsorganisation[1])." Im Verlaufe der Debatten[2]) über diesen Antrag wurden alle Gründe für und wider die Einheit im bürgerlichen Recht von allen erdenklichen Gesichtspunkten aus vorgebracht. Windthorst war Gegner des Antrages und betonte mit richtigem Scharfblick die Unklarheit, welche in der Discussion darüber herrschte, ob man nur eine Bundescompetenz für civilrechtliche Einzelgesetze oder die Schaffung eines einheitlichen Civilgesetzbuches wolle[3]). Der Antrag wurde in zweiter und dritter Lesung mit großer Mehrheit angenommen. Da jedoch die Zustimmung des Bundesrathes ausblieb, so setzten Miquél-Lasker auch das preußische Abgeordnetenhaus in Bewegung. Die Ereignisse des Jahres 1870 unterbrachen die ganze Agitation, und bei der Neuredaction der Reichsverfassung vom 16. April 1871 wurden aus begreiflichen Gründen keine materiellen Aenderungen vorgenommen. Lasker brachte jedoch seinen schon im Jahre 1869 im Norddeutschen Reichstage gestellten Antrag auf Erweiterung der Reichszuständigkeit sofort im Jahre 1871 und noch zweimal, 1872 und 1873, im Reichstage zur Debatte. Er wurde jedesmal angenommen, während der Bundesrath dem Reichstagsbeschlusse nicht beitrat. Die Gründe dafür lagen in den Schwierigkeiten, welche einzelne Bundesregierungen mit Rücksicht auf die Gefährdung ihrer Justizhoheit in der Annahme des Antrages fanden. Endlich konnte in der Sitzung vom 2. April 1873 der Präsident des Reichskanzleramtes, Staats-

---

tenz des Bundes im bürgerlichen Rechte mit seinen früheren Ansichten vereinigen könne. Er gab die recht bemerkenswerthe Antwort, materiell sei er für den Inhalt des Antrages Miquél gewesen; „nur hat es die Politik im constituirenden Reichstage nöthig gemacht, daß wir bei den Abänderungen, welche uns am Herzen lagen, immer einen Antrag in Reserve hatten, damit wir, wenn der weitergehende Antrag abgelehnt wurde, doch das Geringere erreichten; und bei der Aufgabe, die wir unter uns vertheilt hatten, fiel es dem Herrn Abgeordneten Miquél zu, den ganzen und vollen Antrag einzubringen, und mir, den beschränkteren Weg zu vertreten".

1) Drucksachen Nr. 52 (Anlage zu den stenogr. Berichten S. 175).

2) Stenogr. Berichte S. 445 ff.; 647 ff.; 883 ff.

3) Vgl. Vierhaus, a. a. O. S. S. 38.

minister Delbrück, erklären, daß die Schwierigkeiten, welche bisher einen Abschluß der Sache nicht gestatteten, gegenwärtig soweit überwunden seien, „daß die begründete Aussicht vorhanden ist, es werde die in einer so wichtigen Frage gewiß wünschenswerthe Einstimmigkeit oder doch die verfassungsmäßig erforderliche Stimmenmehrheit für die in Rede stehende Abänderung der Verfassung in naher Zeit erzielt werden". Zugleich kündigte Delbrück an, die verbündeten Regierungen beabsichtigten, in diesem Falle, gleichzeitig mit der Verkündung der Verfassungsänderung, eine Commission zur Ausarbeitung des Entwurfes eines allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches zu berufen, „indem sie davon ausgehen, daß die Einheit des bürgerlichen Rechts in Deutschland der wesentlichste Zweck und das wesentlichste Ziel des vorliegenden Antrages ist"[1]). Die Verhandlungen, welche in den Jahren 1872—1873 über diesen Antrag Lasker's im Reichstage geführt wurden, sind auch heute noch sehr lesenswerth. Es trat entschieden, wenn man es auch zu leugnen suchte, eine politische Tendenz des Antrages hervor, welche namentlich Windthorst in seiner eigenartigen Weise hervorhob, um daraus gerade sein ablehnendes Urtheil zu begründen. Er stand jedoch hierin nicht allein; Mohl vertrat unter anderen einen ähnlichen staatsrechtlichen Standpunkt, welcher der Unificationstendenz ungünstig war. Sehr wohl sah Windthorst auch voraus, welche Nebenziele die Einbringung des Antrages bestimmten. Schon war im Jahre 1872 durch den Abgeordneten Dr. Völk eine Resolution zu Gunsten der obligatorischen Civilehe und der Ordnung der Civilstandsregister eingebracht worden. Im Frühjahr 1873 hatte die Regierung auch den Entwurf eines Gesetzes über die Civilstandsregister dem Bundesrath vorgelegt, welcher die Abgeordneten Völk und Hinschius veranlaßte, einen eigenen Entwurf über die bürgerliche Form der Eheschließung beim deutschen Reichstage einzubringen[2]). Diesem Entwurfe stellte man von Seiten Reichensperger's und Windthorst's die Einrede der Incompetenz des Reichstages entgegen, und es stellte sich dabei auch heraus, daß man bei

1) Stenogr. Berichte 1873. S. 169.

2) Man vgl. Hinschius, Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875. 3. Auflage. Berlin 1890. S. 7.

dem gesammten — Windthorst hatte bei der Berathung ironisch bemerkt: dreimal unterstrichen — bürgerlichen Rechte an das Eherecht nicht zuletzt gedacht hatte. Was die Rechtseinheit betrifft, so erklärte Windthorst[1]), daß sie auch ihm wünschenswerth erscheine. „Ich habe an meinem bescheidenen Theile daran sehr eifrig mitgearbeitet zu der Zeit, wo der Bundesstaat noch existirte und andere weniger Lust dazu hatten, namentlich die Herren aus Preußen absolut nicht Lust hatten, mitzuwirken und deßhalb alle meine deßfallsigen Anträge auf das entschiedenste zurückwiesen." Auch hier sei weise Selbstbeschränkung nöthig, die zwar Lasker in Aussicht gestellt habe, die aber nicht eintreten werde.

Am 24. Dezember 1873 wurde, nachdem der Bundesrath seine Zustimmung gegeben hatte, das Gesetz, betreffend die Abänderung der Nr. 13 des Art. 4 der Verfassung des Deutschen Reiches, veröffentlicht. Anfangs 1874 wurde eine Vorcommission von fünf Juristen berufen, um über Plan und Methode bei Aufstellung eines Entwurfes gutachtliche Vorschläge zu machen. Diese Vorcommission schlug die Einsetzung einer durch den Bundesrath zu ernennenden Commission vor, welche aus hervorragenden praktischen und theoretischen Juristen bestehen sollte, bei deren Auswahl zugleich auf Vertretung der innerhalb des Reiches bestehenden größeren Rechtsgebiete Rücksicht genommen werden sollte. Der zu fertigende Entwurf sollte das den Gesammtzuständen des deutschen Reiches entsprechende bürgerliche Recht in einer den Anforderungen der heutigen Wissenschaft gemäßen Form codificirend zusammenfassen und dabei sollten die geltenden Gesetzbücher und die im Auftrage des ehemaligen Deutschen Bundes über einzelne Rechtstheile ausgearbeiteten Gesetzentwürfe berücksichtigt werden. Diesen Vorschlägen entsprechend übertrug der Bundesrath am 2. Juli 1874 die Ausarbeitung des Entwurfes an eine Commission von elf Juristen. Ende 1880 waren die Entwürfe der zu Redactoren ernannten Commissionsmitglieder vollendet, worauf die Nachprüfung und Revision durch die Commission selbst erfolgte, welche Ende 1887 mit ihrer Arbeit zum Abschluß gelangte. Am 27. Dezember dieses Jahres wurde der „Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich (Erste Berathung)" dem Reichskanzler über-

1) Stenogr. Berichte 1873. S. 170—172.

reicht. Die zu diesem Entwurfe ausgearbeiteten Motive sind nach den Motiven zu den Vorentwürfen und nach den Berathungsprotokollen der Commission ausgearbeitet, jedoch von der Gesammtcommission nicht berathen und genehmigt. Auf Grund des Bundesrathsbeschlusses vom 31. Januar 1888 erfolgte die Veröffentlichung des Entwurfes mit fünf umfangreichen Bänden der Motive. „Es kann nur willkommen sein, wenn nicht bloß die Vertreter der Rechtswissenschaft und die zur Rechtspflege Berufenen, sondern auch die Vertreter wirthschaftlicher Interessen von demselben Kenntniß nehmen und mit ihren Urtheilen und Vorschlägen zur Verwerthung für die weitere Beschlußfassung über den Entwurf hervortreten," so schließt die dem Entwurfe vorangestellte, im Reichs-Justizamte ausgearbeitete Einleitung.

Dieser Entwurf rief eine sehr umfangreiche Literatur hervor, zumeist jedoch specifisch juristischen Charakters. Eine Reihe von Schriften allerdings vertritt den rein wirthschaftlichen Standpunkt, einige besprechen Fragen religiöser Natur. Die große Masse jedoch enthält juristische Kritik, an der durchaus nicht gespart wurde. Diese Erscheinung ist bemerkenswerth und wirft ein Streiflicht auf die modernen Verhältnisse: die Frage der Rechtseinheit hat nicht die Kraft, die Massen anzuregen; das Einheitsbedürfniß ist heutzutage ein mehr juristisch-fachmännisches. Ganz in Uebereinstimmung damit constatirt Menger in seiner Schrift: „Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Klassen"[1]), die Thatsache, daß der Socialismus trotz seiner so bedeutenden Vertretung auf dem Gebiete der Schriftstellerei in der Discussion über den Entwurf unvertreten blieb. Es fehle, so führt Menger aus, seinen Schriftstellern, so zahlreich und ausgezeichnet sie auch im Uebrigen seien, „das juristische Fachwissen". An dieser Stelle muß dann aber auch ein anderer Mangel festgestellt werden, der nämlich, daß eine ausgiebige Kritik des Entwurfes erster Lesung von Seiten der katholischen Wissenschaft nicht stattgefunden hat, und es kann nur mit Bedauern gesagt werden, daß dieselbe es versäumte, ihre volle Aufmerksamkeit diesem wichtigen Werke zuzuwenden. Zwar hat der katholische Juristenverein in zwei Heften Beiträge zur Kritik des Entwurfes geliefert, deren Werth wir nicht herabsetzen wollen, und

1) Tübingen 1890. S. 1 f.

in den Stimmen aus Maria Laach besprach P. Hammerstein in zwei Artikeln das Eherecht des Entwurfes. Allein es dürfte doch anerkannt werden müssen, daß diese Bearbeitungen, denen nicht sehr viele weitere zuzufügen wären, durchaus nicht der Wichtigkeit des Gesetzentwurfes entsprechen und in keinem Verhältnisse zu den Interessen der Kirche stehen, welche durch einzelne, wir glauben leider nur zu viele Theile des Entwurfes in erheblichem Maße berührt werden.

Ein Theil der Kritik ging radical vor (namentlich Gierke), ein anderer dagegen wünschte, den Entwurf zum Gesetze gemacht zu sehen nach mäßigen Aenderungen durch eine zweite Lesung. Die im Januar 1896 dem Reichstage vorgelegte Denkschrift gibt folgendes Urtheil über diese Kritik ab: „Die Urtheile über den Entwurf gingen weit auseinander. Mehrfach wurde die Ansicht laut, derselbe sei nicht geeignet, als Ausgangspunkt für die Neugestaltung des bürgerlichen Rechtes zu dienen. Namentlich wurde ihm der Vorwurf gemacht, er verfolge eine einseitige romanistische Richtung und werde den socialen und wirthschaftlichen Aufgaben nicht gerecht, welche die Gegenwart an eine Privatrechtsordnung stelle; auch entbehre er in seiner Fassung der Volksthümlichkeit. Ueberwiegend hat indessen die Kritik sich dahin geäußert, daß der Entwurf, wenngleich in vielen Stücken der Verbesserung bedürftig, doch eine taugliche Grundlage für die weitere Arbeit bilde.“ Gierke, der wohl die eingehendste Kritik geliefert hat, empfahl für die zweite Lesung eine neue Commission, deren Arbeit aber eine ernste und lebhafte Beschäftigung weiterer Volkskreise mit der geplanten Rechtsordnung vorausgehen müsse. Die Commission soll bestehen aus Juristen, Theoretikern wie Praktikern, aus einsichtigen Verwaltungsbeamten zur Vertretung des öffentlichen Rechts; auch die Theilnahme hervorragender Nationalökonomen sei nicht zu entbehren; unerläßlich aber sei die Zuziehung sog. „Laien“, d. h. gebildeter Männer, die kraft ihres Berufes mitten im Leben stehen und mit den Anschauungen und Bedürfnissen des Volkes vertraut sind; zugleich könne dabei eine Betheiligung von Reichstagsmitgliedern zum Zwecke der Fühlung mit dem Reichstage erreicht werden[1]). Der Bundesrath beschloß eine zweite Lesung des

1) Otto Gierke, Der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches und das deutsche Recht. Leipzig 1889. S. 588 ff.

Entwurfes und ernannte eine den vorstehenden Vorschlägen ziemlich entsprechende Commission, welche am 1. April 1891 ihre Arbeiten begann und gegen Ende 1895 dieselben vollendete. Der Bundesrath, an welchen dieser Entwurf nun zunächst gelangte, machte eine Reihe von abändernden Vorschlägen[1]), beeilte seine Arbeiten jedoch so sehr, daß der ganze Entwurf sich am Jubeltage des Deutschen Reiches, am 18. Januar 1896, unter den Acten des Reichstages befinden konnte. Der Vorlage wurden keine eigentlichen Motive, sondern nur eine ziemlich umfangreiche Denkschrift beigegeben[2]). Außerdem wurde gleich darauf der Entwurf des Einführungsgesetzes dem Reichstage vorgelegt, welcher außer „Allgemeinen Vorschriften" und „Uebergangsvorschriften" in seinem ersten und vierten Abschnitt, im zweiten Abschnitt Bestimmungen enthält über das Verhältniß des bürgerlichen Gesetzbuches zu den Reichsgesetzen und im dritten solche über dessen Verhältniß zu den Landesgesetzen[3]).

Nachdem nunmehr der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich, wie Art. 16 der Reichsverfassung es vorschreibt, nach Maßgabe der Beschlüsse des Bundesrathes durch den Reichskanzler im Namen des Kaisers an das Präsidium des Reichstages abgegeben worden ist, hat der Reichstag, dessen Stellung in

---

1) Es wurden im Ganzen 59 Veränderungen vorgenommen: eine Reihe von Paragraphen wurden gestrichen, einige neue hinzugefügt, andere durch neue Zusätze verändert. Namentlich wurde der ganze sechste Theil in das Einführungsgesetz verwiesen.

2) Denkschrift zum Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches. Dem Reichstag vorgelegt in der vierten Session der neunten Legislaturperiode.

3) Dem Entwurfe des Einführungsgesetzes sind ziemlich ausführliche Materialien zu dem dritten Abschnitte (das Verhältniß des B. G. B. zu den Landesgesetzen) beigegeben, welche den Motiven des Entwurfes erster Lesung und den Protokollen zweiter Lesung entnommen sind. Der oben erwähnten Denkschrift sind drei Anlagen beigefügt, von denen die erste besonders bemerkenswerth ist, da sie eine Uebersicht über das in Deutschland geltende Recht gibt. Die zweite enthält eine Zusammenstellung der aus Anlaß des bürgerlichen Gesetzbuches in Aussicht genommenen Aenderungen und Ergänzungen der Civilproceßordnung und der Concursordnung, soweit sie für das Verständniß des Gesetzbuches wesentlich sind; die dritte Anlage endlich gibt eine Zusammenstellung der Paragraphen der Entwürfe erster und zweiter Commissionslesung mit denjenigen des vorgelegten Entwurfes.

diesem Stadium der Entstehung eines Gesetzes eine mit der des Bundesrathes vollkommen gleichberechtigte ist, den Entwurf in Berathung genommen. In dieser Form, wie er vorgelegt ist, würde sicher der Entwurf, nach der Annahme einer gleichlautenden Fassung im Reichstag, die Sanction des Bundesrathes erhalten und Gesetz werden. Wie aber, wenn der Reichstag von seinem ihm unzweifelhaft zustehenden Rechte der Abänderung Gebrauch macht? Es wird dann leicht die Schwierigkeit eintreten, daß der Bundesrath diese Aenderungen ablehnt, da für das Maß der Concessionen an die Rechtseinheit politische Gesichtspunkte bestimmend sein werden, und zwar die nämlichen, welche einstens gegenüber den Beschlüssen des Reichstages im Norddeutschen Bunde und im Deutschen Reich zur Ablehnung der früher besprochenen Verfassungsänderung zum Zwecke der Herbeiführung eines einheitlichen bürgerlichen Rechtes geführt hatten. Diese Befürchtung beherrscht einen großen Theil derjenigen, welche zu den beiden veröffentlichten Entwürfe geschrieben haben. Es ging deßwegen schon nach der Veröffentlichung des Entwurfes erster Lesung und ebenso wieder nach dem Erscheinen desjenigen zweiter Lesung eine Agitation dahin, es solle das Gesetz en bloc durch den Reichstag angenommen werden, da, wie man sagte, die Gefahr nahe liege, daß das Inkrafttreten des Gesetzes durch eine Commissionsberathung in Frage gestellt oder zum mindesten auf längere Zeit verzögert werde[1]). Auch im Reichstage machte sich bei der ersten Berathung des Entwurfes auf nationalliberaler Seite die Bereitwilligkeit geltend, die en bloc-Annahme zu empfehlen. Es wurde hie und da die Ansicht geäußert, es sei für den Reichstag unmöglich, an einem solchen Gesetzentwurfe im Einzelnen Veränderungen vorzunehmen; es sei nur möglich, denselben als Ganzes entweder anzunehmen oder abzulehnen und auch eine Durchberathung nach einzelnen Artikeln sei für den Reichstag undurchführbar. Nun würde man es aber doch, und gewiß mit Recht, für durchaus unzulässig erachten, wollte der Reichstag den Entwurf, ohne ihn näher zu prüfen, ablehnen. Was mit solchem Aufwande von Zeit und geistiger Kraft zu Stande gebracht worden ist, darf den Anspruch erheben, daß man es ernst nimmt und es nicht ungeprüft

1) Vgl. v. Sommerlatt, Ist der Entwurf des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches en bloc annehmbar? Leipzig 1896. S. 3.

verwirft. Schwere Pflichtversäumniß, Versündigung an der Wohlfahrt des deutschen Volkes, das wären die zu erwartenden Bezeichnungen eines solchen Vorgehens. Es bleibt also nur, so wird dann kühn gefolgert, die en bloc-Annahme. Allerdings konnten nun auch die Vertreter dieser Ansicht den Einwurf der Mangelhaftigkeit des Entwurfes nicht als unbegründet zurückweisen; man versuchte es daher mit dem Vorschlage, daß der Entwurf en bloc angenommen, gleichzeitig aber ein Gesetz erlassen werden sollte, durch das nach Ablauf eines Zeitraumes von zehn Jahren, vom Inkrafttreten des Gesetzes an gerechnet, eine Revision des letzteren angeordnet werde [1]).

Die erste Berathung des Entwurfes seitens des Reichstages hat in den Sitzungen vom 3. bis 6. Februar dieses Jahres stattgefunden. In Erkenntniß und Achtung seiner Würde, wie in Anerkennung der hohen Bedeutung des Gesetzeswerkes für das deutsche Volk hat der Reichstag die Zumuthung einer kritiklosen Annahme zurückgewiesen, zugleich aber doch nicht umhin gekonnt, den übereifrigen Freunden der raschesten Erledigung der Berathung sich gefällig zu erweisen. Es wurde nämlich die Commissionsberathung beschlossen, aber auch dem Vorschlage zugestimmt, es solle der zu wählenden Commission die Ermächtigung ertheilt werden, durch Mehrheitsbeschluß ohne Debatte einzelne Abschnitte des Entwurfes zu erledigen. Zudem hat man direct und namentlich indirect dadurch, daß man Gerüchte über angebliche Verschleppungsabsichten auftauchen ließ, dahin zu wirken gesucht, daß die Commission ungesäumt und in eifrigster Bethätigung ihre Arbeiten aufnahm. Der Entwurf soll unter allen Umständen noch in dieser Reichstagssession zum Gesetze werden. Dieses unruhige Bestreben, das Zustandekommen des Gesetzes zu beeilen, gehört zu den Erscheinungen, welche schon so oft im Laufe der Entwickelung der Reichsgesetzgebung zu Tage getreten sind und vom Standpunkte des wahren Patrioten aus nicht zu den glücklichen gerechnet werden können, weil sie dem Ueberwuchern der politischen Rücksichten, namentlich derjenigen, welche sich mit gewissen partei-politischen Bestrebungen decken, ihre Entstehung verdanken. Worin mag wohl der Grund für dieses Drängen gesucht werden müssen? Es müßte

1) A. a. O. S. 3.

schon etwas Bemerkenswerthes sein, was ein so dringendes Bedürfniß und zwar so plötzlich und unausweichlich herbeigeführt haben soll. In den früheren Ausführungen wurde der tausendjährige Kampf um die Rechtseinheit für Deutschland in seinen wichtigsten Phasen angedeutet; unser Jahrhundert noch war Zeuge der interessanten wissenschaftlichen Controverse über unseren Gesetzgebungsberuf; das deutsche Reich besteht jetzt schon ein Vierteljahrhundert hindurch; seit 23 Jahren arbeitet man an dem jetzt vorgelegten Entwurf: und nun soll dessen sofortige Annahme als solche, d. h. unter Zurücksetzung der Rücksichten auf dessen Inhalt, ein so dringendes Bedürfniß sein? Möge der Abgeordnete Miquél, der nunmehrige Finanzminister, die Antwort geben mit den Worten, die er am 20. März 1867 bei der Berathung der Verfassung des Norddeutschen Bundes im constituirenden Reichstage gesprochen hat[1]): „Ich halte es nicht für nothwendig, Ihnen den Nachweis zu erbringen, daß das Streben nach einer Rechtseinheit eine nothwendige Voraussetzung eines nationalen Staates ist.“ „Wir dürfen nicht davor zurückschrecken, diese Aufgabe (die Rechtseinheit zu begründen) zur Competenz des Bundes zu rechnen, sonst negiren wir den Zweck, dem der Bund dienen soll[2]).“ In den Debatten der späteren Jahre über die Erweiterung der Reichscompetenz spielten als Gründe einer nothwendigen Verfassungsänderung die nationale Einheit und die nothwendige Abschleifung des Particularismus durch die Schaffung gemeinsamer Civilgesetze für das Reich die Hauptrolle. Das einheitliche Recht, so führte man zu dem Entwurfe erster Lesung aus, ist nicht eine nützliche Einrichtung, welche aus Zweckmäßigkeitsgründen für sämmtliche Bundesstaaten gleichmäßig geordnet werden soll. Es ist eine nothwendige Forderung, welche mit jeder Staatseinheit von selbst gegeben ist und aus ihr herauswächst. Der Staat, auch der Bundesstaat, ohne Rechtseinheit erfüllt, wenn anders die Pflege des Rechtes eine der vornehmsten Zwecke des Staates ist, nicht die aus seinem Wesen folgenden Aufgaben[3]). Fast zum Ueberdruß ist dieser Gedanke in der unübersehbaren Literatur zu dem ersten Entwurfe breit ge-

1) Stenogr. Bericht S. 284—292. — 2) Vgl. auch oben S. 341.
3) Vierhaus, Die Entstehungsgeschichte ꝛc. S. 80 f.

treten worden, und die eben im Entstehen begriffene zu dem Entwurfe zweiter Lesung trieft ebenfalls von nationaler Salbung. Man spricht von dem großen Werke, das auf dem Gebiete des bürgerlichen Rechtes Deutschland die ersehnte Einheit bringen und zu dem äußeren politischen Bande das einigende festigende Bewußtsein fügen soll, daß in allen deutschen Landen sich der Rechtsverkehr des täglichen Lebens auf gleichem Boden bewegt [1]).

Haben wir doch in allerletzter Zeit sogar erlebt, daß einer der entschiedensten Gegner des Entwurfes, Professor Dernburg in Berlin, seinen Widerspruch aufgab. Für ein auf volksthümlicher Grundlage ruhendes, klares und lebendiges Recht habe er in langer Thätigkeit seine beste Kraft eingesetzt. Eine Consequenz seiner wissenschaftlichen Grundanschauungen sei es gewesen, als er sich im Frühjahr 1895 im Herrenhause gegen die Erhebung des Entwurfes zum nationalen Gesetzbuch erklärt habe. Allzu weit schien ihm der Entwurf von diesem Ideal entfernt. Durch die im Wesentlichen unveränderte Annahme des Entwurfes seitens der verbündeten Regierung sei ein neuer Standpunkt gegeben. Man könne das bedauern; aber der Weg, auf welchem die Rechtseinheit, welche mit Grund in weiten Kreisen der Nation als die Vollendung und Krönung der durch gewaltige Anstrengungen, unvergleichliche Staatskunst und schwere Opfer errungenen politischen Einheit betrachtet werde, für Deutschland gewonnen werden solle, sei nun unausweichlich bestimmt. Auch dieser Gegner konnte sich dem Zauber des Wortes nicht verschließen: ein Kaiser, ein Reich, ein Recht! — — er vertritt nunmehr, trotz seiner Ueberzeugung von den Mängeln des Entwurfes, die „Nothwendigkeit der Resignation" [2]), welche, wie die meisten, nicht ganz enthusiastischen Schriftsteller über diese Frage zugeben, eine Aenderung der einzelnen Bestimmungen des Entwurfes zwar nicht ausschließt, dieselbe vielmehr sogar fordert; aber doch von ganz einschneidenden Aenderungen, die, wie schon oben angedeutet wurde, das Gesetz in Gefahr brächten, absehen möchte. So hat man die Agitation unter der Parole: Deutsche Rechtseinheit!

---

1) Einführung in das Studium des bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich. Erster Theil bearbeitet von Endemann. Berlin 1896. S. 1.

2) Dernburg, Persönliche Rechtsstellung nach dem bürgerlichen Gesetzbuch. Berlin 1896. S. 5 f.

begonnen und hat schon einen guten Theil des Vorraths an Kraft aufgebraucht, ehe nur überhaupt einmal feststand, wie der dem Reichstag vorzulegende Entwurf beschaffen sein werde. In der That ist es jetzt vielfach schwierig geworden, die seitherige Literatur zu benutzen, da die Paragraphenzählung des definitiven Entwurfes mit allen früheren Publicationen desselben nicht übereinstimmt. Dieses Schlagwort „Rechtseinheit“ aber bedarf noch einer kurzen Prüfung und Untersuchung.

Im Deutschen Reich sind eine Reihe von Einzelstaaten in der Art vereinigt, daß zu Folge freier Vereinbarung einzelne Souveränetätsrechte nur in Gemeinsamkeit ausgeübt werden, wodurch eine Einschränkung der Staatshoheit der einzelnen Bundesglieder zu Gunsten der Centralgewalt von selbst gegeben ist. Das Grundgesetz dieser Verbindung zum Bundesstaate nun ist nothwendig ein einheitliches, wie dies ja auch im Deutschen Reiche der Fall ist. Es bedarf nur eines Hinweises auf die Reichsverfassung, das Gerichtsverfassungsgesetz mit den dazu gehörigen Justizgesetzen und das Strafgesetzbuch u. a. Wir besitzen demnach eine Einheit des öffentlichen Rechts für das Reich, während die Einzelstaaten ihre eigenen Verfassungsgesetze besitzen. Vollendet wäre nun diese Einheit, wenn auch alle Theile des Reiches ein einheitliches bürgerliches Recht besäßen, so daß die Angehörigen der einzelnen Bundesstaaten dadurch mehr und mehr zu dem Bewußtsein einer inneren Einheit des deutschen Volkes gelangten und in den Organen der Reichsgewalt homogenere Einrichtungen erkennen könnten, denen die Entscheidung über streitige Fragen des allgemeinen deutschen Rechts als Aufgabe zugewiesen ist. Die Bedeutung einer solchen Einheit läßt sich nicht verkennen; allein ebenso wenig, daß die politische Einheit des Deutschen Reiches nicht von dieser Rechtseinheit bedingt ist und daß eine Uebertreibung der letzteren leicht zu einer Bedrohung des föderalistischen Grundzuges der Reichsverfassung werden kann. Bei der Entwickelung des modernen Verkehrs und der Schnelligkeit der Verbindung der einzelnen Landestheile, wozu die auf dem Freizügigkeitsprincip beruhende leichte Beweglichkeit der Volksmassen kommt, ist die Einheit des Privatrechtes gewiß in viel hervorragenderer Weise eine sociale und wirthschaftliche Forderung, wie sich dies ja auch schon praktisch im Reiche erwiesen hat, indem wir eine sehr einschneidende Reichsgesetzgebung in privat-

rechtlicher Beziehung besitzen: das Handelsgesetzbuch mit der Wechselordnung und dazu namentlich die Gewerbeordnung mit allen socialpolitischen Gesetzen. Es fehlt uns nur noch ein bürgerliches Gesetzbuch, welches, wie Sohm sehr richtig sich ausdrückt, dem Rechts- und Wirthschaftsleben die breite, granitene Grundlage darbieten soll, ausgerüstet mit starkem Beharrungsvermögen, nur langsam und ganz allmälig in säcularen Bewegungen sich fortentwickelnd[1]). Ein solches Gesetzbuch zu fertigen, ist zweifellos eine schwierige Arbeit, doppelt schwierig, weil es sich nicht um die Begründung einer Rechtsordnung für ein neues Staatsgebilde von Nomadenvölkern, sondern um die Uniformirung eines seit unvordenklicher Zeit bestehenden, aber ganz und gar zersplitterten Rechtes handelt, dazu noch des Privatrechtes, von dem Gierke schön und zutreffend sagt, es umspinne das Leben jedes Einzelnen von der Wiege bis zum Grabe, es beherrsche die Vertheilung der wirthschaftlichen Güter und die geheiligten Bande der Familie, es lege den festen Grund alles gesellschaftlichen Daseins. „Nicht für den Augenblick, sondern für die Jahrhunderte weben und wirken seine unscheinbarsten Sätze, heilsam oder verderblich, das Leben des Volkes von der Tiefe her gestaltend.“ Gierke hat daher auch vollkommen recht, wenn er meint, kaum jemals habe ein Volk vor einer gleich weittragenden gesetzgeberischen Entscheidung gestanden, wie sie das deutsche Volk nun treffen soll. „Denn unser neues Gesetzbuch kann nicht bloß das vorhandene Recht formen und fortentwickeln. Vielmehr muß es schon deßhalb, weil es an die Stelle mehrerer grundverschiedener Privatrechtssysteme treten will, alteingelebtes Recht schonungslos niederreißen und einen Neubau aufführen. Um des großen Zieles der Rechtseinheit willen muß es in die gewohnte Anschauung und tägliche Uebung von mehr als fünfzig Millionen Menschen empfindlich eingreifen. Darum aber,“ und dieser Forderung muß sich jeder wahre Patriot unbedingt anschließen, „muß es in dem, was es bringt, hohen Anforderungen genügen, wenn es gleichwohl das Rechtsleben stärken, den Frieden mehren und die sittlichen und socialen Kräfte der Nation heben will[2]).“ Mit anderen Worten: die Einheit des bürgerlichen Rechts

---

1) Sohm, Ueber den Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches S. 1.

2) Gierke, Das bürgerliche Gesetzbuch und der deutsche Reichstag S. 4.

ist eine köstliche Blüthe des nationalen Lebens. Allein sie ist allein an sich nicht ein so unbedingt werthvolles Gut, daß man nicht in erster Linie darnach streben müßte, eine Gesetzesvollkommenheit zu erreichen, soweit sie überhaupt nach dem Stande der heutigen Cultur und Rechtswissenschaft möglich ist[1])." Was man Solon in den Mund legt, muß auch hier maßgebend sein: „Man soll zufrieden sein, dem Volke das beste Gesetzbuch, dessen man fähig ist, gegeben zu haben."

Die Frage, welche zu beantworten ist, lautet daher nur noch einfach so: entspricht der vorgelegte Entwurf diesen Anforderungen? Man wird, das ist klar, jedenfalls genau prüfen müssen, ob der Entwurf sich eigne, „Gesetz und Grundlage der deutschen Rechtseinheit zu sein", und es muß zum mindesten als sehr kühn bezeichnet werden, wenn Sohm sich zu dem fertigen Urtheile erschwingt: „Der Entwurf ist würdig, Gesetz und Grundlage der kommenden deutschen Rechtsentwickelung zu sein." Das ist doch des Guten zu viel. Ebenso wenig kann man den anderen Sätzen desselben Juristen zustimmen: „v. Savigny hat einst unserer Zeit den Beruf zur Gesetzgebung abgesprochen. Mit Unrecht. Wir haben den Beruf und zwar heute mehr denn je. Nicht als ob unsere Geisteskraft größer geworden oder unsere Wissenschaft zu dem nothwendigen Abschlusse gelangt wäre! Nein, wir haben den Beruf zur Codification aus praktischen Gründen: weil wir um der deutschen Rechtseinheit und um des deutschen Rechtslebens willen codificiren müssen. Die Pflicht gibt uns das Amt und das Amt muß uns den Verstand geben[2])." Ein stolzes Wort! Ob der alte Thibaut das wohl auch gesagt haben könnte? Er verlangte ein weises, tief durchdachtes, einfaches und geistvolles Gesetzbuch und meint, eine gute Gesetzgebung sei das schwerste unter allen Geschäften[3]). Wenn dieser begeisterte Freund der deutschen Rechtseinheit einmal Einsicht nehmen könnte von der Gareis'schen Ausgabe der „Deutschen Reichsgesetze in Einzel-Abdrucken"[4]) mit allen

---

1) Lobe, Was verlangen wir von einem bürgerlichen Gesetzbuch? S. 10 und 48.

2) Sohm, a. a. O. S. 3 f.

3) Man vergleiche die früher gegebene Skizze aus Thibaut's Schrift.

4) Gießen, Emil Roth.

dazu gehörigen Verordnungen, Tabellen, Bekanntmachungen, dann wäre es leicht möglich, daß er zu sich selbst sagen würde: Incidis in Scyllam, cupiens vitare Charybdim, um auf eine Weiterführung dieser Einheit zu verzichten. Und wenn es wahr ist, was Sohm fernerhin mit Emphase behauptet: „Die Gesammtkraft der deutschen Juristenschaft von heute steckt in der nunmehr geleisteten Arbeit drin;" wenn wir gerade darum sagen dürfen: „das Werk ist gut;" wenn es wirklich „dem innerhalb des deutschen Juristenstandes herausgearbeiteten und zur Klarheit geförderten Gesammtbewußtsein der Gegenwart" entspricht, dann müßte doch wohl ein Savigny redivivus seine Freude daran haben. Vielleicht gefiele ihm unsere Zeit als die starke, die im Stande ist, für zukünftige, schwächere Zeiten zu sorgen. Mit einem Raisonnement, wie es bei Sohm beliebt ist, kann man alles beweisen. Man lese nur und staune: „Zwei Zauberer werden ihr Werk, geheimnißvolle Kräfte in sich tragend, an dem Entwurf vollbringen, sobald er Gesetz geworden ist: die deutsche Rechtswissenschaft und die deutsche Praxis. Auch da, wo der Entwurf in seinen Vorschriften fehlgegriffen hat, wird die Wissenschaft die Thüre zu öffnen haben (sie kann es), durch welche die Gerechtigkeit mit Macht hereindringt. Und auch da, wo der Buchstabe des Entwurfes dem wahren Recht zuwider ist, wird die deutsche Praxis den Buchstaben an die Wand drücken (sie kann es und sie soll es!), um dem Einzelfalle mit wahrer Künstlerkraft das Recht zu schöpfen, welches er verlangt[1])." „Ja, wäre nur ein Zaubermantel mein!" so möchte man Angesichts solcher Aussichten mit Goethe's Faust sagen: ein Zaubermantel, und zwar jetzt schon, damit man Deutschland die Millionen wiedergeben könne, die ihm der Actien-Gründer-Schwindel, ermöglicht durch das Actiengesellschaftsrecht des deutschen Handelsgesetzbuches, gekostet hat, oder die allgemeine Wechselfähigkeit, was namentlich den kleinen Handwerker und Bauern betrifft. Warum zaubert denn Wissenschaft und Praxis nicht den Schaden hinweg, den die unbeschränkte Freizügigkeit und die Gewerbefreiheit dem wirthschaftlichen Leben zugefügt hat? Wo sind die großen Zauberer, wenn als langsame, aber sichere Folge der neuen Justizgesetze eine Minderwerthigkeit des Anwaltsstandes und eine Verminderung der

1) Sohm, a. a. O. S. 19 f.

Achtung vor dem Richterstande, eine Herabsetzung der Heiligkeit des Eides sich bemerkbar macht; wo sind die Zauberer, die die heiligsten Güter des Menschen, wie sie in Ehe und Familie enthalten sind, gegenüber den traurigen Vorschriften einer dieselben säcularisirenden Gesetzgebung schützen? Nein, sage man nicht: auf den Inhalt der Gesetze kommt es nicht an; Rechtswissenschaft und Praxis werden das Recht schon dahinzaubern. Sorge man vielmehr für ein gutes Gesetz und sichere man es davor, daß Rechtswissenschaft und Praxis das Unrecht hineinzaubern. Denn auch die Rechtswissenschaft wirkt nicht unfehlbar immer im verbessernden Sinne, ja von rechtsgelehrter Seite wurden ganz in neuester Zeit die Gefahren des bürgerlichen Gesetzbuches für die Rechtswissenschaft eingehend besprochen[1]).

Wir sind damit am Schlusse der Besprechung der allgemeinen Gesichtspunkte angelangt, welche die Aussicht auf die geplante Durchführung der Deutschen Rechtseinheit uns eröffneten. Sie ist fürwahr ein großes Werk, dem aber darum auch eine schwere Verantwortung entspricht. Sie soll die politische Einheit Deutschlands stärken; sie soll das Wohl des deutschen Volkes begründen helfen, indem sie ihm ein auch im Inneren friedliches Leben ermöglicht. Das wird geschehen, wenn das Gesetz auf den ewigen Grundsätzen der Gerechtigkeit gegründet ist. Denn nur dann ist das Rechtsgesetz von dem bloßen Machtgebote zu unterscheiden, wenn es der Gerechtigkeit entspricht, d. h. wenn sein Inhalt auch dem Gebote des Sittengesetzes entspricht. Ein Recht, welches, wie die neuere Wissenschaft fordert, völlig auf sich selbst gestellt und grundsätzlich von dem Gebiete des Sittengesetzes getrennt ist, kann nicht das sociale Wohl begründen oder fördern. Allerdings stehen die einzelnen Detailbestimmungen des positiven Rechtes nicht in einem sofort in die Augen springenden Zusammenhange mit den Geboten des Sittengesetzes; allein sie dürfen diesen nicht widersprechen, müssen vielmehr in letzter Linie dazu dienen, „die einfachen Forderungen des Sittengesetzes in den vielgestaltigen und verwickelten Vorkommnissen des Verkehrs zur Geltung zu bringen"[2]). Nur dasjenige Staatsgesetz wird dem Gemeinwohle und socialen Frieden dienen, welches in

---

1) Zitelmann in seiner oben citirten Rede.

2) Vgl. Hertling, a. a. O. S. 16 f.

dieser Weise der Gerechtigkeit dient. Man würde die Natur des Menschen verkennen, wenn man annehmen wollte, es sei möglich, der Menschheit allgemein die Ueberzeugung zu rauben, daß ein als ungerecht erkanntes Gesetz auch nicht den Ehrennamen des Rechtes verdient. In diesem Sinne können wir das schöne Wort des Propheten verstehen[1]): „Es wohnet in der Wüste das Recht und Gerechtigkeit weilet auf dem Fruchtgefilde. Und der Gerechtigkeit Werk ist Frieden und der Gerechtigkeit Wirkung Rast und Sicherheit auf ewig. Und mein Volk wohnet in des Friedens Anmuth, in Wohnstätten der Zuversicht und in überschwänglicher Ruhe." Die Erkenntniß dieses Zusammenhanges zwischen Recht und Gerechtigkeit ist die wichtigste Grundlage legislativer Weisheit. Papst Gregor IX, von dem es heißt, er sei »perspicatissimi ingenii et eminentissimae scientiae in utroque jure« gewesen[2]), benutzt daher auch die angedeuteten Wahrheiten als Einleitung zur Bulle »Rex pacificus«, mit welcher er seine Decretalensammlung an die Universitäten von Bologna und Paris sandte. Die Aehnlichkeit der Umstände ihrer Entstehung mit den hier besprochenen Verhältnissen legt uns die Beachtung der Sätze besonders nahe. „Der König des Friedens," so lauten die Worte des Papstes, „hat in seiner milden Erbarmung es geordnet, daß seine Unterthanen schamhaft, friedfertig und mäßig seien. Aber die ungezügelte Begierde, verschwenderisch mit sich selbst, sie, die Neiderin des Friedens, die Mutter des Streites, der Stoff zu Händeln, erzeugt täglich so viele neue Streitigkeiten, daß, wenn die Gerechtigkeit nicht ihre Versuche durch die Kraft unterdrückte und die durch jene verwirrten Rechtsfragen entwirrte, der Mißbrauch das die Menschen zu einem Bunde vereinigende Recht auslöschen und die Eintracht, nachdem sie den Scheidebrief erhalten, außerhalb der Grenzen der Welt verwiesen werden würde. Deßhalb also wird das Gesetz gegeben, damit die schädlichen Gelüste durch die Regel des Rechtes, durch welche das menschliche Geschlecht belehrt wird, sittlich zu leben, den andern nicht zu verletzen und jedem sein Recht zu gewähren, beschränkt werden[3])." Das ist allerdings

1) Isaias 32, 16—18.

2) Vgl. Phillips, Kirchenrecht. Bd. IV, S. 255, Note 4.

3) Die Uebersetzung ist entnommen: Phillips, a. a. O. S. 268. 269.

nicht die Tonart moderner Jurisprudenz und nicht neuzeitliche Gesetzessprache; aber diese Ausführungen sind klar und treffen den Nagel auf den Kopf. Möchte eine solche Auffassung, die das Ideale mit dem Realen so einfach verbindet, unsere Gesetzgebungsarbeit leiten! — Die nachfolgenden Erwägungen sollen der Prüfung des Inhaltes des vielbesprochenen Entwurfes, namentlich in einzelnen Theilen desselben, gewidmet sein.

(Fortsetzung folgt.)

XXVII.

Lorch und Passau.

(Von Dr. G. Ratzinger.)

(Schluß.)

Meine frühere Beweisführung im ‚Katholik' 1872, daß die Anfänge der Lorcher Fälschungen über Piligrim's Epoche hinausreichen und auf die Zeit Wiching's hindeuten, ist durch die Urkundenforschung von Sickel und Uhlirz nicht erschüttert, sondern eher verstärkt worden. Dieser Zeit weise ich zu die Fälschung der ersten Bulle des Papstes Symmachus an einen erdichteten Erzbischof Theodor von Lorch, ferner die Vorlage zu der unächten Urkunde des Kaisers Arnulf vom 9. September 898.

Die zweite Phase mit der Erdichtung der falschen Papstbullen, welche an Passauer Bischöfe gerichtet sein sollten, und mit der Fälschung eines Briefes mit dem Namen des Bischofes Piligrim an einen Papst Benedict fällt in das 12. Jahrhundert. Die erste Benützung ist nicht etwa in Passau, sondern in Reichersberg bezeugt, auf österreichischem Boden. Diese falschen Bullen wurden in Passau noch lange nicht acceptirt. Dagegen taucht in Oesterreich kaum zwei Jahrzehnte nach Magnus von Reichersberg in der Bittvorstellung des Herzogs Leopold[1]) von Oesterreich an Papst Innocenz III. um Errichtung eines Bisthums in Wien eine erweiterte Dichtung auf, daß das Lorcher Bisthum zuerst in Wien gewesen

1) Mon. B. 28², 274.

sein sollte. Auch hier ist noch keine Benützung der falschen Bullen nachweisbar, aber es ist ein neues Glied der Erdichtung nachgewiesen und zwar nicht in Passau, sondern in Wien.

Das dritte Stadium der Entwickelung der Lorcher Fälschungen mit voller Benützung der Papstbullen an Bischöfe von Passau und mit zahlreichen neuen Erdichtungen auf Grund der Quirinuslegende und der Legende vom hl. Hermagoras fällt in den Schluß des 13. Jahrhunderts. Es war eine äußere Veranlassung maßgebend. Im Jahre 1291 ließ Bischof Wernhard von Prambach die Erhebung der Reliquien der hl. Maximilian und Valentin vornehmen. Mit der Erhebung der Gebeine war eine höhere Festfeier der beiden Diöcesanheiligen verbunden. Dazu waren Lebensbeschreibungen der beiden Heiligen zum Gebrauche für die Tagzeiten des Breviers, besonders für die Lectionen der II. Nokturn und für die Antiphonen nothwendig. In früheren Jahrhunderten waren die Antiphonen und Lectionen dem entsprechenden Theile des Commune Sanctorum im Brevier entnommen worden. Sobald aber eine höhere Festfeier stattfand, empfand man überall und zu jeder Zeit das Bedürfniß nach eigener Vita des Diöcesanheiligen. Diesem Bedürfnisse verdanken wir die älteste Vita des hl. Rupert aus Anlaß der Translation und Erhebung unter Bischof Virgilius. Es ist dies die Vita der Grazer Handschrift von Bischof Virgilius. Die Vita primigenia ist eine viel spätere Ueberarbeitung[1]). Vom 13. Jahrhundert ab tritt die Verehrung der Diöcesanheiligen stark in den Vordergrund. Erzbischof Eberhard II. von Salzburg erwirkte, daß das Fest des hl. Rupert nicht bloß in der Erzdiöcese Salzburg, sondern auch in Passau doppelt gefeiert werde. Bischof Gebhard von Passau, welcher der Salzburger Erzdiöcese entstammte, schenkte dem Domcapitel in Passau das reiche Einkommen der Pfarrei Triftern im Rottthale als Anerkennung für Einführung der Doppelfeier des Festes des hl. Rupert[2]). Außerdem erwirkte Erzbischof Eberhard II. die Heiligsprechung des Salzburger Bischofs Virgilius durch Papst

1) Vgl. weitere Ausführungen in meiner Abhandlung zur Kirchengeschichte Bayerns im 109. Bande der Histor.-polit. Blätter.

2) Nachweis bei Dr. A. Lechner, Mittelalterliche Kalendarien Bayerns S. 175. Vgl. Mon. Boic. 28^2, 150.

Gregor IX. und Herzog Friedrich II. von Oesterreich die Canonisation des Martyrers Koloman durch Papst Innocenz IV. Koloman sollte der Diöcesanheilige für das von Herzog Friedrich II. beabsichtigte neue österreichische Bisthum werden. Papst Innocenz IV. hatte bestimmt, daß der Leib des hl. Koloman an den Ort des neuen Bischofssitzes übertragen werden solle[1]).

Bei der Ausarbeitung einer Vita für den liturgischen Gebrauch war es nothwendig, nach älteren Nachrichten zu forschen. Blieb diese Forscherthätigkeit ohne Erfolg, so wurden Züge von anderen Heiligen kurzweg dem Diöcesanheiligen beigelegt, weßhalb in den Vitae Sanctorum bei so zahlreichen Heiligen immer wieder die gleichen Erzählungen auftauchen[2]). Die Quellen, welche der Verfasser der Vita S. Maximiliani benützte, sind bekannt. Es sind die Lebensbeschreibung des hl. Pelagius von Constanz, die Vita S. Quirini in Tegernsee, die Legende des hl. Hermagoras von Aquileja. Dazu kamen noch die Fälschungen der Papstbullen für ein angebliches Erzbisthum Lorch-Passau. Die Erzählung vom Martyrium des hl. Maximilian ist der Lebensbeschreibung des Pelagius entlehnt. Die ältere Lorcher Geschichte ist den Legenden vom hl. Markus, von Hermagoras, Syrus und Eventius, die Dotirung von Lorch ist der Tegernseer Tradition entnommen, welche in dem hl. Quirinus einen Sohn des Kaiser Philippus Arabs erblickte. Aus diesen Elementen wurde die Vita S. Maximiliani, zugleich mit der Erzählung der ältesten Lorcher Geschichte, zusammengestellt. Wie einfach das gemacht wurde, hiefür diene ein Beispiel. Nach den Legenden in Aquileja waren Syrus und Eventius, Schüler des hl. Hermagoras, in Pavia und Lodi als Glaubensboten thätig. Aus Lodi (ecclesia Laudensis) machte der Verfasser Lorch (ecclesia Lauriacensis), aus Pavia Passau. Die Nachrichten, welche über den hl. Quirinus von Siscia bekannt waren, wurden auf den hl. Quirinus von Tegernsee übertragen und dieser Quirinus zum Erzbischof von Lorch gestempelt. Dieser hl. Quirinus habe das ganze Ländergebiet von der Theiß bis zum Lech, von der Drau bis zur Raab an den erzbischöflichen Stuhl

---

1) Vgl. Adolf Ficker, Herzog Friedrich II. von Oesterreich S. 117 ff.

2) Ueber die Vita S. Arsatii (von Ilmünster) vgl. Ratzinger: Der hl. Arsatius in der Theol.-prakt. Monatschrift (Passau 1892) II, 493 ff.

von Lorch geschenkt. Als erster Erzbischof von Lorch, noch vor Quirinus und Maximilian, wurde ein Gerhard erfunden; ferner wurde der aus den Unterschriften des Concils von Sardica bekannte Bischof Eucherius als Erzbischof nach Lorch verlegt, der Bischof Constantius der Vita S. Severini wurde gleichfalls zum Erzbischof erhoben. Der Erzbischof Theodor der falschen Bulle des Papstes Symmachus erhielt in einem Vilo, Bruno und Theodor II. Nachfolger. Passau wird als Suffraganbisthum von Lorch geschildert und werden Erchanbert und Ottocar, beide als Chorbischöfe der Diöcese Passau aus Traditionsurkunden bekannt, als erste Passauer Bischöfe genannt. Erzbischof Bruno habe Lorch und Passau im Jahre 660 wieder vereinigt, Vivilo endlich den Sitz des Erbisthums Lorch bleibend nach Passau verlegt. Salzburg habe durch Lug und Trug unter Bischof Arno die Metropolitanwürde erhalten. Bei Bernard Norikus in Kremsmünster begegnet als Gründer des Erzbisthums Lorch ein Apostelschüler Laurentius, nach welchem die Stadt benannt worden sei.

In dieser letzten dritten Ausgestaltung war die ungeheuerliche Lorcher Fabel zum Abschlusse gebracht. Diese letzte Phase der Erdichtungen fällt zusammen mit der Abfassung der Vita S. Maximiliani. Der Zeit nach ist diese Vita entstanden bei der Erhebung der hl. Maximilian und Valentin im Jahre 1291, also ganz gegen Schluß des 13. Jahrhunderts. Ort der Abfassung war nicht Passau, sondern das drei Stunden oberhalb Passau am linken Innufer gelegene Kloster Vormbach, wie Bruschius ausdrücklich bezeugt, welcher in Vormbach die Vita S. Maximiliani entdeckte und benützte. Er fand dort auch ein Chronikon, vetus liber Formbacensis, wie er zum Jahre 524 erzählt. Auf Vetus liber, pervetus, vetustissimum chronicon beruft sich Bruschius mehrmals (p. 46, 289). Hund entnimmt die Nachrichten wörtlich von Bruschius, setzt aber statt pervetus chronicon regelmäßig annales patavienses, so daß mit großer Wahrscheinlichkeit, zugleich mit der Vita S. Maximiliani, auch die sog. „Passauer Annalen" als Vormbacher Product bezeichnet werden können [1]). Ich bemerke nur, daß Hund in seiner Bisthumsgeschichte von Lorch-Passau fast

1) Vgl. meine Abhandlung über die Passauer Annalen in den Histor.-polit. Bl. Bd. 85, S. 105 ff.

durchgehends wörtlich Bruschius ausgeschrieben hat, so daß Hund als selbstständige Quelle nicht betrachtet werden kann.

Dümmler[1]) schreibt bezüglich des hl. Quirinus von Tegernsee: „Das wunderbare Märchen von der ungeheueren Schenkung des Kaisers Philipp beruht zum Theil auf der Legende vom hl. Quirinus. Dieser Martyrer litt nämlich in der diocletianischen Verfolgung zu Sissek in Unterpannonien den Tod und wurde dort schon im 6. Jahrhundert verehrt. Später sollen seine Gebeine nach dem Kloster Tegernsee in Bayern gekommen sein, wo man bereits im 9. Jahrhundert sein Gedächtniß feierte. An diesem Orte ward nun seine ursprüngliche einfache Legende in's Wunderbare ausgeschmückt und er aus einem Bischofe zum kaiserlichen Prinzen und zwar zum Sohne des Kaisers Philipp gemacht. Seine Versetzung nach Lorch und die Fabel von dem Patrimonium Philipps wurde erst in Passau hinzugedichtet."

Mit diesen Ausführungen ist Dümmler auf unrichtiger Fährte. Es wurde in Tegernsee niemals behauptet, daß der Leib des hl. Bischofs Quirinus von Siszia dort ruhe, sondern es ist eine Thatsache, wie nur irgend ein historisches Factum beglaubigt sein kann, daß die Gründer von Tegernsee, die Brüder Adalbert und Ottokar, die Reliquien des römischen Martyrers Quirinus in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in ihr Kloster gebracht haben. Der hl. Martyrer Quirinus wurde kurz vor dem Jahre 761 aus den Katakomben in die von Papst Paul I. (757—767) erbaute St. Silvesterkirche übertragen, wie die auf einer Platte angebrachte Inschrift am Eingange der Kirche bezeugt. Dort ist zum 23. März eingetragen: S. Quirini, mart.[2]). Die Festfeier schwankt zwischen dem 23. und 24. März. Tegernsee feierte das Quirinusfest am 24. März. Bald darauf wurde der hl. Martyrer Quirinus nach Tegernsee gebracht und zuerst in der alten runden Basilika beigesetzt. Als die neue St. Peterskirche vollendet war, wurde er unter großer Feierlichkeit dorthin übertragen am 16. Juni 804. Von da ab wurde der 16. Juni als Translationsfest gefeiert. Hierüber ist eine Urkunde erhalten, welche allen Zweifel über den hl. Martyrer Quirinus in Tegernsee ausschließt. Wir setzen aus

1) S. 75.

2) *Mai*, Scriptorum vet. nova collectio V, 57.

der Urkunde[1]) die entscheidende Stelle hieher: . . . in loco, qui dicitur Tegarinsee, ad *translationem* corporis S. Martyris Christi *Quirini* hic intelligitur. Ipso die resedentibus viris illustrissimis Arnonem archiepiscopum, Attonem episcopum, Adalhardum episcopum, Hiltigero vocato episcopo, Maginhardo abbate, Gunthario abbate, Ellanodo archipresbytero, Pertrato presbytero . . . et alii plurimi.

Damit stimmen durchaus überein die beiden ältesten Aufzeichnungen in Tegernsee. Sie geben zuerst das römische Martyrologium mit den Acten des hl. Marius, seiner Ehefrau Martha und ihrer beiden Söhne Audifax und Habakuk, welche aus Persien nach Rom gekommen waren und sich der Aufgabe widmeten, die gefangenen Christen zu besuchen, die Todten aufzulesen und zu beerdigen. Sie besuchten den hl. Quirinus im Kerker. Nach dem Martyrium bestatteten sie den Leichnam, welcher in die Tiber geworfen, aber an der Insel Lykaonia aufgefangen worden war, auf dem Kirchhofe des Pontianus am 25. März. Dieser Theil der ältesten Tegernseer Aufzeichnungen entspricht wörtlich den Martyreracten des hl. Marius und Genossen, wie sie nach den älteren Martyrologien bei den Bollandisten gedruckt sind zum 19. Januar (S. 214). Daran reiht sich in der Tegernseer Gründungschronik die Darstellung der Ueberführung der Reliquien des hl. Quirinus aus Rom nach Tegernsee. Es sind zwei Versionen dieser Translationslegende erhalten; die eine wurde noch im 10. Jahrhundert bald nach der Wiederherstellung des Klosters geschrieben und ist in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek erhalten. Baronin V. Reichlin-Meldegg hat in ihrer „Historie vom hl. Quirinus" diese Legende in deutscher Uebersetzung mitgetheilt. Eine andere Handschrift, ungefähr aus derselben Zeit, aus dem Anfange des 11. Jahrhunderts, hat Th. Mayer im „Archiv für österreichische Geschichtsquellen"[2]) veröffentlicht. Im Wesentlichen stimmt die Legende nach den Versionen beider Handschriften überein. Die Details dieser Erzählungen sind sagenhaft erweitert. Aber die Thatsache der Translation des hl. Quirinus ist unbestreitbar und schon einige Jahrzehnte später durch die Urkunde vom 16. Juni 804 bezeugt. Auf dem Wege nach Tegernsee ruhte der hl. Leichnam bei

1) *Meichelbeck*, Histor. frising. I², 92. — 2) 1849 (3. Heft).

längerer Rast in der Nähe Bozens in einer Ortschaft, welche im Andenken an diese Thatsache heute noch St. Quirein heißt. Ueber der Stelle, wo der Leib des hl. Quirinus ruhte, erhob sich die einzigartige merkwürdige Quirinuskapelle. Ueber den interessanten Rundbau gibt Baronin von Reichlin-Meldegg[1]) erschöpfende Mittheilungen.

Ueber die Herkunft des hl. Quirinus, des römischen Martyrers, will ich hier nicht näher eingehen, bemerke aber, daß die Tradition, er sei dem Geschlechte des Kaisers Philippus entsprossen, viel älter ist, als die Lorcher Fälschungen. Doch würde das von unserm Gegenstande abführen. Die Verwechselung des römischen Martyrers Quirinus zu Tegernsee mit dem Bischofe Quirinus von Essegg (Siscia) durch Dümmler mußte aber im Interesse der ältern Kirchengeschichte Bayerns erörtert werden.

Die Abfassung der Vita S. Maximiliani war nicht vom Bischofe veranlaßt worden, geschah nicht in Passau, sondern im Kloster Vormbach. Sie wurde in der Form verfaßt, wie die sonstigen Leben der Heiligen für den liturgischen Gebrauch. Aber dazu kam es niemals. Die Bischöfe machten für liturgische Zwecke in den Tageszeiten des hl. Maximilian von dieser Vita keinerlei Gebrauch. Es geschah dies auch anderwärtig. Ein ganz ähnliches Beispiel liegt bezüglich des hl. Arsatius von Ilmünster vor. Abt Konrad Sieber von Ilmünster wandte sich im Jahre 1457 an den Abt Thaddäus von Regensburg, welcher als geschichtskundig bekannt war, um sichere Nachrichten über den hl. Arsatius für eine Vita zum Gebrauche beim kirchlichen Officium der Tageszeiten zu erlangen. Aus dieser Zeit stammt auch die Legende vom hl. Arsatius. Dieselbe fiel aber so wunderbar aus, daß davon niemals Gebrauch gemacht wurde. Aehnlich liegt der Fall mit der Vita S. Maximiliani. Wahrscheinlich ist irgend ein geschichtskundiger Mönch in Vormbach um die Abfassung einer Vita S. Maximiliani ersucht worden, aber die uns erhaltene Legende wurde als unbrauchbar zurückgewiesen. Die Vita S. Maximiliani im Passauer Brevier in den drei Lectionen der II. Nokturn beschränkte sich

1) Historie vom hl. Quirinus. München, Dr. Huttler's Verlag. Vgl. ferner Ratzinger's Ausführungen in der Theol.-prakt. Monatschrift (Passau 1892). II, 593 ff.

darauf, zu erzählen, Maximilian sei Bischof von Lorch gewesen. Von einem Erzbisthum ist keine Rede. Die Lectionen der zweiten Nokturn während der Octave wurden dem commune Sanctorum entnommen. Von den Bischöfen in Passau wurde also von der Vormbacher Vita S. Maximiliani kein officieller Gebrauch für liturgische Zwecke des kirchlichen Officiums gemacht. Damit fallen zahlreiche Schlußfolgerungen weg, welche aus dieser Vita, wie aus den Lorcher Fälschungen überhaupt, gezogen worden sind. Mit Ausnahme der ältesten Fälschung der Bulle des Papstes Symmachus an einen Erzbischof Theodor von Lorch und der einschlägigen Urkunde des Kaisers Arnulf, welche ich der Zeit des Bischofs Wiching dem wesentlichen Inhalte nach zuweise, wenn auch die jetzt erhaltene Urkunde erst in der Zeit des Bischofs Piligrim geschrieben wurde, sind alle späteren Lorcher Fälschungen, sowohl die Papstbullen an Passauer „Erzbischöfe", als auch die Vita S. Maximiliani, außerhalb Passau's entstanden, wurden in Passau weder anerkannt, noch benutzt bis zu Bischof Georg von Hohenlohe, dem Kanzler des Kaisers Sigismund. Die Klöster Reichersberg, Vormbach, Kremsmünster sind die Plätze, wo die Fälschungen zuerst auftauchten. Bischof Otto hat um 1260 von den gefälschten Papstbullen, Bischof Wernhard um das Jahr 1290 von der Vita S. Maximiliani keinen Gebrauch gemacht. Die Existenz von „Passauer Annalen" um diese Zeit ist schwer nachweisbar. Es ist wahrscheinlich, daß das Chronikon, welches Hund später so nannte, aus Vormbach nach Passau kam. Ferner läßt sich heute nicht mehr entscheiden, was in den „Passauer Annalen", selbst wenn sie officiellen Ursprunges gewesen sein sollten, ursprünglicher Text und was spätere Eintragung und Zusatz war.

Dagegen taucht eine Nachricht auf, welche auf eine Benützung der Lorcher Fälschungen außerhalb Passau's und gegen Passau hindeutet. Unmittelbar nach Magnus von Reichersberg stellte Herzog Leopold von Oesterreich im Jahre 1207 in einer officiellen Eingabe an Papst Innocenz III. die Behauptung auf, daß das Bisthum Lorch ursprünglich in Wien gewesen sei. Aus diesem Bisthum wurde bald ein Erzbisthum, wie aus der Vita eines angeblichen Erzbischofs Eucherius bei Bruschius zu entnehmen ist. Damit dürfte die Benützung der Lorcher Fälschungen in neuer Beleuchtung erscheinen.

Das Resultat vorstehender Untersuchungen ist, daß für die von Dümmler in die Welt geschleuderte Behauptung, Bischof Piligrim sei der Urheber der Lorcher Fälschungen, kein Beweis erbracht ist. Von den Lorcher Fälschungen sind die von Dümmler als hauptsächlichstes Beweismaterial benützten Papstbullen an Passauer (Erz-) Bischöfe erst zwei Jahrhunderte nach Piligrim nachweisbar. Der Brief an einen Papst Benedict, welcher Piligrim's Namen trägt und welchen Dümmler als ächt ausgab, ist eine offenbare Fälschung. Diese Papstbullen und die weitere Ausgestaltung der Lorcher Fälschungen der Vita S. Maximiliani im Kloster Vormbach und in den Arbeiten des Sigimar und des Bernardus Norikus in Kremsmünster wurden in Passau selbst im 13. und 14. Jahrhundert noch zurückgewiesen. Erst seit Bischof Georg von Hohenlohe im 15. Jahrhundert ist die Benützung derselben durch die officiellen Kreise in Passau nachweisbar.

Anders ist es mit der ersten Papstbulle des Papstes Symmachus und mit der Arnulfinischen Urkunde. Beide Actenstücke sind älter als Piligrim. Sie führen auf die Zeit des Bischofs Wiching zurück, welcher den Versuch machte, das slavisch-mährische Erzbisthum der hl. Methodius und Cyrillus mit Hilfe des Kaisers Arnulf durch ein Erzbisthum Lorch-Passau zu ersetzen. Wiching büßte diesen Versuch mit der Absetzung durch den Erzbischof von Salzburg. Es ist das nicht eine bloße Vermuthung des Verfassers, die Kenntniß dieses Versuches des Bischofs Wiching ist schon in der ältesten historia ecclesiae Laureacensis, welche bis zum Jahre 1253 reicht und in dem registrum ecclesiae Maticensis erhalten worden ist, ausdrücklich erwähnt[1]). Allerdings spiegelt sich in den Augen des Chronisten, welcher eine Lorcher Erzbisthumsgeschichte sich ganz nach eigenem Belieben zurechtlegte, die alte Nachricht in eigenthümlichem Lichte, als ob Wiching neben Lorch eine zweite Metropole habe errichten wollen. Allein für uns genügt es, zu constatiren, daß in jener Zeit geschichtliche Nachrichten von dem Versuche der Errichtung eines Erzbisthums durch Bischof Wiching vorhanden waren.

1) Adr. *Rauch:* Scriptores rerum austriac. II, 357: Wichingus archiepiscopus natione Ostrogothus. Hic Laureacensem ecclesiam pressit volens provinciam dividere et auxilio Zwentipoldi regis Moravorum in Sedavia metropolim suscitare. Hic pataviam transfertur, quam fortissime rexit per annum tantum et menses tres et feliciter conquievit.

Das Bild des Bischofs Piligrim von Passau ist durch Dümmler verdunkelt worden. Das Beweismaterial aber, welches beigebracht wurde, rechtfertigt die Dümmler'sche Auffassung nicht. Was von Dr. Uhlirz zur Unterstützung Dümmler's neu beigeschafft wurde, beschränkt sich auf die einzige Arnulf-Wiching'sche Urkunde vom 9. September 898. Ich hoffe, diese Entdeckung auf ihren wahren Werth zurückgeführt zu haben.

XXVIII.

Die Sinngedichte Friedrichs von Logau als Geschichtsquelle.

Keinem Geringeren als Gotthold Ephraim Lessing gebührt das Verdienst, den fast völlig verschollenen und vergessenen schlesischen Dichter Friedrich von Logau wieder aus dem Staub der Bibliotheken hervorgezogen und zu Ehren gebracht zu haben.

In Gemeinsamkeit mit Ramler gab er 1759 Friedrich von Logau's Sinngedichte in zwölf Büchern heraus. Mit dem, was er über den äußeren Lebensgang des Dichters mitzutheilen wußte, war Lessing selbst wenig zufrieden und erklärte: „alle Nachforschungen sind nur schlecht belohnt worden.“ Spätere Forscher, namentlich Gustav Eitner[1]), wußten durch einzelne Notizen manches zu ergänzen, so daß aus dem Leben des Dichters sich im Wesentlichen folgende Thatsachen und Daten als feststehend ergeben.

Friedrich von Logau wurde Juni 1604 zu Brockgut in Schlesien geboren, besuchte das Gymnasium zu Brieg, wo er durch seinen Fleiß und seine hervorragenden Talente alle Mitschüler übertraf; eben deßhalb erfreute er sich der ganz besonderen Gunst und Förderung seines Landesfürsten Johann Christian und seiner Gemahlin Dorothea Sibylla. Wie er da schon als junger Gymnasiast seine Gönnerin, die Herzogin, in allerliebsten Epigrammen anfang, ist bei Valentin Gierth in Schmidt's Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Herzogin Dorothea Sibylla, Brieg 1838, ebenso unterhaltend

1) Herausgeber der Sinngedichte Friedrich v. Logau's in den Publikationen des Stuttgarter Literar. Vereins 1872.

wie unwahrscheinlich beschrieben. Nach Absolvirung des Gymnasiums widmete sich Friedrich von Logau dem Studium der Jurisprudenz, seinen Epigrammen nach zu schließen nicht gerade mit besonderer Neigung. Später lebte er als herzoglicher Rath in Brieg, siedelte bei Erbtheilung der schlesischen Lande mit Herzog Ludwig nach Liegnitz über und starb am 24. Juli 1655 daselbst, nachdem er 1653 unter dem Pseudonym Salomon von Golaw dreitausend Epigramme in Druck gegeben hatte. Und diese Epigramme sind es, die uns die eigentliche Charakteristik des Mannes, sein Fühlen und Denken nebst einem anschaulichen Gemälde seiner Zeit überliefern. Ein Mann von ächtem Schrot und Korn mit ernster sittlicher, fast etwas herber Lebensauffassung, das edel schlagende Herz zerrissen über den religiös-sittlichen Niedergang des deutschen Volkes in und nach dem dreißigjährigen Kriege, weiten Blickes die politischen, moralischen und socialen Schäden überblickend und mit rücksichtslosem Freimuth klarlegend, so steht dieser Dichter in seinen Epigrammen vor uns. Die Nachäffung des Französischen in Sprache, Sitte und Kleidung, die mit dem dreißigjährigen Krieg einriß, die Verwilderung in Sprache und Sitte, das Aufgeben nationalen Fühlens und Denkens, der kriechende Bedientensinn und das schmeichelnde Buhlen um Fürstengunst werden mit unnachahmlicher Schärfe und Kürze gegeißelt:

A la mode Kleider, à la mode Sinnen,
Wie sich's wandelt außen, wandelt sich's auch innen.
Diener tragen insgemein ihrer Herrn Liverey,
Soll's denn sein, daß Deutschland Knecht, Frankreich aber Herre sei?

Seinem religiösen Glaubensbekenntniß nach ist er Protestant, und vereinzelt fällt auch ein Hieb auf die katholische Kirche mit ab, so wenn er meint:

Was die Kirche glauben heißt, soll man glauben ohne Wanken,
Also [be]darf man weder Geist, weder Sinnen, noch Gedanken.

Ob er bei einem anderen Sinngedicht die katholische Kirche im Auge hatte oder nicht, wage ich nicht zu behaupten, jedenfalls können wir Katholiken es uns merken und gewissen Gegnern damit aufwarten, wenn sie, wie dermalen so beliebt, die Superiorität des Protestantismus dem Katholicismus gegenüber durch Hinweis auf den durchschnittlich größeren materiellen Güterbesitz der Protestanten

zu erweisen suchen; es trägt das Epigramm nämlich die Ueberschrift: „Kennzeichen der wahren Kirche" und lautet:

Der mit dem Beutel ging, hieß Judas; der zu legen
Sein Haupt nicht hatte Raum, heißt Christus; zeitlich Segen
Ist lange, lange nicht die rechte Liverey,
Zu kennen, wer ein Christ in Christus Kirche sei.

In vielen seiner Epigrammen spricht sich ein unerschütterliches Gottvertrauen und eine wirklich wohlthuende christusgläubige Weltanschauung aus:

Ein Bau von Stahl, von Stein und Eichen
Darf langer Zeit nicht leichtlich weichen:
Ein Bau, der auf dem Glauben steht,
Vergeht, wenn Ewigkeit vergeht.

Dabei ist er tolerant und gegen die gewaltsame Einführung der Reformation, wie sie durch den Grundsatz cuius regio, illius religio befürwortet und gebilligt wurde, meint Logau:

Wenn durch Tödten, durch Verjagen Christus reformiren wollen,
Hätt' an's Kreuz er alle Juden, nicht sie Ihn erhöhen sollen.

Am bedeutsamsten aber ist seine Auffassung vom dreißigjährigen Kriege und von der Betheiligung der Schweden an demselben. Hier steht Logau, der Zeitgenosse, der Protestant, ganz auf dem Boden der neueren katholischen Geschichtsforschung. Keine Spur von einer Auffassung als Religionskrieg, als Befreiungskrieg vom römischen Geistesdruck, kein Wort des Dankes für die Schweden, kein einziges Epigramm auf den nordischen Helden: nur grimmer Zorn und knirschender Unwille gegen die Verheerer deutschen Landes, gegen die Umstürzler seiner Verfassung. Eroberungs- und Beutesucht war das Motiv, Vernichtung und Verarmung des Reiches und des Volkes das Ergebniß der schwedischen Invasion.

Nr. 106. Deutschland:

Deutschland bei der alten Zeit Ist jetzt worden ein Gemach,
War ein Stand der Redlichkeit, Drinnen Laster, Schand und Schmach,
Was auch sonsten aus man fegt,
Andre Völker abgelegt!

Nr. 264. Der deutsche Friede:

Was kostet unser Fried'? O, wie viel Zeit und Jahre!
Was kostet unser Fried'? O, wie viel graue Haare!

Was kostet unser Fried'? O, wie viel Ströme Blut!
Was kostet unser Fried'? O, wie viel Tonnen Gut!
Ergötzt er auch und lohnt so viel Veröden?
Ja! Wem? Frag' Echo drum! Wem meint sie wohl?
(Echo:) Den Schweden!

Nr. 291. Der jetzige Fried':

Ein trojanisch Pferd scheint unser Friede sein,
Stecket voller Groll, reißet viel Verfassung ein!

Nr. 290. Der Schweden Auszug:

Die Schweden ziehen heim; daheim wenn sie geblieben,
Wäre Deutschland auch daheim und nicht, wie jetzt — vertrieben!

Nr. 321. An die Schweden:

Alles Inselt[1]) von dem Vieh, das ihr raubtet durch das Land,
Asche vom gesammten Ort, den ihr stecktet in den Brand,
Gäbe Seife nicht genug, auch die Oder reichte nicht,
Abzuwischen euren Fleck; drüber das Gewissen richt'!
Fühlt es selbsten, was es ist, ich verschweig es jetzt mit Fleiß,
Weil Gott, was ihr Ihm und uns mitgespielt, selbsten weiß!

Nr. 340. Theure Ruh:

Deutschland gab fünf Millionen,
Schweden reichlich zu belohnen,
Daß sie uns zu Bettlern machten,
Weil sie hoch dies Mühen achten.
Nun sie sich zur Ruh gegeben,
Und von Unserm dennoch leben,
Muß man doch bei vielen Malen
Höher noch die Ruh bezahlen!

Nr. 396. Dank an die Schweden:

Was werden doch um ihren Krieg
Für Dank die Schweden haben?
Wir wünschen, daß Gott ihnen gibt,
So viel als sie uns gaben!

Nr. 397. Goldkunst:

Aus dem kalten Norden-Loche
Kam der Handgriff Gold zu kochen,
Da die Künstler für ihr Kupfer
Kamen deutsches Gold zu suchen,
Deutsches Blut, mit deutscher Asche
Wohl vermischet, kunde machen,
Daß den Künstlern ward zu Golde
Glauben, Treu und alle Sachen!

---

1) = Inschlitt, Fett.

So sprach ein Mann, der, inmitten der Verwüstung stehend, den ganzen Jammer des ausgeplünderten Vaterlandes mit eigenen Augen sah und mit der ganzen Wehmuth eines patriotisch fühlenden Herzens bitter empfand.

Die oben beigesetzten Nummern beziehen sich auf die im Jahre 1870 von Karl Goedeke und Julius Tittman herausgegebene Sammlung deutscher Dichter des 17. Jahrhunderts, in deren dritten Band man eine Auswahl der Sinngedichte Logau's von Gustav Eitner findet. Auf diese muß man zurückgehen; denn in der Ausgabe deutscher Klassiker, nach der man jetzt zunächst greifen würde, in Joseph Kürschner's Deutscher Nationalliteratur sind bei der Auswahl der Sinngedichte Logau's durch Dr. Osterley sämmtliche Epigramme gegen die Schweden — weggefallen!

Dr. S. in D.

XXIX.

Litteratur.

Praelectiones dogmaticae, quas in collegio Ditton-Hall habebat *Christianus Pesch* S.J. Tom. I. p. XIV, 404 ℳ 5.40; tom. II. p. XIV, 369 ℳ 5; tom. III. p. XII, 370 ℳ 5. Freiburg, Herder.

Wie theils aus der Vorrede und theils aus dem Umschlage zu entnehmen ist, haben wir hier die Anfänge eines auf vier Jahrgänge und acht Bände berechneten Lehrbuches der Dogmatik vor uns. Der nämlichen Quelle zufolge ist die Arbeit aus dem Schulunterrichte hervorgewachsen und liegt der Text der Hauptsache nach schon seit 1885 autographisch vor; somit wird der Druck voraussichtlich ununterbrochen fortschreiten und rasch zum Abschluß gelangen.

Der erste Band: Institutiones propedeuticae ad sacram theologiam handelt: I. De Christo legato divino; II. De ecclesia Christi; III. De locis theologicis. Der Stoff dieses Bandes deckt sich also der Hauptsache nach mit dem, was man sonst Theologia fundamentalis sive generalis zu nennen pflegt. Allein über die Ausdehnung und über die Behandlungsweise der Fundamental-

theologie machen sich bekanntlich bis heutzutage unter den Fachmännern ziemlich abweichende Auffassungen geltend. Daher scheint es uns zur genaueren Charakterisirung geboten, eine ausführlichere Uebersicht dieses Bandes folgen zu lassen. Eine zweitheilige Einleitung erörtert zunächst den Begriff und die Eintheilung der Theologie im Allgemeinen; daran schließt sich eine gedrängte Geschichte der Dogmatik (S. 1—30). Dann folgen die auf dem Titelblatte angekündeten Tractate. Der erste (De Christo legato divino) gliedert sich wie folgt: Sectio I: De fontibus historiae Jesu Christi: art. I de genuinitate Evangeliorum (S. 35—77); art. II de credibilitate Evangeliorum (S. 78—82). Sectio II: De testimonio, quod Christus reddidit de legatione sua divina (S. 82—104). Sectio III: De argumentis, quibus Christus testimonium suum comprobavit: art. I de miraculis Christi (S. 104—122); art. II de vaticiniis Christi (S. 122—125); art. III de vaticiniis messianicis V. T. (S. 125—145); art. IV de mirabili propagatione doctrinae Christi (S. 145—150); art. V de criteriis internis doctrinae Christi (S. 150—152). Die Abhandlung über die Kirche Christi zeigt folgende Eintheilung. Sectio I: De institutione ecclesiae (S. 153—185). Sectio II: De natura et proprietatibus ecclesiae (S. 185—236). Sectio III: De notis ecclesiae (S. 237—256). Sectio IV: De subjecto activo magisterii ecclesiastici: cap. I de episcopis (S. 256—277); cap. II de Romano Pontifice (S. 277—314). Sectio V: De objecto magisterii ecclesiastici (S. 315—336). Der Tractat über die theologischen Beweisquellen ist folgendermaßen eingetheilt: Sectio I: De sacra traditione: art. I de sacra traditione in genere (S. 339—343); art. II de ss. Patribus (S. 344—357); art. III de theologis (S. 358—365). Sectio II: De sacra Scriptura: art. I de existentia et notione inspirationis (366—379); art. II de extensione inspirationis (S. 380—386); art. III de criterio inspirationis (386—391). Die Lehrpunkte über die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Offenbarung und über die Kriterien derselben im Allgemeinen werden nur nebenher besprochen, und die Fragen über den Canon der hl. Schrift, über die Authenticität der Vulgata und über die Normen der Schriftauslegung ganz dem Bereiche anderer theologischer Lehrfächer überlassen. Ob namentlich letzteres mit Recht geschehe und der theologischen Wissenschaft zum Vortheil gereiche,

kann man bezweifeln. Wie der Verf. über die Authenticität der Vulgata urtheilt, läßt sich der Hauptsache nach aus seinen gelegentlichen Aeußerungen über das Comma Joanneum entnehmen. Er sagt unter anderem: Hic textus praebet sine dubio argumentum traditionis (pro doctrina de ss. Trinitate). Sed alia quaestio est, . . . num possit adduci ut argumentum scripturisticum (tom. II, p. 239). Und etwas später: Alii . . . statuunt textus dogmaticos, qui critice dubii erant, per hoc decretum (Tridentini) non esse declaratos authenticos. Zwar ist die ganze Ausführung mehr referirend gehalten; doch sind nach unserem Urtheile die Beweisgründe der strengeren Ansicht im Anschluß an Franzelin nicht in ihrer vollen Kraft wiedergegeben. — Die Behandlung der besprochenen Lehrpunkte ist durchweg eine sehr gründliche; vorzüglich gilt dies von der Aechtheit der canonischen Evangelien und von der Lehre über die Schriftinspiration. Zu weiterer Belehrung findet der Leser überall die besten Leistungen der katholischen Theologie namhaft gemacht.

Der zweite Band bringt in zwei geschiedenen Tractaten die Lehre: De Deo uno secundum naturam und De Deo trino secundum personas. Hier ist nach dem Stande der katholischen Theologie Stoff und Anordnung der Hauptsache nach von selbst gegeben und somit eine nähere Inhaltsangabe nicht nöthig. Nur glauben wir eigens bemerken zu sollen, daß in dem Tractat De Deo uno auch die Lehre über die visio Dei intuitiva und über die Prädestination aufgenommen ist. Unter den Lehrpunkten, die mit größerer Ausführlichkeit und mit besonderer Sorgfalt behandelt sind, nehmen die Abhandlungen über das »medium in quo« des göttlichen Erkennens und über die Prädestination die erste Stelle ein. Auch die Besprechung der Gottesnamen, der visio Dei intuitiva und der inhabitatio Spiritus sancti verdient besondere Beachtung. Die Untersuchung über das »medium in quo« des göttlichen Erkennens führt zu folgendem Ergebniß: Vides, hos omnes modos loquendi: Deum cognoscere futura contingentia in eorum objectiva veritate, in supercomprehensione liberi arbitrii, in essentia divina, in ideis divinis, in decreto (non praedeterminante) voluntatis suae — hos omnes, inquam, modos loquendi significare unam eandemque rem alio et alio modo (p. 139). Manchem dürfte hier der Gedanke kommen, daß

diese Ausdrücke keineswegs vollkommen gleichbedeutend seien, daß der eine oder der andere unter ihnen irreleitend erscheine und daß in dieser ganzen Angelegenheit überhaupt, wenn thunlich, eine einfachere Lösung oder einheitlichere Formulirung wünschenswerth wäre. In der Lehre über die Prädestination wird die Ansicht de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita mit ebenso viel Nachdruck als Geschick vertreten. Wenn gelegentlich gesagt wird: Thesis nostra est, ut nobis videtur, plane certa (p. 197), so lassen wir dem Verf. gerne seine Ueberzeugung. In unseren Augen aber sind weder die vorgeführten Argumente so durchschlagend, noch die Lösungen der gegentheiligen Beweisgründe durchweg so gelungen, daß wir zu einer ähnlichen Ueberzeugung gelangen könnten.

Der dritte Band zeigt anschließend an den Haupttitel die weitere Aufschrift: Tractatus dogmatici: I. De Deo creante; de peccato originali; de angelis. II. De Deo fine ultimo; de actibus humanis. Diese Stichworte genügen, um uns im Allgemeinen über den Inhalt dieses Bandes zu belehren. Die Lehre über die Erbsünde wird mit einer ausführlichen und recht gründlichen Abhandlung über die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter abgeschlossen. In der Abhandlung De fine ultimo werden nach dem Vorgange des Suarez und anderer älterer Theologen auch die dotes beatitudinis, die aureolae und ähnliche auf die himmlische Seligkeit bezügliche Lehrpunkte behandelt. Der letzte Abschnitt mit der Aufschrift: De actibus humanis bespricht die heutzutage gewöhnlich der Moraltheologie überlassenen Fragen de voluntario; de libero; de regula sive norma remota et proxima moralitatis. — Theilweise neu oder doch mit höchst beachtenswerthen Erwägungen bereichert sind die Ausführungen über den Ursprung der menschlichen Sprache und über den Umfang des natürlichen Wissens unserer Stammeltern vor dem Sündenfalle (S. 98—105). Um für den letztgedachten Lehrpunkt die richtigen Grenzen zu finden, wird, wie uns scheint, nicht mit Unrecht der zweigliederige Grundsatz aufgestellt: Generatim adscribenda non videtur Adamo ulla scientia, cujus nullum vestigium apparet in posteris . . . Neque admitti potest, Deum statim ab initio tantam scientiam indidisse, ut homo plane proficere non potuerit neque ullum studium proficiendi in scientia habuerit

(p. 102). Wer den ganzen Band aufmerksam durchgeht, wird noch vielen weiteren Punkten hohes Interesse abgewinnen.

In der Frage über die Folgen der Erbsünde und deren Tragweite, die mit der Frage über die Nothwendigkeit und den Werth der Erlösung in unzertrennlichem Zusammenhange steht, nimmt der Verf. den einschlägigen Untersuchungen in meinen Quaestiones selectae gegenüber eine durchaus ablehnende Haltung ein. Nach unserem Urtheile ist unsere eingehende Beweisführung, besonders als Ganzes betrachtet, durch die hier vorgebrachten Gegenbemerkungen nicht stark entkräftet, geschweige denn vollkommen umgestoßen. Vielleicht dürften auch andere, die in so dunklen Fragen nicht der menschlichen Vernunft, sondern dem Zeugnisse der Offenbarung das entscheidende Wort geben und dabei den Worten der Offenbarungsquellen — homo per peccatum originale supernaturalibus spoliatur et in naturalibus sauciatur; liberum arbitrium per hoc peccatum attenuatur; propter hoc peccatum homo a Deo condemnatur estque filius irae divinae; homo propter idem peccatum post mortem immundus et quoad animam mortuus descendit in infernum poenis puniendus; propter hanc culpam homo est hic servus peccati ac diaboli et manet post mortem sub diaboli potestate — ihre naturgemäße Bedeutung belassen möchten, bei ruhiger Prüfung zum gleichen Ergebniß kommen oder doch der strengeren Auffassung neben der milderen einige Berechtigung zuerkennen. — Im übrigen sind wir dem Verf. dankbar, daß er an mehreren Stellen auf unsere einschlägigen Arbeiten ausdrücklich hinzuweisen beliebte.

Zum Schlusse sei für alle drei Bände neben anderen Vorzügen noch besonders hervorgehoben, daß die hl. Schrift überall ausgiebigst verwerthet wird und die Vätertexte sehr passend gewählt erscheinen. Auch der am Schlusse jedes Bandes beigegebene Index rerum verdient wegen seiner Vollständigkeit vorzügliches Lob. Daß auf dem Titelblatte das Druckjahr nicht erscheint, betrachten wir als einen Uebelstand, gegen den im Interesse der Literärgeschichte Einsprache erhoben werden muß.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert von Prälat Dr. *Ferdinand Probst,* Domherr an der Cathedralkirche und Professor an der Universität Breslau. Münster i. W., Aschendorff 1896. 8⁰. VI, 444 S. ℳ 9.50.

Dem Vorwort zufolge „schließt" der Verf. „mit diesem Buche seine Arbeiten über die christliche Liturgie". Damit ist eine in ihrer Art einzig dastehende Reihe von liturgisch-geschichtlichen Leistungen zum ehrenvollen Abschlusse gebracht. Nachdem Probst bereits 1870 „Die Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" zur Darstellung gebracht, lieferte er auf Grund ebenso umfassender, wie erfolgreicher Studien 1892 „Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines", worüber Bäumer im Katholik 1893 I, 77 berichtet; dann erschien in rascher Folge 1893 seine „Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform", wovon Bäumer ebenfalls in dieser Zeitschrift 1894 II, 55—75 eine lesenswerthe Skizze mittheilte. Mit einem Aufwand von Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Combinationsgabe, wie man sie bei einem Prosper Lambertini anstaunt, hat Probst in diesem Werke die Gründe dargelegt, welche zu einer Verbesserung der Liturgie beim ausgehenden 4. Jahrhundert führten, oder vielmehr zwangen, und dann das Wesen und die Bedeutung dieser Reform geschildert. Der Frage, wie sich nunmehr die Meßliturgie vom 5. bis 8. Jahrhundert weiter entwickelte, ist das neue Werk gewidmet, das seinen Vorgängern in jedem Betracht würdig zur Seite steht.

In fünf Theilen handelt Probst über 1) Die mailändische Messe, 2) Die irische Liturgie, 3—5) Die römische, gallische und spanische Messe. Dem Ganzen geht eine Einleitung vorauf über „Tagesmesse und Sprache der Meßfeier". Der gelehrte Verf. vertritt hier die Anschauung, daß in Rom bis Ende des 4. Jahrhunderts die Feier der hl. Messe in griechischer Sprache gelesen wurde. Dieser Ansicht huldigt bekanntlich auch De Rossi, während andere Gelehrte, wie namentlich Kaulen (Einleitung in die hl. Schrift. 3. Aufl. S. 129), dieselbe bekämpfen. Den Glanzpunkt des ganzen Buches bildet offenbar die mit der irischen Liturgie befaßte Abtheilung. Indem wir die Freunde der liturgischen Wissenschaft für die übrigen Theile auf das gelehrte Werk selbst verweisen, können wir nicht umhin, die Ausführungen des Verf. über die älteste irische Meßfeier als eine That ersten Ranges zu erklären.

Zwar hat bereits P. Grisar S. J. einen Theil derselben in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie X, 15 zu deuten versucht, und dann Suitbert Bäumer in der nämlichen Zeitschrift XVI, 488 die bedeutende Untersuchung des irischen Gelehrten Mac Carthy über das Stowe-Missale, aber in durchaus selbstständiger Weise und über dieselbe noch hinausgehend, mitgetheilt. Aber die Leistungen dieser Männer überragt Probst durch die eingehende, bis in die kleinsten Theile vordringende Untersuchung über diese kostbare liturgische Reliquie eines der ältesten und wichtigsten liturgischen Denkmäler der ganzen abendländischen Kirche, das uns in den Anfang des 5. Jahrhunderts zurückführt, als die Reform der Meßliturgie durch den hl. Papst Damasus eben in das Leben getreten war. An einer Stelle seines Buches bekennt Probst seine „ungenügende Kenntniß der englischen Sprache" (264). In der That hätte man sich den gelehrten Apparat gerade in dieser Abtheilung etwas reicher ausgestattet gewünscht, und die Berufung auf Grisar und Bäumer gerne erweitert gesehen durch Einfügung so vieler anderen irischen und englischen Autoren, unter denen ich Cardinal Moran und Whitley Stokes nur nenne. Indessen dem Hauptergebniß der gelehrten Untersuchung hat dieser Mangel keinen Eintrag gethan. Dieselbe ist durchaus selbstständig durchgeführt und hat ein Resultat zu Tage gefördert, welches sich in vollkommener Uebereinstimmung befindet mit der von den irischen Katholiken zu allen Zeiten mit der Macht des Instinktes festgehaltenen Ueberlieferung, daß der hl. Patrick durch Papst Cölestin nach Irland entboten und die Religion der Iren, wie auch ihr Gottesdienst römischen Ursprunges sei. Wenn ich im ersten Bande der „Geschichte der katholischen Kirche in Irland" (Mainz 1890) unentwegt die nämliche Anschauung vertreten habe, dann können die glänzenden Untersuchungen von Probst über die älteste Liturgie der Iren mich in den damaligen Aufstellungen nur noch mehr bestärken.

Nachdem unser Verf. eine Skizze von dem Wirken der irischen Missionäre und dem Ursprunge ihrer Liturgie gegeben, bringt er den Text des Stowe-Missale und liefert dann zu demselben (56—96) einen Commentar, durch welchen er sich um die Kenntniß der Bedeutung der altirischen Liturgie ein Verdienst erworben, an welches kein anderer Gelehrter innerhalb oder außerhalb Irlands auch

nur im entferntesten reichen kann. Auf Grund der Untersuchungen von Mac Carthy und Bäumer wird die dem ersten Viertel des 7. Jahrhunderts in ihrem Haupttheil angehörende, im 8. Jahrhundert durch Moel Caich verbesserte und erweiterte Handschrift nochmals geprüft und dann die hochbedeutende These aufgestellt: „Das irische Stowe-Missale enthält die Missa romana quotidiana aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts." Der Beweis für diese These ist siegreich durchgeführt in einer langen Reihe von Argumenten, die sich fast gleichmäßig auf die drei Haupttheile der Messe vertheilen. Es ist wahr und wird von Probst ganz nach Gebühr hervorgehoben, daß der erste Schreiber des Codex die altirische Liturgie durch die liturgische Reform Gregors I. beeinflußte. Auch unterläßt Probst nie, die von der zweiten Hand, nämlich Moel Caich, vorgenommenen Aenderungen und Verbesserungen, durch welche die Spuren der gregorianischen Reform unterdrückt und eine Wiederbelebung der ursprünglichen irischen Liturgie versucht wurde, sachgemäß zu betonen. Aber auch der Text, soweit er von diesen beiden Händen nicht beeinflußt wurde, bietet der umfassenden Gelehrsamkeit unseres Verf. eine schier unabsehbare Reihe von Anhaltspunkten, um seine These zur Anerkennung zu bringen. Daß diese glänzende Beweisführung auch von großer Bedeutung für die Kenntniß der römischen Liturgie ist, liegt auf der Hand. Man darf behaupten, daß das irische Stowe-Missale für eine genaue Kenntniß von Detailpunkten der römischen Liturgie am Anfange des 5. Jahrhunderts die einzige Quelle bietet.

Diese Notizen mögen genügen, um die betheiligten Kreise auf das Buch mit seinen reichen Schätzen aufmerksam zu machen. Dasselbe will nicht einmal, sondern wiederholt studirt sein, wird dann aber auch jeden vorurtheilsfreien Mann mit noch innigerer Liebe zu den hehren Riten der katholischen Kirche erfüllen, die in ihrem Wesen bis zum Ursprunge des Christenthums hinaufreichen.

Aachen. A. Bellesheim.

Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Église latine. Par *J. M. A. Vacant*, docteur en théologie, professeur au Grand Séminaire de Nancy. Paris, Delhomme et Briguet 1894. 8⁰. 60 pages. fr. 1.50.

Dr. Vacant, Professor am Priesterseminar zu Nanzig, einer der thätigsten Mitarbeiter der Université catholique und der

Science catholique, bietet uns in der obenstehenden Abhandlung einen dankenswerthen Beitrag zur Dogmengeschichte. Er hat sich in diesem Schriftchen zur Aufgabe gestellt, zu zeigen, wie man im Abendlande von der Apostelzeit bis auf unsere Tage das heilige Meßopfer aufgefaßt habe. Zu diesem Zwecke glaubt er drei Perioden unterscheiden zu sollen: die patristische, die mittelalterliche, von Gregor dem Großen bis zu Thomas von Aquin, und die moderne, vom Aquinaten bis auf unsere Zeit. Daß die ganze zweite Hälfte des Mittelalters der Neuzeit beigezählt wird, dürfte manchen befremden. Vielleicht wäre es zweckmäßiger gewesen, nebst der Väterzeit eine vortridentinische und eine nachtridentinische theologische Literaturperiode zu unterscheiden. Allein auch letztere Abgrenzung könnte beanstandet werden, weil es ja, wie Professor Dr. Ehrhard letzthin im „Literarischen Handweiser" treffend bemerkt hat, „auf geistigem Gebiete überhaupt nicht leicht ist, scharfe Demarcationslinien zu ziehen".

Was den Inhalt der Studie betrifft, so versteht es sich von selbst, daß ein so wichtiger Gegenstand, wie die Entwickelung der Lehre vom Wesen des hl. Meßopfers, in einer Brochüre von 60 Seiten nicht erschöpfend behandelt werden könne. Doch sind darin die Grundzüge der Entwickelung hinlänglich gezeichnet. Während im Allgemeinen die Väter auf den specifischen Opferbegriff nicht näher eingehen, betrachten die mittelalterlichen Theologen das Meßopfer hauptsächlich in seinen Früchten und in seiner Beziehung zum blutigen Kreuzesopfer. Erst nach dem Tridentinum begann man, sich eingehender zu fragen, worin denn das Wesen des Meßopfers eigentlich bestehe. Es ist wohl unnöthig, hier die verschiedenen Erklärungsversuche aufzuzählen; nur möchte ich bemerken, daß Dr. Vacant, im Anschlusse an Stentrup, die Erklärung Thalhofer's doch allzu schroff zurückweist. Allerdings scheint die Opfertheorie unseres großen Liturgikers, für sich allein genommen, den Opfercharakter der hl. Messe nicht genügend zu erklären. Doch läßt sich dieselbe sehr gut verbinden mit den Theorien von Lessius und Lugo-Franzelin. Vereinigt man die drei Erklärungen miteinander, so gelangt man, unseres Erachtens, zu einer Meßtheorie, die den grübelnden Geist vollauf befriedigt.

In einer längeren Anmerkung (S. 40 ff.) sucht V. nachzuweisen, daß die 32 Predigten über die hl. Eucharistie, die Albertus

dem Großen zugeschrieben werden, von dem berühmten Lehrer nicht herrühren können; in ihrer jetzigen Gestalt stammen sie wohl erst aus der Zeit nach dem Constanzer Concil. Allein auf der Münchener Staatsbibliothek finden sich Abschriften, die bereits im 14. Jahrhundert hergestellt worden sind. Die 32 Predigten sind ganz sicher von Albertus. Vgl. die Einleitung zur neuesten Ausgabe von Domcapitular Dr. Georg Jacob: Beati Alberti Magni de sacrosancto corporis Domini sacramento Sermones iuxta manuscriptos codices necnon editiones antiquiores accurate recogniti. Ratisbonae 1893. Was diesen Predigten in unseren Tagen eine gewisse Berühmtheit verschafft hat, ist der Umstand, daß darin der Gedanke ausgesprochen wird, Christus habe sich am Kreuze für die Erbsünde geopfert, während er sich fort und fort auf dem Altare für unsere täglichen Sünden aufopfere. Vor einigen Wochen erst hat ein anglikanischer Geistlicher, F. W. Puller, in der neugegründeten Revue anglo-romaine (Paris, 1. février 1896) behauptet, diese Lehre sei vor dem Tridentinum in ganz Europa verbreitet gewesen. Da die katholische Redaction der erwähnten Zeitschrift diese irrige Behauptung unbeanstandet durchgehen ließ, da andererseits ähnliche Behauptungen vor kurzem in verschiedenen protestantischen Zeitschriften Deutschlands aufgestellt worden sind, so gedenke ich, nächstens die nicht unwichtige Frage im ‚Katholik‘ oder in der Revue anglo-romaine quellenmäßig zu behandeln.

München. Dr. N. Paulus.

De Rituum relatione juridica ad invicem auctore *Augustino Arndt* S. J. Rome 1895. Bureau des Analecta. 19 Via Tor Sanguigna. 8⁰. pag. 96. fr. 1.25.

Die seit zwei Jahren durch Msgr. Felix Cadène herausgegebene canonistisch-liturgische Zeitschrift »Analecta ecclesiastica« erfreut sich wegen des reichen und gediegenen Inhaltes einer weiten Verbreitung. Die Redaction hat die lobenswerthe Einrichtung getroffen, daß einzelne hervorragende Artikel als Ergänzungshefte in besonderm Abdrucke erscheinen. Zu diesen gehört obige Abhandlung des als Professor des canonischen Rechtes durch sein Werk über die verbotenen Bücher[1]) ruhmvoll bekannten Jesuiten Arndt

1) Vgl. darüber meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 612.

aus Krakau. Angesichts der Thatsache, daß Papst Leo XIII. der Wiedervereinigung der getrennten morgenländischen Kirchen mit dem heiligen Stuhl seine eifrigen Bemühungen zuwendet, gewinnt die obige Abhandlung ein erhöhtes Interesse. Sie bekundet ihren Verf. als einen Mann, der mit den morgenländischen Riten und ihren Besonderheiten genau vertraut ist und die Gesetzgebung der Kirche mit Bezug auf dieselben durch und durch kennt. Seit Benedict XIV., namentlich aber im 19. Jahrhundert, in welchem die Ausbildung der Verkehrsmittel uns das Morgenland so nahe gebracht, fließen die Rechtsquellen mit Bezug auf die Orientalen bedeutend reichlicher, als in früheren Zeiten. Diese sämmtlich hat der Verf. gewissenhaft verwerthet und uns so ein klares Bild von dem juristischen Verhältniß des lateinischen Ritus zu den morgenbischen Riten gezeichnet. Aus unwiderleglichen Gründen halten die Päpste bis zur Stunde an dem Grundsatze fest, daß dem lateinischen Ritus vor dem morgenländischen der Vorzug gebühre. Gleichzeitig aber bringen sie dem morgenländischen Ritus hohe Verehrung entgegen, hüten ihn mit einer Sorgfalt und Umsicht, von welcher die getrennten Orientalen, insbesondere die schismatischen Russen, außerordentlich Vieles lernen könnten. Denn was Arndt S. 18 von der Einführung ehemals wegen ihrer Irrlehren verworfener liturgischer Bücher in den russischen Gottesdienst mittheilt, ist haarsträubend. Im ersten Kapitel „von der Unterscheidung und dem Verhältniß der Riten zu einander im Allgemeinen" handelt der Verf. vom griechischen Ritus, der dogmatischen Beziehung des Ritus zur Einheit, dem gegenseitigen Vorzug der Riten, dem Papst als höchster Autorität bei Veränderung der Riten und dem Verbot der Vermischung der Riten (S. 1—39). Das zweite Kapitel ist den „besonderen Geboten mit Bezug auf das Verhältniß der Riten zu einander" gewidmet. Als solche erscheinen: Das Recht des Empfanges der Sacramente aus der Hand von Dienern eines andern Ritus und die Pflicht, beim überkommenen Ritus zu beharren" (S. 39—52). Der Löwenantheil ist dem dritten Kapitel zugefallen mit der Ueberschrift: „Ueber die Beziehungen der Riten zu einander nach der Verschiedenheit der Territorien (Diöcesen)." Hier wird gehandelt von der Stellung der Patriarchen zu den außerhalb des Patriarchats sich aufhaltenden Gläubigen, über die Stellung der lateinischen Missionäre zu den Orientalen, die Be-

ziehungen der verschiedenen Riten innerhalb der Kirchenprovinz Lemberg, die Italo-Griechen und über orientalische Emigranten in Nordamerika. Die lesenswerthe Schrift soll kein Canonist unbeachtet lassen. Sie ist ein bloßer Abdruck, ohne jedwedes Inhaltsverzeichniß, was niemand billigen wird.

Aachen. A. Bellesheim.

Das sociale Wirken der katholischen Kirche in Oesterreich. Im Auftrage der Leo-Gesellschaft und mit Unterstützung von Mitarbeitern herausgegeben von Prof. Dr. Franz M. Schindler, Generalsecretär der Leo-Gesellschaft. I. Band: Diöcese Gurk (Herzogthum Kärnthen) von Prof. Dr. Alois Cigoi O. S. B. Wien, Commissionsverlag von Mayer u. Co. 1896. 8⁰. X, 228 S.

Die Leo-Gesellschaft zeigt eine Rührigkeit, zugleich ein Geschick in Auswahl ihrer Personen und Arbeiten, wie wir „hier draußen im Reich" es von Oesterreich nicht erwartet hatten. Ein sehr glücklicher Wurf ist vorliegendes Buch, welches die ganze sociale Thätigkeit sämmtlicher Pfarreien eines ganzen Bisthums von dessen Gründung an bis auf den heutigen Tag zu schildern die Absicht hat.

Demgemäß gibt der erste Abschnitt eine kurze Geschichte der Gründung der Kirchen und Pfarreien, sowie eine Uebersicht über das seelsorgliche Wirken und das religiöse Leben.

Der zweite Abschnitt geht über zu den Leistungen auf dem Gebiete des Unterrichtes und der Erziehung und zieht in seine Besprechung: Stellung der Kirche zur Schule im Allgemeinen, weltliche Volksschulen, katholische Schulvereine; Volksschul-Katecheten; Materielle Unterstützung derselben; Geistliche Volksschulen (Ursulinen, Schulschwestern, Barmherzige Schwestern, Benedictinen), Stift-Untergymnasium zu St. Paul, Einfluß der Kirche auf die Staats-Mittelschulen, die theologische Diöcesan-Lehranstalt, die Erziehungsanstalten im Allgemeinen (Kindergärten und Waisenhäuser, Mädchen-Pensionate, Studenten-Convict zu St. Paul, Lehrerseminar in Klagenfurt, Convict in Villach, Knaben- und Priester-Seminar); Rettungsanstalten für die Jugend.

Der dritte Abschnitt stellt die Armen- und Krankenpflege dar nebst Sorge für die Verstorbenen.

Der vierte Abschnitt: Hilfeleistung der Kirche in besonderen Bedürfnissen einzelner Classen, nämlich: Die landwirthschaftlichen

Verhältnisse und die christlich-socialen Bestrebungen, die Erfolge derselben, Spar- und Vorschußcassen, Gesellenvereine, Verhältniß der Kirche zu Wissenschaft und Kunst im Allgemeinen, Pflege der Wissenschaft im Bisthum Gurk: Theologie, Philosophie, Geschichte und Landeskunde, Philologie, Mathematik und Physik, Naturgeschichte — Pflege der Kunst durch die Kirche, der Salzburger katholische Universitätsverein und die Unterstützung desselben in Kärnthen, materielle Unterstützung der studirenden Jugend, die katholischen Buchdruckereien, Bücher-Bruderschaften, Zeitschriften und Bibliotheken.

Man erkennt aus dieser bloßen Uebersicht, daß und wie dort der Clerus seine wichtige und dringliche Aufgabe gegenüber den Zeitverhältnissen auffaßt und ihnen sich gewachsen zeigt; hier scheint mehr geleistet, als man vermuthen dürfte. Zugleich kann das Buch wie ein Spiegel für Deutschland betrachtet werden, welchen Ordinarien, Corporationen, Congregationen, Görres-Gesellschaft u. s. w. eines Blickes würdigen dürfen zum Zwecke des Vergleiches. In Deutschland besitzen wir ein ähnliches Buch nicht.

Aus weiter Ferne können wir einen ergänzenden Beitrag zu der vorliegenden Arbeit liefern. Die Bibliothek des bischöflichen Priesterseminars ad S. Bonifatium zu Mainz besitzt die Biblia sacra von 1476; sie ist an einigen Stellen illuminirt; am Schlusse findet sich der handschriftliche Vermerk: Est autem illuminata per Sigelium Schmydt vicarium in Ettendorf et camerarium cappituli infra Soruam et Matram in anno 1478 die Saturn. post corp. christi. Der Vicar zu Ettendorf, Kämmerer des Kapitels zwischen Save und Matragebirg, war demnach des Illuminirens kundig. Wie das Buch nach Mainz kam, weiß man nicht. F. F.

Der schmerzhafte Kreuzweg Christi nebst einem kurzen Unterricht über den Ursprung, die Wichtigkeit und die Vortheile des heiligen Stationengebetes von Nikolaus Nilles, Priester der Gesellschaft Jesu. Vierte Auflage. Innsbruck, Felician Rauch 1895. 12⁰. 88 S.

Die Vorrede ist datirt: Tüntingen (Luxemburg) im März 1856. Hier war der Verf. vor seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu längere Zeit Pfarrer und hinterließ die daselbst über den heiligen Kreuzweg gehaltenen Predigten seinen Pfarrkindern als kostbares Andenken in Druck. Daß bei der Menge solcher Andachtsbücher

das obige die vierte Auflage erlebt hat, zeugt für die Gediegenheit des Inhaltes. Bei aller Volksthümlichkeit bekundet die Einleitung keine geringe geschichtliche und canonistische Gelehrsamkeit. Dann folgt die „Kreuzwegandacht aus dem alten Elsäßer Missionsbuche der Gesellschaft Jesu". Den ausdrucksvollen Bildern der vierzehn Stationen sind tieffromme Betrachtungen und Gebete beigegeben.

Gnadenbild U. lieben Frau von der immerwährenden Hilfe. Verlag der Missionsdruckerei in Steyl, postlagernd Kaldenkirchen (Rheinland).

Dieses ebenso bekannte als beliebte Andachtsbild, in der beträchtlichen Größe von 74×56 cm. stimmungsvoll in neun Farben nach dem römischen Original ausgeführt, ist eine typographische Leistung, für welche die Jünger der neugegründeten Kunstdruckerei in dem Missionshause zu Steyl nur Lob verdienen. Wir empfehlen die Verbreitung dieses frommen Gnadenbildes, welches ganz geeignet ist, jedes Zimmer zu schmücken und ihm eine religiöse Weihe zu verleihen. Dasselbe ist ohne Rahmen zu dem billigen Preise von 2.80 M, in Goldbarokleiste zu 10.50 M von der angegebenen Missionsdruckerei franco zu beziehen.

In demselben Verlage sind ferner zwei Photographien in der Größe von 45×33 cm. erschienen, welche die Königin des heiligen Rosenkranzes, Maria mit dem Jesuskinde auf reichem Throne sitzend, ein gar liebliches Bild, und als Seitenstück die Mutter der Schmerzen mit dem Leichname des Heilandes auf dem Schooße darstellen. Auch diese beiden Kunstblätter zu dem Preise von je 2.80 M und in Goldbarokleiste zu 8 M sind vorzüglich gelungen.

Es sei nur noch die Bemerkung beigefügt, daß jedermann durch den Ankauf dieser Bilder zugleich einen kleinen Beitrag liefert zur Förderung der großartigen Missionsanstalt, die der verdienstvolle Superior Joh. Janssen mitten im Culturkampfe mit so großem Erfolge in's Leben gerufen hat und welche als trostreiches Zeichen der religiösen Begeisterung der Katholiken Deutschlands im Ausgange des 19. Jahrhunderts angesehen werden kann.

R.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXX.

Archäologische Erörterungen zu einigen Stücken im Canon der heiligen Messe.

Der nachfolgende Aufsatz ist aus einem Vortrage entstanden, den ich in einem der wissenschaftlichen Zirkel gehalten habe, welche jeden Samstag Abend im Priestercollegium von Campo santo stattzufinden pflegen. Die Punkte, die ich bespreche, haben mich seit Jahren beschäftigt, und so glaube ich, für manches mehr Licht, für anderes eine richtigere Deutung und Erklärung gefunden zu haben. Wo es sich um das erhabenste Mysterium unserer heiligen Religion handelt, um das, was wir Priester täglich am Altar vor dem Angesichte des Dreimalheiligen und in der Person des Erlösers vollziehen, da wird jeder Beitrag zur tieferen Erfassung auf Beachtung rechnen dürfen, wäre es auch nur, um zu weiteren Forschungen Anregung gegeben zu haben. Solche immer wieder erneuten Untersuchungen, für welche wir im Nachfolgenden auf die literarischen Erscheinungen nur der letzten Jahrzehnte wiederholt uns berufen werden, beweisen, wie unergründlich tief und niemals ganz erschöpft und erforscht die eucharistische Liturgie mit ihrem *»mysterium fidei«* ist, und wie zumal wir Priester uns immer dem Altare, wie Moyses sich dem brennenden Dornbusche, nähern müssen, wo die Flammen der göttlichen *Majestas* uns entgegenleuchten und wir die Schuhe ausziehen und die Augen verhüllen müssen, um vor dem „Gott der Heerschaaren" zu erscheinen.

Aus der schlichten Form, in welcher die Apostel „das Brod brachen", hat sich, wie aus der Knospe die volle Rose, im Laufe der Zeiten der Ritus der hl. Messe in seinem wunderbaren Reichthum erst allmälig entfaltet; diese Ausgestaltung hat in den verschiedenen, zumal apostolischen Kirchen einen verschiedenen Gang genommen, ist gleichsam einem eigenen Stile, wie in der Kunst, gefolgt, und daraus erklären sich die Eigenthümlichkeiten der ein-

zelnen Liturgien neben der Gemeinsamkeit des Wesentlichen[1]). Es ist, neben älteren Liturgikern, das Verdienst der neueren Forscher, eines Bickell, De Rossi, Probst, Duchesne, Fleury, Franz u. a., dem Wege dieser Entwickelung nachgegangen zu sein und viele Gebräuche und Anordnungen auf ihre Wurzel zurückgeführt zu haben. In manchen Punkten liegen die Resultate gesichert vor uns; in anderen streiten sich noch Probst und Duchesne u. a. miteinander. Im Allgemeinen kann man sagen, daß diejenigen Liturgiker glücklicher in ihren Combinationen und in den Resultaten ihrer Forschungen gewesen sind, welche zugleich Archäologen waren und vor allem in Rom die äußere und innere Entwickelung des Christenthums, wie seiner Cultstätten von den bescheidenen Grabkammern und den Coemeterialkapellen bis zu den großartigen Basiliken des 4. und 5. Jahrhunderts verfolgen konnten. Denn das wird jeder zugeben, daß in dem gleichsam lebendigen Verkehre mit den Monumenten der ersten Jahrhunderte und in einer langjährigen Beschäftigung mit den alten Denkmälern man allmälig für jene ersten Zeiten einen Blick und einen Tact gewinnt, die sich weniger durch Bücher, als durch ein tägliches Hineinleben in die Urkirche und ihre Entwickelung erwerben lassen. Vielleicht sollten unsere Liturgiker etwas mehr Archäologen sein: auf wie manches würde ihnen das richtige Licht fallen aus dem Dunkel der Katakomben, aus den ehrwürdigen Hallen der alten Basiliken!

I. Zu den Worten: *Haec commixtio et consecratio*[2]).

In den ersten Jahrhunderten ist die feierliche Messe an den Sonn- und Festtagen, an den Jahrestagen der Martyrer, an den Stationstagen von dem Bischofe, aber im Verein der concelebrirenden Priester gefeiert worden, im Wesentlichen so, wie es noch jetzt bei den Ordinationen geschieht. Mit dem Anwachsen der Zahl der Gläubigen, zumal in größeren Städten, wurde aber schon früh ein Beiwohnen Aller bei der Missa pontificalis unmög-

1) Allen gemeinsam ist die praeparatio oder oblatio der species, die consecratio und die communio und außerdem das große Dankgebet mit dem Trishagion und fast bei allen auch das Pater noster.

2) Warum wir mit dieser Stelle aus dem Schlusse des Canons beginnen, wird der Verlauf unserer Untersuchungen rechtfertigen.

lich[1]); es mußte daher in den einzelnen Pfarreien oder *tituli* der Gottesdienst eingerichtet werden; die *presbyteri* mußten in ihren eigenen Kirchen für ihre Pfarrangehörigen die hl. Messe lesen. Dort war dann selbstverständlich die eucharistische Feier eine einfachere und kürzere, als es die Missa solemnis des Bischofs war[2]).

Allein wenn nun auch die Pfarrer in ihren Titelkirchen für sich mit ihren Pfarrkindern die hl. Geheimnisse feierten, so hat die alte Zeit doch die innere Zusammengehörigkeit und eine gewisse Identität ihres Opfers mit dem bischöflichen und damit also zugleich ihre kirchliche Friedensgemeinschaft mit dem Bischofe in der Weise festgehalten und ausgedrückt, daß nach einer von Papst Zephyrin erlassenen, von Urban I., Milziades, Siricius und Innocenz I. wiederholt bestätigten Anordnung die presbyteri von dem durch den Bischof consecrirten Brode, der *corona consecrata*, eine particula erhielten, die dann in die Titelkirche überbracht und bei der Messe dort mit dem hl. Blute im Kelche vereinigt wurde. Der Presbyter ließ die Partikel in den Kelch fallen unter dem mit dem heutigen fast wörtlich übereinstimmenden Gebete der *commixtio et consecratio*[3]).

---

1) Die in Rom für den Gottesdienst bestimmten Kapellen in den Katakomben und ebenso die Oratorien und die meisten älteren Coemeterial-Basiliken sind im Raume so beschränkt, daß durchschnittlich kaum hundert Personen dort Platz hatten. Es kann also von einer Betheiligung der gesammten römischen Gemeinde an der Liturgie dort gar keine Rede sein. (Ueber die Stationstage vgl. Kraus, Real-Encykl. II, S. 782.)

2) Somit geht der Unterschied zwischen „Hochamt" und „stiller Messe" auf die älteste Zeit zurück; er ist schon in den Katakomben nachweisbar, wo am Jahrestage der Martyrer in den Grabbasiliken über den Coemeterien die feierliche Messe celebrirt wurde, während im Hypogaeum „*ad corpus*" in dem oft sehr engen Raume eines Cubiculums die schlichtere und einfachere Form geboten war.

3) Vgl. De Rossi, Bullettino di archeologia cristiana 1864, p. 89—91; 1867, p. 20 u. 59. — Nach dem Liber Pontificalis verordnete Papst Zephyrin (202—219), daß die presbyteri die *corona consecrata* oder das *fermentum*, d. h. die Eucharistie vom Bischofe empfangen sollten; kaum zwanzig Jahre später wird vom Papste Urban berichtet: *fecit ministeria sacrata omnia argentea et patenas argenteas XXV posuit.* Damals zählte Rom 25 Pfarreien oder tituli; waren bis dahin die Patenen, auf welchen die corona consecrata in die Titelkirchen übertragen wurde, aus Glas oder

Daraus ergibt sich die Erklärung des Wortes *consecratio* an dieser Stelle. Es versteht sich von selbst, daß nicht erst durch die commixtio corporis et sanguinis die consecratio complet wird: die ist complet unmittelbar durch das Herrenwort: Dies ist mein Leib, dies ist mein Blut. Wir haben bei jenen Worten vielmehr nur an die commixtio der Consecration und des Consecrirten in der Messe des Presbyters mit der Consecration und dem Consecrirten in der vorangegangenen Pontificalmesse des Bischofs zu denken. Es ist die *commixtio consecrationis*, die Vereinigung des priesterlichen Opfers mit dem bischöflichen Opfer, versinnbildet durch die commixtio corporis et sanguinis in dem vom Priester consecrirten Kelche.

Der Bischof übergab die particula mit den Worten: *Pax Domini* etc., und so war diese commixtio die vollendetste *communio in sacris* zwischen dem Bischofe und seinen presbyteri, der feierlichste Ausdruck des kirchlichen Friedens und der Glaubenseintracht und -Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen, durchaus so, wie die Bischöfe einander die Eucharistie sandten als Zeichen der Uebereinstimmung in Glaube und Lehre.

Bei dem Bestreben, die Liturgie in der privaten Messe möglichst der pontificalen gleich zu machen, ist auch dann, als der Brauch aufhörte, von der bischöflichen Messe Partikeln in die Titelkirchen zu übertragen, jener Ritus in der Weise beibehalten worden, daß nun der Priester selber die fractio panis vornahm und eine Partikel der hl. Hostie in den Kelch fallen ließ. Dem entsprechend wurden nun auch die bischöflichen Worte »*Pax Domini*« etc. von jedem celebrirenden Priester bei der commixtio hinzugefügt[1]).

---

anderm minderwerthigen Material gewesen, so ließ jetzt Urban wie alle heiligen Gefäße (ministeria), so auch die Patenen für die Titelkirchen zur Uebertragung der Eucharistie aus Silber anfertigen. (Ueber eine derartige in Köln gefundene Glaspatene des 4. Jahrhunderts vgl. De Rossi a. a. O.) — Vgl. zur *fractio panis* Duchesne, Origines du culte chrétien p. 176, 177; die älteste Darstellung derselben hat Msgr. Wilpert in den Katakomben der Priscilla entdeckt.

1) Dieses Bestreben der Beibehaltung des pontificalen Ritus tritt besonders auffallend hervor in der Oration nach dem Pater noster, wo der allein celebrirende Priester, da er anderen nicht den Friedenskuß geben konnte, nun die Patene küßt unter den Worten: *da propitius pacem.*

Wenden wir das auf uns und auf die Gegenwart an, so folgt daraus, daß jeder Priester bei jedem hl. Opfer an jener Stelle in einen mystischen Contact mit seinem Bischofe tritt und sein Opfer in gewissem Sinne mit demjenigen seines Oberhirten vereint und identificirt in der hehrsten und heiligsten Friedensgemeinschaft und Glaubenseinigkeit, die durch jede Communion von neuem besiegelt und bestätigt wird. Und so ist jede hl. Messe, welche wir Priester feiern, Tag um Tag ein neues Band, resp. die Erneuerung und Bestärkung des Bandes, welches in der hierarchischen Ordnung den Clerus einer Diöcese mit dem Bischofe, die Glieder mit dem Haupte eint und am Altare vereinigt, um durch den sacramentalen Leib Christi dem mystischen Leibe Christi immer neues Leben zu spenden.

II. **Die Cheirotonia bei der Oration:** *Hanc igitur*[1]).

Eine Anzahl alter Kirchen in Rom, z. B. S. Clemente, S. Nereo ed Achileo, S. Cecilia u. a., lassen uns in ihrer Choreinrichtung noch heute erkennen, wie in den früheren Jahrhunderten die presbyteri mit dem Bischofe die hl. Geheimnisse feierten. Dort ist im Hintergrunde der Apsis, über mehrere Stufen erhöht, die bischöfliche Kathedra; an sie schließen sich nach rechts und links im Halbkreise die Marmorbänke für die Corona der presbyteri an; mehr nach vorn, freistehend, erhebt sich der Baldachin-Altar. Vor demselben, in das Schiff der Kirche hinunter, war der durch Schranken abgesperrte Raum für die Sänger, die *schola cantorum* mit ihren beiden Ambonen für die Lesung der Epistel und des Evangeliums. — Zwischen den vier Säulen, welche den Baldachin über der Altar-Mensa trugen, hingen an Stangen, in Ringen beweglich, *vela* oder Vorhänge nach dem Schiffe zu und auf beiden Seiten rechts und links, und nur die Rückseite blieb offen für den Bischof und die mit ihm celebrirenden Priester. Dem Bischofe assistirten als *ministri sacrae actionis* die Diacone, zunächst der Archidiacon, sowie die niederen Kleriker. Wir finden selbst *tetravela* erwähnt, also vier Vorhänge, so daß der Altar auch von der Rückseite verhüllt sein konnte.

1) Vgl. zu der Handauflegung überhaupt Kraus, Real-Encyklop. I, S. 646 u. 425; Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgie II, I, S. 233,

Bei der Pontificalmesse ist die ganze Action am Altare vom Bischofe und den ihm ministrirenden Diaconen und Klerikern vollzogen worden; die presbyteri hatten ihren Sitz im Halbkreise der Apsis, den sie nicht verließen. Allein sie müssen doch, um wahrhaft *concelebrantes* zu sein, bei der Consecration mitgewirkt haben und thätig gewesen sein. An der Communion der bischöflichen Messe nahmen sie, wie wir sahen, dadurch Theil, daß sie eine particula der vom Bischofe consecrirten Hostie in ihre Kirchen übertrugen, resp. durch einen Kleriker übertragen ließen und dort mit dem hl. Blute sumirten; — wie haben sie denn an dem Hauptacte der Messe, an der Consecration, Theil genommen? Das ist mir zum ersten Male recht klar geworden, als beim Centenarium der Slavenapostel Cyrill und Method in der Kirche des hl. Clemens ein feierliches Pontificalamt nach slavischem Ritus celebrirt wurde. In S. Clemente ist, wie schon gesagt, die Choreinrichtung noch ganz die antike, da beim Neubau der Basilika im 12. Jahrhundert die aus dem 6. Jahrhundert stammende Anlage aus der Unterkirche transferirt und oben aufgestellt worden ist. Bei jenem Pontificalamte nun, das an dem erwähnten Feste in S. Clemente celebrirt wurde, hatte der Bischof seinen Platz auf dem Throne im Hintergrunde der Apsis; im Halbkreise neben ihm saßen die Priester. Als der Moment der Wandlung herannahte, erhoben sich die Priester und streckten bei der Consecration die beiden Hände gegen den Altar aus und hielten sie so während der Wandlungsworte des Bischofs ausgestreckt.

Was hatte dieser Act zu bedeuten?

Wie bei der Firmung und bei der Ordination die dem Bischofe assistirenden Priester zugleich mit ihm an der Handauflegung Theil nehmen, um den hl. Geist auf die Firmlinge und auf die Ordinanden herabzurufen, so nahmen in jenem slavischen Pontificalamte in S. Clemente und so nahmen auch in der alten Kirche die presbyteri an dem Consecrationsacte des Bischofs Theil durch die Cheirotonia oder Cheirothesia zur Anrufung des hl. Geistes für das Wandlungswunder[1]).

---

1) *Duchesne*, Origines du culte chrétien p. 167 stellt die Sache etwas anders dar, indem er sagt, aus verschiedenen Angaben „scheine" hervorzugehen, „il semble resulter que les prêtres avaient eu ici, à l'origine, un rôle

Wenn die presbyteri in ihren Titelkirchen die heilige Liturgie feierten ohne die Corona anderer Priester, ohne die Assistenz der Diacone und nur von einigen Klerikern umgeben, so lag es in der Natur der Sache, daß, trotz der nothwendigen Vereinfachung des Ritus, doch soviel als nur möglich von dem Ritus der feierlichen Messe beibehalten wurde. Dies wurde aber dadurch erreicht, daß der Celebrans das alles selber that, was sonst durch die Assistenz gethan wurde[1]).

Nun streckt heute, unmittelbar vor der Consecration, zu dem Gebete *Hanc igitur oblationem* der Celebrans die Hände über die Opfergaben aus; in jener Oration aber liegt keine Wendung, kein Ausdruck, welcher diesen Act erläuterte. Wir gehen nicht irre, wenn wir hier jenen alten Ritus, die ehemalige Cheirotonia der mit dem Bischofe celebrirenden Priester, erhalten sehen[2]). Wir kommen aber auf diesen Punkt unten noch einmal zurück.

---

special. On tenait devant eux des *oblatae*, posées sur des patènes. Ils récitaient le canon en même temps que le pape et célébraient ainsi avec lui la liturgie eucharistique. Si j'ai bien compris les textes en question, l'usage eût été au commencement du sixième siècle, pour toutes les messes stationales. Au huitième siècle le rite n'était plus observé qu'aux fêtes de Noël, de Pâques, de Pentecôte et de Saint-Pierre. Les autres jours, la coopération des prêtres ne se produisait que pour l'offrande, la fraction et la communion." — Aber warum sollte denn die Cooperation der Priester gerade bei dem wesentlichsten Punkte, bei der Consecration, ausgefallen sein? Daß aber nicht beim Pontificalamte jeder Presbyter für sich über einer von einem Kleriker gehaltenen Patene eine Hostie consecrirte, ergibt sich schon daraus, daß dann die presbyteri an der Consecration des Kelches keinen Antheil genommen haben würden. Der alte Ritus ist uns noch bei der Priesterweihe insofern erhalten, als die Neopresbyter mit dem Bischofe die Consecrationsworte über die auf dem Altare liegenden Opfergaben aussprechen.

1) Vgl. *Duchesne*, l. c. p. 152: „Le prêtre cardinal n'avait à sa disposition que des clercs inférieurs, des acolytes; il était obligé de remplir lui-même beaucoup de fonctions qui, à la messe solennelle, étaient confiées aux diacres.

2) Ich kann also hier nicht der Angabe bei Gihr, Das hl. Meßopfer S. 591, beistimmen, wonach die Handauflegung bei der Oration *Hanc igitur oblationem* erst im 15. Jahrhundert in einigen französischen Diöcesen eingeführt und dann durch Pius V. allgemein für die ganze Kirche vorgeschrieben

III. Die Worte *mysterium fidei.*

In den biblischen Berichten über die Consecration des Kelches beim letzten Abendmahle fehlen die Worte: »*mysterium fidei*«. Woher stammt dieser Zusatz? — Man hat ihn auf alte römische Tradition zurückgeführt: der Herr habe beim letzten Abendmahle diese Worte wirklich selber gesprochen, und sie seien durch den Apostel Petrus der römischen Kirche überliefert worden. Das war die Erklärung, welche uns im Seminar gegeben wurde. Ghir[1]), Thalhofer[2]) u. a. beschränken sich auf die Worterklärung; Stentrup in seiner Sacramentenlehre[3]) bemerkt nur, daß jene Worte in allen griechischen und in manchen anderen Liturgien fehlen; der hl. Thomas[4]) sagt bloß: »*mysterium fidei*« *quasi fidei objectum, quia quod sanguinis Christi secundum veritatem sit in hoc sacramento, sola fide tenetur.*

Mit der uns im Seminar gegebenen Erklärung einer speciellen Tradition der römischen Kirche, welche allein und mit Ausschluß aller übrigen Kirchen, wie der biblischen Berichte, jene Worte durch den Apostelfürsten ererbt hätte, wird sich bei näherem Nachdenken wohl niemand befreunden können. Jene beiden Worte sind aber auch derart als Parenthese in die Construction des Satzes, wie in den Gedankengang hineingeschoben, daß sie sich schon daraus als ein heterogenes Element und als fremdartigen Zusatz erweisen. *Hic est calix sanguinis mei novi testamenti, qui pro vobis* etc.,

---

sein soll. Wie sollte der Papst einen erst seit hundert Jahren hier und da in Frankreich aufgekommenen Ritus in das römische Missale aufgenommen haben; ja, wie hätte man selbst in Frankreich diesen Ritus erst im 15. Jahrhundert einführen können? — Im Uebrigen ist jene Oration aus einem älteren und einem späteren Theile zusammengesetzt, indem Gregor d. Gr. den zweiten Passus: *diesque nostros* etc. hinzufügte. (Vgl. *Duchesne*, l. c. p. 132 u. p. 168.) Demnach hat die ursprüngliche Form, unter Hinzunahme der jetzt folgenden Oration, wohl also gelautet: Hanc igitur oblationem . . . quaesumus, Domine, ut placatus accipias eamque benedictam . . . acceptabilemque facere digneris.

1) A. a. O. S. 604.

2) A. a. O. II, I, S. 224.

3) De sanctissimo Eucharistiae sacramento (Oeniponte 1889) p. 170.

4) Pars III, Quaest. LXXVIII, art. III.

das ist die reine evangelistische Form[1]). Aber wie konnten denn jene Worte derart in die Consecrationsworte des Herrn eingeschaltet werden? Die Hinzufügung des *»et aeterni«* kann man sich unschwer erklären, während das *»mysterium fidei«* den Gang des Satzes mitten durch eine Interjection unterbricht, so daß das *»qui pro vobis«* auf das *»calix sanguinis«* zurückspringen muß.

Wir werden die Erklärung finden, wenn wir wieder auf das Pontificalamt in der alten Zeit schauen. Wie gesagt, war der freistehende Altar nach dem Volke zu und auf beiden Seiten mit kostbaren *vela* oder Vorhängen versehen, welche vor der Wandlung zugezogen wurden und bis zur Communion geschlossen blieben[2]). Daher konnten also nur die im Halbkreise der Apsis sitzenden oder stehenden Priester und die unmittelbaren Altardiener sehen, was innerhalb der *vela* vorging. Das mag uns heute fremdartig vorkommen; allein wir dürfen uns nur an die Arcandisciplin erinnern, um zu verstehen, wie man das höchste *mysterium fidei*, das eigentliche Opfer, selbst vor den Augen der Gläubigen in heiliger Ehrfurcht verhüllte. Zeigen uns ja auch die älteren Monstranzen des 13. und 14. Jahrhunderts die hl. Hostie nur durch ein Gitterwerk, bis erst nach und nach das hl. Sacrament offen und unverhüllt allen Augen exponirt wurde. Und wenn die Gläubigen heute noch bei der Elevation nicht die hl. Hostie anschauen, sondern gesenkten Hauptes anbeten, so liegt doch auch hierin noch etwas von dem alten Arcanum, mit welchem die Kirche das Allerheiligste nur von den Dienern des Heiligthums geschaut wissen wollte.

---

1) Das *et aeterni* fehlt in vielen Liturgien und ist gleichfalls unzweifelhaft ein späterer Zusatz. Andere Erweiterungen und Zusätze treten uns in verschiedenen Liturgien entgegen. Vgl. Franz, Die eucharistische Wandlung II, S. 35. Im ambrosianischen Ritus z. B. ist der Nachsatz zur Consecration in folgender Weise erweitert: *Haec quotiescunque feceritis, in meam commemorationem facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de coelis veniam ad vos.*

2) Vgl. Kraus, Real-Encykl. II, S. 932. „Nicht alle," sagt der hl. Ambrosius (de offic. I, 50), „sehen die Tiefe der Geheimnisse, weil sie von den Leviten verhüllt werden, damit diejenigen nicht sehen, welche nicht sehen dürfen, und diejenigen nicht nehmen, welche nicht nehmen (communiciren) dürfen."

Zur Consecration stieg der Bischof von der Kathedra in der Apsis herab und trat an den Altar, umgeben von den Diaconen und Klerikern, während die Priester im Halbrund sich erhoben, um durch die Cheirotonia an der Consecration theilzunehmen; die *vela* oder Vorhänge waren geschlossen. Nun sollten aber doch die zum Gottesdienste versammelten Andächtigen sich des Momentes bewußt werden, wo die hl. Wandlung geschehen war; sie mußten erfahren, wann der Gottmensch im eucharistischen Opfer auf dem Altare und in der Mitte seiner Gläubigen erschienen war, damit sie mit dem Bischofe und dem Klerus ihn anbeteten. Wie konnten sie das erkennen, da Altar und Celebrans ihren Augen entzogen waren? Heute wird nach geschehener Wandlung mit der Schelle geklingelt, worauf auch die fern Stehenden, welche nicht auf den Altar sehen können, sich zur Anbetung niederwerfen. Wie hat man in der alten Zeit der Gemeinde den Consecrationsmoment zu erkennen gegeben? — Dadurch, daß der Diacon, sobald der Bischof über den Kelch das Herrnwort gesprochen hatte, in die heilige Stille der Versammlung die Worte rief: »*Mysterium fidei!*« und damit die Gemeinde zur Anbetung aufforderte.

Eine Parallele dazu haben wir in der Liturgie des hl. Marcus[1]), wo der Diacon unmittelbar vor der Consecration die Gläubigen zum Gebete auffordert mit den Worten: „Breitet aus die Arme!"

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß in den Titelkirchen die Altäre ebenfalls ihre Vela hatten, die auch hier zur Wandlung zugezogen wurden; die Ringe, an welchen sie ehemals befestigt waren, oder wenigstens die Stäbe für dieselben sieht man noch heute in den Titelkirchen von S. Clemente, S. Cecilia, S. Lorenzo u. a. Nun hatte aber der Titelpriester bei der Feier der hl. Geheimnisse nicht, wie der Bischof, einen Diacon an seiner Seite, welcher den Gläubigen die geschehene Consecration verkündigt hätte. Daher mußte hier der Celebrans selber die Worte »*mysterium fidei*« sprechen — und so ist jene Parenthese in den Consecrationstext gekommen.

Es würde daher dem Geiste der alten Liturgie entsprechen,

---

1) Renaudot, I, p. 155.

wenn der Priester jetzt die beiden Worte etwas lauter spräche, oder wenn sie auf der Canontafel zwischen Klammern gesetzt würden, um sie vom Herrenwort zu unterscheiden. Allein es bedürfte dazu der Genehmigung der Congregatio Rituum, und diese wird auf eine Anfrage mit Recht »*nil innovetur*« antworten. Immerhin aber wird der Priester eine Erbauung darin finden, wenn er beim Aussprechen jener Worte an den Ritus der alten Zeit denkt und in einem Acte lebendigen Glaubens sich selber die Worte zuruft: ***Mysterium fidei.***

IV. Die Epiclesis[1]).

Bei dem großen Gewichte, welches die Orientalen, zumal seit dem Florentiner Concil, auf die Epiclesis legen, durch welche erst bekanntlich sie die Consecration vollendet sehen, hat man auch in der römischen Liturgie diese Epiclese, d. h. die Anrufung des hl. Geistes zur Bewirkung des Consecrationswunders, nachzuweisen gesucht[2]). Einige Liturgiker sehen sie in der Oration *Veni sanctificator* am Schlusse des Offertoriums, andere in der Oration *Supplices te rogamus* nach der Wandlung.

---

1) Für die dogmatische Seite der jetzt zu erörternden Frage verweisen wir auf Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte S. 399 ff.

2) Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform S. 24, sagt: „Die Epiclese der alten Liturgie ruft den hl. Geist als Zeugen des Leidens Christi an, daß er erscheinen mache dieses Brod als den Leib und diesen Wein als das Blut Christi. Das heißt: durch seine Einwirkung werden die Gläubigen Brod und Wein als den Leib und das Blut Christi erkennen." Und weiter: „Der Paraclet offenbart den Gläubigen den unter den Brodsgestalten gegenwärtigen Christus, so daß sie erkennen, wie in der Eucharistie ‚ich in dem Vater, und ihr in mir und ich in euch bin'." — Diese Auffassung des verehrten Liturgikers von der Epiclese ist nicht haltbar; nach allen Liturgien geht die Wirkung derselben nicht auf die Gläubigen und ihr Erkennen, sondern auf Brod und Wein und deren Wandlung in Fleisch und Blut Christi, wie Probst das ja selber in der Folge aus zahlreichen Stellen darthut (vgl. S. 95). Auf S. 146 wiederholt er die obige Ansicht, daß die Wirkung der Epiclese auf die Anerkennung der Verwandlung von Seiten der Menschen sich beziehe. — Auf die Schrift von Ivan Markovic' über die Eucharistie mit besonderer Rücksicht der Epiclese kann ich, da sie slavisch geschrieben ist, nur auf die Recension in der Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie, 1896. S. 842 f., verweisen.

Halten wir zunächst fest, daß alle orientalischen Liturgien die Herabkunft des hl. Geistes zur Vollbringung der Transsubstantiation erbitten und diese Epiclesis nicht nur für essentiell nothwendig halten, sondern gerade in sie das Consecrationsmoment legen. Der Consecrator ist nicht Christus, sondern der hl. Geist. Die Recitation der Abendmahlsworte ist nur die Vorbereitung, wenngleich die nothwendige und unentbehrliche; allein beide gehören nicht enge und wesenlich wie ein Einziges zusammen; es können zwischen beide andere Gebete eingeschoben werden und sind es factisch in den orientalischen Liturgien. Das Herrenwort muß über Brod und Wein gesprochen werden; allein es wird erst fruchtbar und wirksam durch die — später folgende Herabkunft des hl. Geistes über die Opfergaben. Um dafür auf einen Kirchenvater zurückzugreifen, so sagt der hl. Johannes Damascenus[1]): Im Anfange sprach Gott: „Die Erde bringe grünes Kraut hervor," und auf dieses bringt sie, wenn der Regen niederströmt, ihre Früchte. Und wieder sprach Gott: „Das ist mein Leib," und es wird dieses, wenn durch die Anrufung (*διὰ τῆς ἐπικλήσεως*) zu dieser (neuen) Saat der Regen, die befruchtende Kraft des hl. Geistes (*ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις*) hinzukommt.

Zunächst ist nun die Ansicht, das *Veni Sanctificator* sei die lateinische Epiclese, in keiner Weise haltbar. Denn abgesehen davon, daß in den meisten Kirchen die Opfergaben schon vor Beginn der Messe präparirt werden, wie es heute noch die Dominikaner thun, so geschah die Auswahl und Bereitung der zur Consecration bestimmten Species in Rom, in Mailand und zum Theil in Gallien nicht durch den Celebrans, sondern durch den Archidiacon, ohne jegliches Gebet. Die gegenwärtig beim Offertorium angeordneten Gebete werden in den alten liturgischen Büchern nicht angegeben[2]). Zudem geht es auch nicht an, in dem »*Sanctificator*« die Person des hl. Geistes zu sehen; es ist der dreieine Gott, »*Omnipotens, aeterne Deus*«, der um seinen Segen über die Opfergaben angerufen wird.

Aber auch die zweite Meinung, welche in der nach der Wandlung folgenden Oration *Supplices te rogamus* die römische Epiclesis sieht, stützt sich bloß auf die Annahme, daß in den Worten

1) De orthod. fide IV, cap. 13. — 2) Vgl. Duchesne, l. c. p. 166.

»*jube haec perferri per manus sancti angeli tui*« unter dem *sanctus angelus tuus* der hl. Geist zu verstehen sei. Wenn nun auch zuweilen bei den Vätern der hl. Geist als „Engel" bezeichnet wird[1]), so lautet die Oration in der dem hl. Ambrosius fälschlich zugeschriebenen Schrift *De Sacramentis*, die aber um das Jahr 400 verfaßt ist: *ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum.* Zudem ist ja doch die Epiclesis ein Herabrufen des hl. Geistes auf die Opfergabe, während nach jener Auffassung der hl. Geist die Opfergabe emportrüge[2]).

Fragen wir nun zunächst: Hat die römische Kirche und überhaupt die abendländische Liturgie die in allen orientalischen Liturgien vorkommende Herabrufung des hl. Geistes gehabt?

Es kann nicht geleugnet werden, daß wir heute uns der Mitwirkung des hl. Geistes bei der Consecration zu wenig bewußt werden. Während seiner Ein- und Mitwirkung beim Werke der Erlösung im Opfer auf Golgatha in jenem Gebete gedacht wird, das wir vor der Communion sprechen: Domine Jesu Christi, qui ex voluntate Patris, *cooperante Spiritu sancto*, per mortem tuam mundum vivicasti, ist heute im Brennpunkte der eucharistischen Feier, im Moment des mystischen Opfertodes Christi auf unseren Altären, des hl. Geistes in ausdrücklichen Worten nicht mehr gedacht. Und doch sollte man meinen, wenn die Menschwerdung des Logos durch das Herabsteigen des hl. Geistes auf die hochgebenedeite Jungfrau geschah, daß auch das Wunder in der hl. Messe, das der *Incarnatio de Spiritu sancto ex Maria virgine* so verwandt ist, der *cooperatio Spiritus sancti* nicht entbehren könne[3]). Steht das ganze Gnadenleben der Kirche unter dem Einflusse und der Einwirkung des hl. Geistes, dann ist auch in jenem Geheimniß, in welchem wir

1) Vgl. Franz, a. a. O. S. 101.

2) Vgl. Duchesne, l. c. p. 170.

3) Ueber diese Frage hat neuerdings der altkatholische Professor Watterich ein Werk veröffentlicht: Der Consecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896, das, wenngleich vom Parteistandpunkte aus gegen Rom geschrieben und in der Absicht, die Scheidemauer zwischen Altkatholiken und Rom noch um einige Steinlagen höher zu machen, dennoch schärfer, wie keiner vor ihm, die historische Forschung fördert, aber auch überall durchfühlen läßt, wohin seine Tendenz gerichtet ist.

die Sonne aller Gnaden anbeten und der Urquell jeder Gnade sich erschließt, die Mitwirkung des hl. Geistes festzuhalten.

Daß nun die alten Liturgien auch des Abendlandes die Epiclese, die Anrufung des hl. Geistes zur Consecration, hatten, läßt sich durch zahlreiche Väterstellen darthun. So sagt der hl. Cyprian (ep. 65): »Nec oblatio sanctificari illic potest, *ubi Spiritus sanctus non est*, nec cuiquam Dominus per ejus orationes et preces prodest, qui Dominum ipsum violavit.« Und Augustinus (de Trinitate lib. III, cap. 4): »Quod (consecratum) cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducitur, non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, *nisi operante invisibiliter Spiritu Dei.*« Und Fulgentius (ad Monimum l. II, cap. 6): »Jam nunc etiam illa nobis est de Spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, *ad sanctificandum oblationis nostrae munus sancti Spiritus tantum missio postuletur.*« Ebenso Ambrosius (de Spiritu sancto III, 16): (Spiritus sanctus), »qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismo nominatur *et in oblationibus invocatur.*« Ferner Isidor (de eccl. off. I, 15): »Ut oblatio, quae Deo offertur, *sanctificata per Spiritum sanctum Christi corpori et sanguini conformetur.*«

Die Frage ist also, wo und wie hat die abendländische Kirche mit dem Herrenwort die Anrufung des hl. Geistes, die Epiclesis zur Consecration gehabt? — Sie hat sie gehabt und sie ist uns noch heute erhalten in der Cheirotonia bei der Wandlung. Wie bei der Firmung und der Ordination die mit dem Bischofe fungirenden Priester die Hände ausbreiten und actu an seiner Oration zur Anrufung des hl. Geistes theilnehmen, so thaten es, wie wir oben sahen, die mit dem Bischofe concelebrirenden presbyteri. Ihre Cheirotonia war eine stumme Epiclesis, und das ist sie auch heute noch. Es ist sogar wahrscheinlich, daß mit der Cheirotonia eine eigene Oration um Herabkunft des hl. Geistes verbunden gewesen ist[1]). Zu der gleichen Zeit, wo in der alten

1) Das könnte man wenigstens aus der Stelle bei Papst Gelasius (epp. fragm. I; Thiel, Epp. Rom. Pontiff. I, p. 486) schließen, wo es heißt: Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem *coelestis Spiritus invocatus adveniet*, *si sacerdos et qui eum adesse deprecatur*, criminosis

Kirche der Bischof die Consecrationsworte aussprach, erflehte die corona presbyterorum die sanctificatio oblationis per Spiritum sanctum. Daher der Mangel jeder inneren Beziehung zwischen unserer jetzigen Oration *Hanc igitur* und der Ausbreitung der Hände über die Opfergaben während dieser Oration; die Verbindung beider ist eine rein äußerliche, zeitliche, und die Cheirotonia ist nur auf dieses Gebet verlegt worden, als und wo die Messe nicht mit dem Bischofe, sondern von den presbyteri für sich und allein gelesen wurde. Ursprünglich war das Aussprechen der Consecrationsworte durch den Bischof und die Epiclese durch die Assistenz gleichzeitig[1]).

Aber warum steht denn in den orientalischen Liturgien die Epiclesis nicht unmittelbar vor oder nach, sondern so weit hinter der Consecration?

Es ist nicht zu vergessen, daß wir für unsere Frage auf Quellen angewiesen sind, welche erst mit dem 4. Jahrhundert zu fließen beginnen; von ihnen die ältesten sind die syrischen Liturgien, wie sie uns in der XXIII. Catechese des hl. Cyrill von Jerusalem, in den Apostolischen Constitutionen (II, 57 u. VIII, 5—15) und in den Homilien des hl. Chrysostomus als die Liturgie der antiochenischen Kirche sich darstellen. Nun wird aber Niemand bezweifeln, daß schon im 4. und 5. Jahrhunderte auch im Orient die alte Liturgie durch neue Gebete und Zusätze erweitert und bereichert worden ist[2]). Als eine solche Erweiterung erweist sich die

plenus actionibus reprobetur, wo der „sacerdos *et qui* eum adesse deprecatur" jedenfalls auf eine Betheiligung der „invocatio" und „deprecatio" von Seiten der Assistenz hinweist.

1) Es mag hier gestattet sein, auf die Einwirkung des hl. Geistes auf das eucharistische Opfer hinzuweisen, wie sie uns Raffael in seiner unsterblichen „Disputa" dargestellt hat, wo über der Monstranz der hl. Geist schwebt, droben in der Herrlichkeit aber der Sohn zur Rechten des Vaters sitzt. „In dem hl. Geiste, dem die Wirkung aller Gnaden und darum auch in eminentem Sinne das höchste Gnadenwerk, die Vollziehung des eucharistischen Opfers oder Gnadenmahls, zugeeignet wird, ist der Mittler zwischen dem eucharistischen Christus, dem Gottessohn in Brodsgestalt und der verklärten Menschheit im Himmel versinnbildet." (Dr. Fr. Schneider, Theologisches zu Raffael S. 7.)

2) Vgl. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte S. 125. „Als Uebergang vom eigentlichen Opfergebet zum Bittgebet steht die Epiclese in den alten Liturgien unmittelbar vor den ‚Fürbitten'."

breitere Ausführung des Befehles: „Thuet dies zu meinem Andenken," ähnlich wie in unserm »*Unde et memores*« (die sog. Anamnesis). Streichen wir diese späteren Zusätze, so schließt sich auch in den orientalischen Liturgien die Epiclese in moralischer Einheit und Gleichzeitigkeit unmittelbar an die Consecrationsworte an.

Wir können aber auch jetzt noch die Spuren der Gleichzeitigkeit der Epiclese mit dem Herrenwort in den Liturgien des hl. Jacobus von Jerusalem und des hl. Marcus nachweisen, da sie gleichlautend bei der Consecration des Kelches die Worte haben: „Deßgleichen nahm er nach dem Mahle den Kelch, . . . erfüllte ihn mit heiligem Geiste und gab ihn seinen Jüngern mit den Worten 2c." — In der Liturgie des hl. Cyrill betet der Priester nach dem Trishagion, also vor dem Einsetzungsbericht: „Erfülle dieses Dein Opfer, o Herr, durch die Segnung, welche von Dir ist mittelst der Herabkunft Deines hl. Geistes." Ebenso in der Liturgie des hl. Marcus: „Erfülle, o Herr, dieses Opfer mit Deinem Segen durch die Ankunft Deines allheiligen Geistes. Da nämlich unser Herr und Gott und höchster König Jesus Christus in der Nacht, in welcher er sich für unsere Sünden hingab" 2c. (folgt der Einsetzungsbericht)[1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ursprünglich auch in den orientalischen Liturgien die Anrufung des hl. Geistes unmittelbar mit dem Einsetzungsberichte verbunden gewesen ist; erst spätere Zusätze haben die Epiclese so weit nach der Consecration zurückgeschoben, daß nunmehr in den orientalischen Liturgien die enge und innige Zusammengehörigkeit beider nicht mehr zu erkennen ist.

Wenn daher gegenwärtig in edelstem Streben Papst Leo XIII. bemüht ist, das vielhundertjährige Schisma zwischen Rom und dem Orient beizulegen, so wird die Bedeutung der Epiclesis, welche auf dem Florentiner Concil so lange Debatten und Verhandlungen hervorrief, heute zu den mehr nebensächlichen Schwierigkeiten zu zählen sein, trotz der quasi dogmatischen ὁμολογία ὀρθόδοξος des Petrus Mogilas (1640) und der Encyclika des Patriarchen von Constantinopel (1851)[2]); Rom kann in der Frage nach der Be-

1) Vgl. Franz, a. a. O. II, S. 47; Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte S. 167.

2) Franz, a. a. O. I, S. 13 ff.

deutung der Anrufung des hl. Geistes in der Epiclese zur Bewirkung des Consecrationswunders den Orientalen weit entgegenkommen. — Andererseits aber wird für uns selbst das Mysterium fidei an Tiefe gewinnen, wenn wir uns bei jeder Consecration der Einwirkung des hl. Geistes bewußt bleiben und im Centrum des Opfers, das wir in dem Sohne dem Vater darbringen, der dritten Person in der Gottheit und ihrer Betheiligung an dem Werke unserer Erlösung und Heiligung nicht vergessen.

Rom. A. de Waal.

XXXI.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

V.

Die Beurtheilung des Entwurfes eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich wird ganz verschieden ausfallen müssen, je nach dem Standpunkte, von welchem aus man an denselben herantritt. Faßt man ihn in's Auge als ein Erzeugniß der Wissenschaft, als ein Compendium des modernen Privatrechtes, so wird man dem Werke die Anerkennung nicht versagen dürfen. Schon der erste Entwurf war ein „stattliches Werk". Aus jeder Zeile desselben konnte der Kundige die gewissenhafte, mühsame, ausdauernde Arbeit fachmännisch gebildeter und scharfsinniger Männer errathen. Die im Drucke erschienenen fünf Bände Motive lassen erkennen, was alles an Material gesammelt, verglichen und bewältigt worden ist. Es ist keine oberflächliche Arbeit, sondern alles beruht auf sorgfältigster Erwägung des Für und Wider. Der Entwurf ist strotzend von Gelehrsamkeit und voll juristischer Feinheiten, künstlicher Constructionen und sauberer Unterscheidungen. „Stolz mag die Commission sich rühmen, ein Muster dessen uns hinzustellen, was deutscher Fleiß im Bunde mit modernster Technik vermag [1])." Von demselben Standpunkte aus wird man auch dem

1) Vgl. Gierke, Der Entwurf eines B. G. B. und das deutsche Recht. Leipzig 1889. S. 2.

Entwurf zweiter Lesung die Anerkennung nicht versagen können, daß er ein im Ganzen wohlgelungenes Werk ist, von dem selbst die schärfsten Gegner zugeben, daß in den am meisten gerügten Punkten eine Besserung gegenüber der ersten Lesung vorliege, da namentlich durch die Kritik des ersten Entwurfes seitens der Juristenwelt die Arbeit der zweiten Commission geleitet, angeregt, befruchtet wurde. Sohm glaubt sogar, sich dahin äußern zu dürfen, durch das Mittel dieser Literatur und des ersten Entwurfes habe die deutsche Juristenwelt schöpferisch an dem jetzt vorliegenden Entwurfe mitgearbeitet. Als Organ der Juristenschaft Deutschlands habe die Commission gearbeitet: die juristische Gesellschaft Deutschlands stelle den eigentlichen Verfasser des Entwurfes dar[1]). Dies zu bestreiten, wird schwerlich jemand versuchen wollen, dem die moderne Jurisprudenz und der Entwurf geläufig ist. Letzterer kann unmöglich die erstere als seine Mutter verleugnen: „ein in Paragraphen gegossenes Pandectenlehrbuch" nennt Gierke den ersten Entwurf, während der zweite sich bemüht, weniger doctrinär zu sein und den Forderungen der germanistischen Jurisprudenz in etwa gerecht zu werden. Handelte es sich darum, eine Kritik der wissenschaftlichen Leistung abzugeben, dann könnte man ohne Rückhalt erklären, der Entwurf stehe auf der Höhe der heutigen Rechtswissenschaft. Wollte man ihm seine juristische Stellung anweisen, so würde man ihn zu den Erzeugnissen romanistischer Jurisprudenz rechnen. Man könnte alsdann damit einverstanden sein, daß einzelne Theile nach dem Stande der Theorie als mustergiltige Verarbeitungen bezeichnet werden, ohne daß man dieses Lob allen einzelnen Bestandtheilen zu zollen gezwungen wäre. Wir brauchten auch keinen Augenblick mit dem Zugeständniß zu zögern, daß kaum ein Gesetzbuch der Vergangenheit, was die Ausnutzung der Resultate der Rechtswissenschaft betrifft, die Vollkommenheit des vorliegenden Entwurfes erreicht haben dürfte[2]).

---

1) Sohm, Ueber den Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches f. d. D. R. Berlin 1895. S. 4.

2) In einer Vergleichung der zweiten Lesung eines bürgerlichen Gesetzbuches gegenüber der ersten faßt einer der Schriftführer der zweiten Commission, Professor André, seine Ansicht in folgende Sätze zusammen: „Ueberblicken wir noch einmal das Ganze, so dürfen wir sagen, daß keine Nation der Erde je ein Gesetzbuch empfangen hat, an welches so viele Arbeit, so viel

Um jedoch die Brauchbarkeit des Gesetzesprojectes für das praktische Leben zu bemessen, muß ein anderer Standpunkt gewählt werden und von diesem aus nimmt sich der Entwurf völlig anders aus, so daß man das, was eben als Vorzug gerühmt werden konnte, als seine Schwäche bezeichnen muß. Selbst der eifrigste Lobredner des Entwurfes, Professor Sohm, kann das nicht verhehlen und gefällt sich offenbar darin, die in dieser Richtung constatirten Fehler mit grellen Farben zu malen, offenbar, um dann desto leichter mit denselben fertig zu werden. Er meint nämlich, dieselben seien eine nothwendige Folge aus der Aufgabe des Entwurfes als Codification. Vollkommen sei „nur das draußen im Freien gewachsene Recht, das aus den Naturkräften des Volkslebens von selber unbewußt entsprungene, durch Wind und Sonne der Geschichte zu urwüchsigem Leben gebrachte Gewohnheitsrecht, — den Lilien auf dem Felde vergleichbar, ohne Mühe und Arbeit zur Welt geboren und doch herrlicher gekleidet als Salomo". Die Codification dagegen gebe nothwendig unvollkommenes, gemachtes, in der Studirstube erzeugtes, von des Gedankens Bläſſe angekränkeltes, fabrikmäßig auf Vorrath gearbeitetes Recht. „So auch," so lautet Sohm's Urtheil, „unser Entwurf [1])." Andere haben ihr Urtheil dahin formulirt, der Entwurf enthalte nur Juristenrecht, kein Volksrecht, sei daher nicht volksthümlich; dabei sei seine Technik durchaus der römischen Jurisprudenz entlehnt, der ganze Entwurf daher zumeist römischrechtlichen Inhalts, nicht deutsch und folgegemäß nicht social, d. h. er biete den wirthschaftlich Schwachen nicht den Schutz, der ihnen nach den Anschauungen unserer Tage gebühre. In unserer Zeit der Vorliebe für Schlagwörter ist diese Fassung der Kritik des Entwurfes zu einer Art von Canon geworden, einerseits, um von festen Positionen aus den Entwurf anzugreifen, andererseits aber auch, um in diesen drei Stichworten feste Zielpunkte zu haben zur Zurückweisung der lebhaften Angriffe. Es ist das um so praktischer, je unübersteiglicher die Paragraphen-

der besten Kraft gesetzt ist. Der Entwurf ist, wie man auch jetzt und in Zukunft über viele einzelne Fragen denken mag, als Ganzes ein Werk würdig der deutschen Rechtswissenschaft und würdig des deutschen Volkes." Deutsche Juristen-Zeitung, herausgegeben von Laband, Stenglein und Staub. Berlin, Liebmann 1896. Nr. 6, S. 104.

1) Sohm, a. a. O. S. 3.

masse des Entwurfes dem Bearbeiter gegenüber sich aufthürmt. Zu einer allseitigen Beurtheilung dürften jedoch diese Kategorien nicht genügen; es wird vielmehr nothwendig werden, etwas tiefer in den Geist der modernen Jurisprudenz einzudringen, die nach dem, was oben constatirt wurde, für die Eigenart des Entwurfes verantwortlich zu machen ist.

Ist es zunächst, was nicht bezweifelt werden soll, in der That wahr, daß der Entwurf „eine klare und praktisch brauchbare Zusammenfassung der die Gegenwart beherrschenden Rechtsgedanken" darstellt[1]), so müssen diese vor allem die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Fragt man aber die Vertreter der wissenschaftlichen Jurisprudenz nach ihrer Auffassung von Gesetz und Recht, so werden sie fast ausnahmslos die Ansicht vertreten, daß alles wirkliche Recht seiner Natur nach positiv sei und zuletzt aus staatlicher Gesetzgebung stamme. Jedes objective Recht und jede Rechtspflege ist nach ihnen als staatliche Einrichtung anzusehen und nur das ist Recht im modernen Sinne, was das herrschende Gemeinwesen, d. h. der Staat, innerhalb dessen das als Recht Vorgebrachte geltend gemacht werden soll, kraft seiner Autorität als Recht anerkennt. Diese Anschauung durchdringt die ganze moderne Juristerei und beherrscht ihre Vertreter, welche sich in breiter Behaglichkeit auf dem Hochplateau dieses Rechtspositivismus ihre Hütten gebaut haben, ohne Furcht, in der Ruhe dieser ihrer Auffassung und Theorie irgendwie gestört zu werden. Erst in neuester Zeit zeigen sich Spuren, daß man auf Seiten der Vertreter einer vom christlichen Geiste getragenen Rechtsphilosophie auf die Gefahr aufmerksam wird.

Der moderne Standpunkt ist übrigens das Endresultat einer langen Entwickelung, auf welche ein kurzer Rückblick geworfen werden muß, um den noch heute bedeutsamen Ausgangspunkt derselben und ihren Verlauf feststellen zu können. Gestützt auf die Gedanken des großen Aquinaten, hatten die sog. Scholastiker daran festgehalten, daß man bei der Untersuchung der Natur und des Wesens des Rechtes von dem Naturgesetze ausgehen müsse, welches sie wesentlich als ein göttliches, allgemein giltiges, unabänderliches,

1) Enneccerus, Die parlamentarischen Aussichten des bürgerlichen Gesetzbuches, in der Deutschen Juristenzeitung 1896, Nr. 1, S. 6.

der Willensfreiheit des Geschöpfes gegenüber mit göttlicher Sanction versehenes auffaßten. Diese letztere findet nach ihnen, insofern sie der bloß natürlichen Ordnung entspricht, in der Vernunft selbst ihre Promulgation. Auch das positive menschliche Gesetz steht mit dem Naturgesetz in solidarischer Beziehung, so daß keine wahre Verpflichtung eines positiven Gesetzes denkbar ist, welche nicht in irgend einer Weise auf das Naturgesetz sich stützte. Alles positive Recht geht daher in letzter Linie auf das Naturgesetz, d. h. auf göttliche Autorität zurück, weßhalb es sich auch von selbst versteht, daß ein mit dem Naturgesetze im Widerspruch stehendes positives Recht keine verpflichtende Geltung beanspruchen kann. Dieser Auffassung ist wesentlich die Anerkennung des Connexes des Rechtes mit der Moral und der Religion, d. h. dem Christenthum. Sie wurde radical durchbrochen in jener Zeit, welche ganz besonders einem einseitigen Naturalismus huldigte, und zwar durch jenen Mann, auf welchen die moderne Rechtswissenschaft als auf ihren Begründer zurückschaut, durch Hugo Grotius in seinem Werke »De jure belli ac pacis«. Er wollte der überhandnehmenden Abneigung der Zeit gegen die Religion auf dem Gebiete der Wissenschaft des Rechtes Rechnung tragen. Je mehr der Glaube an Gott verschwinde, um so gefährlicher werde es, das Recht unmittelbar von Gott herzuleiten. Wolle man wenigstens das Recht erhalten — und das ist ja nothwendig zur Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung —, so müsse man einen anderen Grund für das Recht suchen, als die Ehrfurcht und den Gehorsam gegen Gott. Man müsse eine Grundlage für das Recht suchen, welche auch dann noch gelte, wenn es keinen Gott gebe. Diese fand Grotius in der Natur; er ist der erste Vertreter des Naturrechts als einer selbstständigen Wissenschaft. Zwar hatten schon Thomas von Aquin und die Scholastiker, ja selbst schon die heiligen Väter mit Erfolg die Vernunft zur Quelle wissenschaftlicher Deductionen über Sitten- und Rechtslehre gemacht, da sowohl das natürliche Sittengesetz, wie das natürliche Recht durch die Vernunft promulgirt werden. Grotius aber suchte seine allgemeinen Principien an der Hand der bloßen menschlichen Vernunft, deren Verhältniß zur Lex aeterna er nicht verstand. Er legte der menschlichen Vernunft einen zu absoluten und unabhängigen Charakter bei und machte sie zur obersten und in letzter Instanz competenten Schiedsrichterin in Sachen der sitt-

lichen und gesellschaftlichen Ordnung, ohne daß er sie der wohlthätigen Leitung der Lehrautorität der Kirche unterstellte. Es war ja die Zeit der sog. Reformation, welche das gemeinsame religiös-kirchliche Band, welches die Völker einst umschlang, gesprengt hatte, indem sie das subjectivistische Princip der freien Forschung aufstellte. Grotius führte den Geist der Reformation in die Rechtswissenschaft ein; das gemeinsame Rechtsbewußtsein sollte anfangen, die Stelle des seither gemeinsamen Glaubens einzunehmen, welcher dadurch entbehrlich gemacht werden sollte. Es sollte das Bedürfniß, wieder zu demselben zurückzukehren, aus der Welt getilgt werden. Es kann daher kaum auffallen, wenn die Wissenschaft unserer Zeit Hugo Grotius als einen ihrer Koryphäen preist, in gewisser Beziehung mit Unrecht, da er ganz gewiß nicht den extremen modernen Standpunkt theilte; im Großen und Ganzen aber mit Recht, da in seinem Naturrecht der Ausgangspunkt und Wegweiser für die Entwickelung der Rechtsphilosophie bis auf unsere Tage enthalten ist: an Stelle Gottes tritt die Natur; die Rechtswissenschaft ist, von dem Joche der Theologie befreit, zur selbstständigen Wissenschaft geworden. Was die Unabhängigkeitserklärung für Nordamerika, das ist das Werk von Grotius für die moderne Rechtswissenschaft, die Emancipirung von Recht, Politik und Staat gegenüber dem Glauben und dem Uebernatürlichen.

Die Selbstvergötterung der Vernunft in Verbindung mit der falschen Werthung der menschlichen Natur, diese Hauptfehler des Naturrechts eines Grotius, blieben für die Folgezeit die rothen Fäden, welche in den wissenschaftlichen Gespinnsten der Philosophen vorherrschen bis zu Kant und Hegel. Wer den Geist der modernen Rechtslehre verstehen will, wird mit Nutzen Grotius studiren; er findet dort im Keime den Aufkläricht des 18. Jahrhunderts, den Liberalismus des 19. und die wesentlichen Grundgedanken der Theorie vom Rechtsstaate, dessen idealste, wesentlichste Aufgabe nach seinen Anbetern darin besteht, Recht zu schaffen. Grotius ist der Vater der Naturrechtsschule, in deren Fußspuren Thibaut wandelte, aber nicht minder auch der Reaction gegen diese, der historischen Rechtsschule. Denn wenn auch der äußere Gegensatz der letzteren zum aufgeklärten Naturrecht ein sehr lebhafter war, so wird doch niemand verkennen, daß beide Schulen innerlich dasselbe Princip haben und die gemeinschaftliche Grundlage des *evolutionistischen*

Positivismus unserer Tage bilden, welchen der kürzlich verstorbene Straßburger Professor Adolph Merkel in einer Abhandlung: „Ueber das Verhältniß der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft und zum allgemeinen Theil derselben," als „Hauptlehre des Jahrhunderts" bezeichnet, dahin gehend, „daß die Schöpfungen der Natur (mit Einschluß von Recht, Staat und Kirche) gleichmäßig in den Fluß der Geschichte gestellt seien und als ephemere, in jenem auftauchende und von ihm unendlichen Metamorphosen unterworfene Bildungen betrachtet sein wollen" [1]). In der That wird der ursprüngliche Gedanke „der historischen Rechtsschule" selbst, wie Hertling mit Recht bemerkt, in der Gegenwart ihrem ganzen Umfange nach nur noch von Wenigen vertreten; Viele huldigen der brutaleren, entwickelungstheoretischen Auffassung, welche in dem jeweils geltenden Rechte nichts anderes erblicken will, als die gesetzliche Fixirung der jeweiligen Machtverhältnisse. Mit der Constatirung dieser Thatsache treten wir zugleich auch mitten in die Debatte über das deutsche bürgerliche Gesetzbuch ein; denn es kann zum Belege der Wahrheit der vorstehenden Behauptung einfach auf die in der zweiten Commission geführten Verhandlungen verwiesen werden. Als es sich nämlich dort um die Frage der Anerkennung des kirchlichen Eheschließungsrechtes handelte, wies man die für die Nothwendigkeit derselben vorgebrachten Gründe damit zurück, daß man ausführte, auf dem Gebiete der Ehe hätten von jeher Staat und Kirche ihre besonderen Interessen vertreten, und je nach den socialen, politischen und Culturverhältnissen hätten bald jener, bald diese die Normirung des Eherechtes überwiegend oder ausschließlich für sich in Anspruch genommen. Insofern handele es sich bei der Frage, wie weit der Staat diesen Anspruch der Kirche anerkenne und umgekehrt — so wurde von einer Seite bemerkt — nicht um eine Rechtsfrage,

1) Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart. Bd. I. 1874. S. 1—10 und S. 402—421. Vgl. v. Hertling, Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie, in dem Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Bd. VIII. 1895. S. 119. — Zu den oben gegebenen Ausführungen mögen verglichen werden: v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik; Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868); Weiß, Sociale Frage und sociale Ordnung. V. Theil (Freiburg 1892). S. 152 ff.

sondern um eine Machtfrage[1]): der Kampf um's Dasein in praktischer Bethätigung.

Dieser Standpunkt der modernen Jurisprudenz macht es unmöglich, noch ferner von der Gerechtigkeit als der Grundlage und dem Maßstabe der Rechtsordnung zu reden. Vielfach hat man daher auch ganz auf den Namen desselben verzichtet, und wo er festgehalten wird, hat das Wort keinen Inhalt mehr, da ihm der feste Grund fehlt. Augenblickliche Machtverhältnisse, Rücksichten der Billigkeit, Staatsraison u. s. w. können Factoren in diesem Gerechtigkeitsbegriffe werden. Die moderne Rechtsordnung verzichtet demnach wie auf den Zusammenhang mit der Religion und Gott, so auch auf seinen Regulator, die Gerechtigkeit, und beraubt das Recht damit seiner eigentlichen verbindlichen Kraft, welche auf nichts anderem in letzter Linie beruhen kann, als auf dem ewigen, gerechten Gesetze Gottes. Ebenso entzieht diese positivistisch-rationalistische Rechtstheorie der gesellschaftlichen Autorität, d. h. der staatlichen Gewalt, die Unterlage, indem sie dieselbe von der göttlichen Vorsehung loslöst, welche, in der Voraussicht der Störung der Rechtsordnung durch die von ihren Leidenschaften und Neigungen geleiteten Glieder der Gesellschaft, dem Träger der weltlichen Gewalt den Schutz der Rechte der Bürger und die Vertheidigung derselben anvertraut hat. Dieser weltlichen Autorität jedoch fehlt nach den positivistischen Anschauungen ebenso sehr die Unterlage und der Rückhalt, als die feste und allen offenkundige Richtschnur, nach welcher die Organe der Regierung wie nach einer sicheren Norm und nicht nach Willkür vorgehen. Endlich ist es nach modernen Anschauungen nur consequent, wenn man das Recht seinem ganzen Umfange nach für veränderlich erklärt, sei es, daß man nur die Möglichkeit einer Veränderung behauptet und nur eine langsam fortschreitende Entwickelung für nothwendig erklärt, sei es, daß man die Aenderung immer dann für nothwendig eintretend erklärt, wenn die alte Festsetzung den thatsächlichen Machtverhältnissen der jetzigen Zeit nicht mehr entspricht. Ja, diese Entwickelung tritt von selbst und mit Nothwendigkeit ein: die „historische Ansicht" des Rechtslebens muß eben für die Rechtswissenschaft maßgebend

1) Man vergleiche: Reatz, Die zweite Lesung des Entwurfes eines bürgerlichen Gesetzbuches. Bd. II (Berlin 1896), S. 8.

sein. Daraus folgt aber der alle Rechtsordnung geradezu umstürzende Satz, daß Familie, Staat, Eigenthum, auch die Kirche und alle gesellschaftlichen Einrichtungen nur „historische Kategorien" sind; alle sind sie entstanden in der nothwendigen Entwickelungsreihe und werden ebenso wieder verschwinden. Nach diesen Prämissen kann es wohl kaum mehr auffallen, daß die moderne Jurisprudenz in der Widerlegung der subversiven Tendenzen so gut wie nichts leistet; sie kann es eben nicht, weil sie selbst keinen festeren Boden besitzt, als der Socialismus selbst, da sie auf alles Transcendente verzichtet hat und nur ein coordinirtes Glied in der Entwickelung neben diesem bildet.

Auf dem Standpunkte dieser positivistischen Rechtswissenschaft steht nun die Gesetzgebung unserer Tage: Gesetze geben ist eine ausschließlich staatliche Function, die Parlamente unserer Tage sind die Gesetzesfabriken, denen es nie an ausreichender Arbeit fehlt. Die parlamentarische Gesetzgebung unserer Tage schwelgt — so denkt Professor Dernburg, ein unverdächtiger Urtheiler, — in dem Gefühl vermeinter Omnipotenz. Bei dem parlamentarischen Kampfe um die detaillirten Gesetzentwürfe mit dem meist politischen Hintergrunde komme das Volk selbst oft zu kurz[1]). Dernburg sucht den Defect, den er mit großem Feingefühl feststellt, allerdings an einer verkehrten Stelle. Er vermißt in der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft den Einfluß der Phantasie, d. h., wie er im Anschluß an Frohschammer sich erklärt, die Bethätigung jener Kraft der Seele, unmittelbar künstlerische, würdige und edle Vorstellungen zu bilden. Aeußerst interessant sind seine Nachweise dafür, wie aus dem modernen Recht nach und nach jedes poetische, das Gemüth ansprechende Element geschwunden ist; es ist ihm durchaus zuzustimmen, wenn er den Beginn dieser Verknöcherung in die Zeit der Reception zurückverlegt und hervorhebt, wie gar nicht milde und gnädig, nein, hart und rücksichtslos die Juristen mit dem Volke und seinen Anschauungen verfuhren; wie unter der großen Fluth der Reception des römischen Rechtes auch viel poetisches, altnationales Recht weggeschwemmt wurde, was wohl der Erhaltung werth gewesen wäre. Aus innerster Ueberzeugung kann man Dernburg's Urtheil unter-

1) Dernburg, Die Phantasie im Recht S. 23 f.

schreiben, wenn er, der moderne Rechtsgelehrte, alsdann hinzufügt: „Die modernen Gesetzgeber aber sind in dieser Hinsicht nicht minder destructiv, als die Doctoren aus dem 16. Jahrhundert." Der innere Grund dieser Profanisirung des Rechtes dürfte jedoch nicht so sehr in dem Mangel an Phantasie, als vielmehr in dem Umstande gelegen sein, daß die Rechtsgelehrten die Quellen des ewigen Wassers verlassen haben, indem sie ihre Wissenschaft von ihrem naturgemäßen Zusammenhange mit der Sitte und Religion loslösten und die Cisternen eines öden Positivismus gruben. Der Rechtsstaat ist ein Popanz, der nie dem Herzen des Volkes nahe treten wird, und das moderne Recht sucht nur noch in den Utilitätsrücksichten und in der Rücksichtnahme auf die Verkehrsbedürfnisse unserer Zeit einen seinen Inhalt erneuernden Factor. Was Dernburg als Volksphantasie und Volksgemüth bezeichnet, ist im Grunde nichts anderes, als der dem Menschen innewohnende Sinn für Gerechtigkeit, welcher auf das innigste mit dem religiösen Bewußtsein verknüpft ist und, wie dieses, das ganze Thun und Denken des Menschen durchzieht. Ehre, Treue, Liebe zum Angestammten ruhen auf diesem Boden; der althergebrachte ritterliche Zug des deutschen Volkes, der auch seinem Recht einen eigenartigen Stempel aufgedrückt hat, ist nur lebensfähig, wenn der transcendente Factor des Volkslebens sich frei entfaltet. Nun beruht aber gerade der Stolz der heutigen Jurisprudenz darauf, das das religiöse Element ganz von ihr losgelöst und das Recht ganz auf sich selbst gestellt ist. Die Folge ist, daß „kein größeres Gesetz ohne einen Beiwagen von Strafgesetzen" denkbar ist[1]).

Als ureigenstes, bis in's Einzelnste auch anerkanntes Erzeugniß der neuzeitlichen Rechtsgelehrsamkeit ruht der Entwurf des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches ganz und gar auf der geschilderten Theorie von Staat und Recht. Darin gerade liegt sein Grundfehler, aus dem alle anderen sich ergeben, mag man sie nun als mangelnde Volksthümlichkeit, undeutsches Wesen oder Mangel an socialem Geiste bezeichnen. Starrer Positivismus ist seine Signatur, mit Verzicht auf den Zusammenhang mit den idealen Elementen des menschlichen Lebens und der Gesellschaft, Sitte und Religion. Welch ein Unterschied ist doch zwischen dem Geiste eines Sachsen-

1) Dernburg, Die Phantasie im Recht S. 31.

oder Schwabenspiegel und der Art unseres Gesetzentwurfes! Man sage nicht, die Art unserer Gesetze entspreche dem Zuge der Zeit, die nur den nüchternen, rein geschäftsmäßigen Verkehr kenne und darum alles nicht unmittelbar diesem Dienende als Ballast und Hemmniß empfinde. Sollten nicht vielmehr unsere Gesetzgebungen, weil sie über diesem Verkehr stehen müssen, dazu berufen sein, den idealen Standpunkt mehr in den Vordergrund zu schieben? Unser neuer Entwurf hat in vollstem Maße darauf verzichtet. Möge er nun selbst seinen Charakter uns bezeichnen.

Fragt man vor allem nach dem, was das Gesetzbuch will, so läßt es den Frager zunächst im Stich; auch das Einführungsgesetz macht den Laien nicht viel klüger, der schon zu der Denkschrift oder den anderen Materialien wird greifen müssen, um sich sagen zu lassen, das Gesetzbuch beschränke sich, seinem Zwecke entsprechend, auf das Gebiet des bürgerlichen Rechtes, was einzelne Bestimmungen öffentlich-rechtlichen Charakters jedoch nicht ausschließt. Den Begriff des bürgerlichen Rechtes bestimmt der Entwurf nicht, wegen der auf dem Gebiete der Abgrenzung gegenüber dem öffentlichen Rechte liegenden Schwierigkeiten[1]). Dieses bürgerliche Recht jedoch wird „vollständig und erschöpfend geregelt, soweit nicht in dem Gesetzbuche selbst oder in dem Einführungsgesetz Ausnahmen vorgesehen sind"[2]), d. h. das Gesetzbuch erhebt den Anspruch, von dem Tage seines Inkrafttretens an für alle bürgerlichen Rechtsverhältnisse und Rechtsgeschäfte allein maßgebend zu sein, so daß alle von diesem Zeitpunkte an vorgenommenen Rechtshandlungen nur dann Bedeutung haben sollen, wenn sie den Voraussetzungen und Formen des neuen Rechtes genügen. Mit anderen Worten heißt das einfach: das deutsche Privatrecht wird, wenn das Gesetz-

---

1) Man vergleiche die Materialien zu dem dritten Abschnitte des Entwurfes eines Einführungsgesetzes, zu Art. 53. In den Motiven zum ersten Entwurfe (Amtliche Ausgabe S. 1) war eine Begriffsbestimmung des bürgerlichen Rechts gegeben: „Das bürgerliche Recht läßt sich im Allgemeinen als der Inbegriff derjenigen Normen bezeichnen, welche die den Personen als Privatpersonen zukommende rechtliche Stellung und die Verhältnisse, in welchen die Personen als Privatpersonen unter einander stehen, zu regeln bestimmt sind." Diese Definition möge zugleich als Stilmuster des ersten Entwurfes dienen.

2) Denkschrift, Einleitung: Umfang des Entwurfes.

buch in Kraft getreten sein wird, nur noch auf diesem Gesetze beruhen. Dasselbe hat gegenüber dem Landesrechte, d. h. den seitherigen privatrechtlichen Gesetzen, Gewohnheiten, Statuten u. s. w., den Charakter einer Codification, welche den ihr angehörigen Rechtsstoff ausschließlich, d. h. dergestalt regelt, daß neben ihr keine anderweiten Rechtsnormen Geltung haben oder künftig Geltung erlangen. Das Landesprivatrecht wird in seiner Gesammtheit aufgehoben und ausgeschlossen, mag es mit dem im bürgerlichen Gesetzbuche enthaltenen Rechte inhaltlich übereinstimmen, diesem Rechte widerstreiten oder Lücken seiner Satzungen ergänzen. Jede privatrechtliche Bestimmung des Landesrechtes muß, wenn sie ausnahmsweise in Geltung bleiben soll, durch einen Vorbehalt im Reichsgesetze geschützt, jedes Institut, welches ausnahmsweise particularrechtlicher Regelung überlassen bleiben soll, von Reichswegen als solches bezeichnet sein. So erklären die zum Einführungsgesetz veröffentlichten Materialien zu dem dritten Abschnitt desselben über das Verhältniß des B. G. B. zu den Landesgesetzen. Klarer kann es wohl nicht zum Ausdrucke gebracht werden, daß dieses Gesetz, wie die ganze moderne Gesetzgebung, dem reinen Positivismus huldigt. Wollte doch der erste Entwurf in seinem § 2 gewohnheitsrechtliche Rechtsnormen (wunderbarer Pleonasmus!) nur insoweit gelten lassen, als das Gesetz auf Gewohnheitsrecht verweise. Der zweite Entwurf hat diese Bestimmung allerdings gestrichen, wie auch die andere Vorschrift (§ 1), welche für Verhältnisse, für die das Gesetz keine Vorschrift enthält, die analoge Anwendung und die Interpretation „aus dem Geiste der Rechtsordnung" gestattete. Dieser Geist der Rechtsordnung aber ist nichts anderes, als der Geist des Gesetzbuches, nicht vielleicht das natürliche Recht. Die moderne Jurisprudenz kennt ja keinen Unterschied zwischen Recht und Gesetz, keine Unterordnung menschlichen Gesetzes unter die ewige Gerechtigkeit. Das gilt auch für den Entwurf zweiter Lesung, welcher trotz aller Veränderung und Verbesserung gegenüber dem ersten Entwurfe, nach dem übereinstimmenden Urtheile seiner Freunde wie seiner Gegner, den Charakter und Geist des Entwurfes erster Lesung ganz und gar beibehalten hat. Falsch wäre es, zum Versuche eines Gegenbeweises, auf den Art. 2 des Entwurfes zum Einführungsgesetz zu verweisen, welcher besagt, Gesetz im Sinne des B. G. B. und des Einführungsgesetzes sei jede Rechtsnorm; denn

unter Rechtsnorm darf hier wiederum nicht an andere, als an staatliche Rechtssätze gedacht werden, und der Satz will nur für das Landesrecht, welches nicht durchweg auf einer ausdrücklichen gesetzlichen Formulirung beruht (man braucht bloß an das subsidiär geltende gemeine Recht, an autonome Regeln und Statuten zu denken), einen allgemein giltigen Ausdruck finden.

Wenn wir so den positivistischen Charakter des Entwurfes hervorheben, so möge dem gegenüber nicht der Einwand gemacht werden, es sei unbillig, diesen Vorwurf zu erheben, da dieser Mangel ja doch nicht eine Eigenthümlichkeit des Entwurfes sei; er habe ihn mit der ganzen modernen Gesetzgebung gemein. Das letztere soll nicht bestritten werden; allein es ist doch kaum verständlich, wie dieser Umstand ein Hinderniß abgeben soll, daß man für die Wahrheit eintritt. Schon zu dem ersten Entwurf hatte ein ernster Vertreter der praktischen Jurisprudenz, Justizrath Schilling in Köln, in seinen Aphorismen zum allgemeinen Theil des Entwurfes von der heute grassirenden geistigen Epidemie unserer Modejurisprudenz mit ihrem Monismus des Rechtes und des Staates gesprochen, welche nicht weniger Unheil stifte, als einst der Hexenwahn; die nicht die Leiber tödte, aber die Gewissen einschläfere und die Seelen verderbe. Bisher handelte es sich nun bei der Gesetzgebung entweder um öffentliches Recht oder doch nur um einzelne Theile des Privatrechtes, für die man nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis das positivistische System durchführte. Nunmehr soll das ganze Privatrecht, also alle Beziehungen der Bürger zu einander von rechtlichem Charakter ausdrücklich als Ausflüsse der staatlichen Gesetzgebung erklärt werden unter Ausschluß jeder Bezugnahme auf die ewigen Grundsätze der Gerechtigkeit, die doch seither noch hie und da zur Geltung kommen konnten. Da thut es doch wahrhaftig noth, daß man mit aller Energie diesen Wahn feststellt, denn er hat fast alle, selbst gut katholische Vertreter der Rechtsgelehrsamkeit erfaßt, die sich z. B. nicht klar machen können, daß ein Priester noch höhere Pflichten rechtlicher Natur haben könne, als die sind, die ihn dem Staate gegenüber verpflichten. Die Besprechungen des bekannten Mühlhausener Meineidsfalles hat in dieser Beziehung bezüglich der juristischen Auffassung des Beichtsiegels im Verhältnisse zur Zeugnißpflicht und dem Meineidsbegriffe des staatlichen Gesetzes die bedauerlichsten

Ansichten zu Tage gefördert. Soll, wie Schilling hofft, der positivistische Wahn in der hoffentlich nicht fernen Zukunft wirklich ebenso unbegreiflich werden, wie uns der Hexenwahn jetzt ist, dann muß bei jeder Gelegenheit der rechte Standpunkt gewahrt und so der richtigen Anschauung in etwa der Boden geebnet werden. Schilling übertreibt nicht, wenn er die Ideen von dem Staate als dem einzigen souveränen Rechtsschöpfer, von dem Gesetze als dem öffentlichen, die Individuen bindenden Gewissen als gleich brauchbare Pfadebener für alle die ewige Gerechtigkeit umstürzenden Systeme, von dem vollendeten Absolutismus an bis zu den verwegensten Ausgeburten der Systeme des Socialismus und Communismus bezeichnet, welcher — abyssus abyssum — den Anarchismus als seinen Widerpart hervorrufe[1]).

Faßt man nun den obersten Grundsatz unserer Codification zusammen, so lautet er einfach: Nur das kann als bürgerliches Recht in Deutschland Geltung beanspruchen, was sich auf das bürgerliche Gesetzbuch zurückführen läßt. Das Landesprivatrecht in seiner Gesammtheit ist aufgehoben, und zwar auch in den Theilen, die im Reichsgesetzbuche gar keine Behandlung fanden; es genügt, daß eine Vorschrift dem Civilrecht angehört, um sie als getilgt zu bezeichnen[2]). Die Folge davon ist, daß particuläres Privatrecht nur dann in Geltung bleiben kann, wenn die Reichsgesetzgebung dasselbe anerkennt. Daher enthält das Einführungsgesetz eine fast unübersehbare Zahl von Bestimmungen, welche alle mit dem stereotypen „unberührt bleiben" beginnen und die landesrechtlichen Reservate enthalten[3]). Diese landesrechtlichen Be-

---

1) Schilling, Aphorismen zu dem Entwurf eines B. G. B. für das D. R. (Köln 1888), S. 20.

2) Endemann-Gareis, Einführung in das Studium des B. G. B. Erster Theil (Endemann), S. 35.

3) Art. 29—125 des Einführungsgesetzes. Endemann (a. a. O. S. 39, Note 12) glaubt, die landesrechtlichen Vorbehalte würden, wollte man sie sämmtlich im Einzelnen zusammenstellen, mehr an Umfang beanspruchen, als das ganze Reichscivilrecht. Es liegt darin eine instructive Illustration zu der so viel behaupteten Nothwendigkeit einer Privatrechtseinheit. Wird durch die Vorbehalte gegenüber dem Reichsrecht der Zustand nicht in Wahrheit unhaltbar? Oder möchte man gern die Unhaltbarkeit beweisen, um eine immer

stimmungen sind demnach in gewissem Sinne zum Reichsrecht gemacht; denn sie gelten doch nur kraft ihrer Anerkennung im Reichsgesetze, und alle in ihnen enthaltenen Rechtsnormen sind durch diese Festlegung gleichsam positivirt, allerdings mit der Modification, daß der Landesgesetzgebung auch jetzt noch die Abänderungsbefugniß bezüglich der vorbehaltenen Materien zusteht.

Der in den vorstehenden Erwägungen festgestellte Charakter des zukünftigen bürgerlichen Gesetzbuches tritt nun aber auch unverkennbar in der inneren Form desselben hervor; die Methode des Entwurfes ist dem Charakter vollkommen entsprechend. Das tritt selbst für diejenigen Beurtheiler zu Tage, welche den hier vertretenen Standpunkt nicht vertreten; sie beschuldigen den Entwurf des Doctrinarismus und sprechen ihm Volksthümlichkeit ab. Diese Vorwürfe gelten allerdings zunächst dem ersten Entwurfe. Seine Seele, sagt Gierke, war nicht der lebendige Rechtsgedanke, sondern der todte Schulbegriff. Der zweite Entwurf ist, was die Sprache, wie das System betrifft, verbessert worden; allein da das Grundsystem maßgebend blieb, konnte der Doctrinarismus nicht überwunden werden. Das ganze Gesetz ist von dem Grundgedanken beherrscht, es sei Aufgabe des neugegründeten Deutschen Reiches, Deutschland die Rechtseinheit auf dem Wege der Reichsgesetzgebung zu schenken. Der Schwierigkeit dieses Projectes ist man sich vollkommen bewußt. Man weiß ganz wohl, daß die Rechtsverschiedenheit nicht nur auf zufälliger positiver Gesetzgebung in den einzelnen Territorien beruht, sondern ihren Grund in den Stammesverschiedenheiten, localen Verhältnissen, Bodenbeschaffenheit u. s. w. sucht. Man kennt die Gegensätze des Ostens gegenüber dem Westen, des Südens zum Norden und die Verschiedenheit der Interessen der einzelnen Theile des deutschen Vaterlandes. Würde man nun, wie dies allein zulässig und vernünftig wäre, die Rechtseinheit in eine Reihe schlichter, klarer, kernhafter, einwandfreier Rechtssätze legen, welche entweder ausdrücklich oder stillschweigend den regionären Verschiedenheiten Spielraum ließen, so wäre man allerdings nicht in der Lage, dem Reiche als gesetzgebendem Factor die gewünschte

---

weitergehende Centralisation herbeizuführen? Das nationalliberale Interesse an dem Zustandekommen des Entwurfes, auf welches schon früher aufmerksam gemacht wurde, gestattet, auf ähnliche Pläne zu schließen.

Bedeutung zu verschaffen; man müßte befürchten, daß in der Praxis das zurückzudrängende Particularrecht sich elementar Anerkennung verschaffen werde. Ueberhaupt entspräche eine solche Bescheidenheit und Selbstbeschränkung durchaus nicht der positivistischen Tendenz der Rechtswissenschaft. Darum muß das nach dieser Auffassung ideale Gesetz mindestens den Versuch machen, ein dem Stande der Wissenschaft entsprechendes System zu fixiren, welchem die Begriffe schulgerecht eingefügt werden und zwar in der Weise, daß eine möglichst lückenlose Reihe von Rechtssätzen und Formeln entsteht, welche im Voraus jeden möglichen Fall entscheiden. Wie es die Aufgabe des Mathematikers ist, für alle denkbaren Combinationen Formeln zu finden, welche nur in die Gleichung eingesetzt zu werden brauchen, wenn man eine Lösung herbeiführen will, so sucht auch der moderne Gesetzgeber die Vollkommenheit seines Werkes darin, daß es für jede mögliche Complication des gegenwärtigen oder zukünftigen Rechtslebens eine Formel darbietet. Man hat dem Preußischen Landrecht den Vorwurf gemacht, es sei casuistisch, da es vielfach seine Bestimmungen für ausdrücklich dargelegte, concrete Beispiele gibt, welche dann zugleich als Paradigmata gelten können. Diese Art der Formulirung der Rechtssätze ist weitschweifig, aber immerhin doch klar, faßlich und anziehend. Anders ist das System des vorliegenden Entwurfes, das man mit Gierke zutreffend als das einer abstracten Casuistik bezeichnen kann. Wer ein Bild dieser Methode sich bilden will, möge z. B. die Vorschriften über das Vermächtniß studiren[1]), namentlich die §§ 2127 und die folgenden; die Bestimmungen des Hypothekenrechts, z. B. die §§ 1116 ff.; einzelnes Detail aus dem ehelichen Güterrecht, z. B. die §§ 1369 ff. Diese Beispiele sind durchaus zufällig gewählt und könnten bei genauerem Zusehen durch noch viel prägnantere Beispiele ergänzt werden. Die Sucht, allen Zweifeln und Unsicherheiten durch peinliche Genauigkeit vorzubeugen, hat dazu geführt, daß die Formulirung der einzelnen Sätze auch in dem neuen Entwurf eine ungemein geschraubte ist und der Inhalt des Gesetzes dem Volke darum niemals geläufig werden wird. Er

1) §§ 2121 u. ff. der Reichstagsvorlage, nach welcher in der Folge überhaupt immer citirt werden wird. Die Paragraphenzählung derselben weicht stark auch von derjenigen des veröffentlichten Entwurfes zweiter Lesung ab.

gleicht einer ungemein künstlich und raffinirt zubereiteten Speise, die dem Feinschmecker einmal einen Genuß bereitet, in größerer Quantität genossen, wegen ihrer unnatürlichen Consistenz aber Unbehagen bereitet und dem gewöhnlichen Sterblichen durchaus fremd bleiben wird.

Es kann nun nicht die Aufgabe dieser Erwägungen sein, den Inhalt des Gesetzentwurfes in's Einzelne zu verfolgen. Namentlich gilt das von dem Obligationenrecht oder, wie der Entwurf sich ausdrückt, dem Rechte der Schuldverhältnisse[1]). Niemand leugnet, daß dieses Gebiet des Rechtes seine Entwickelung der romanistischen Jurisprudenz verdankt, da seine Grundlage, die wohl für alle Zukunft und allerorts anerkannt bleiben wird, im römischen Rechte meisterhaft ausgebildet ist. Wir können auch nicht mitrechten, wenn über die neu aufgenommenen Vorschriften über Inhaberpapiere, die Verträge zu Gunsten Dritter oder den so ächt im modernen Geiste aufgebauschten Satz, daß Kauf nicht Miethe breche, verhandelt wird. Ueber den in § 615 für zulässig erklärten Dienstvertrag auf Lebenszeit, welcher auf die einfachste Weise zur Repristination einer Art der Leibeigenschaft führen könnte, ist allem Anscheine nach kein Wort mehr zu verlieren, da er in der Commission sein verdientes Begräbniß gefunden hat und wohl kaum ein Freund für seine Wiederbelebung im weiteren Stadium der Berathung eintreten wird[2]). Auch das Schadensersatzrecht des Entwurfes (§§ 307 ff.) wäre einer eingehenderen Besprechung werth, die jedoch weit über den hier zu Gebote stehenden Raum hinausgehen würde. Ebenso muß auf eine Kritik des Sachenrechtes verzichtet werden[3]). Man schätzt an demselben sehr die scharfe Trennung von Grundstücken und fahrender Habe in der gesetzlichen Behandlung. Ob damit und mit dem Formalismus des Grundbuchwesens, diesem Steckenpferd des modernen Immobiliarrechtes, die Grundlage für ein gesundes Agrarrecht gegeben ist, soll und kann hier nicht entschieden werden. Es hängt das zum Theil von der noch ausstehenden Grundbücherordnung und den Gesetzen über

1) Zweites Buch §§ 236 ff.

2) Eine sehr klare Darlegung der Verkehrtheit der betr. Bestimmung gibt Dernburg, Persönliche Rechtsstellung nach dem B. G. B. Berlin 1896. S. 29 ff.

3) Drittes Buch §§ 338 ff.

die Immobiliarzwangsvollstreckung ab. Sollte auf diesem Gebiete die Uniformirung in Wahrheit dem Gemeinwohl dienlich sein? Als bezeichnend für den Geist des Entwurfes möge darauf hingewiesen werden, daß, wie die Denkschrift in der allgemeinen Uebersicht über das Sachenrecht sich ausspricht, der Entwurf entsprechend der neueren Rechtsentwickelung auf dem Standpunkte steht, daß die dinglichen Rechte nach ihren Voraussetzungen und ihrem Inhalte ausschließlich durch das Gesetz bestimmt werden, so daß neben den vom Entwurfe anerkannten Rechten an Sachen künftig nur noch solche dingliche Rechte begründet werden können, welche die Reichsgesetzgebung und auf den der Landesgesetzgebung vorbehaltenen Gebieten diese zuläßt: eine Bestimmung, die den positivistischen Charakter in prägnantester Weise zur Schau trägt. Aus den Bestimmungen über das Eigenthum an beweglichen Sachen sollen nur die Vorschriften hervorgehoben werden, welche den Schutz des gutgläubigen Erwerbers solcher im Interesse der Sicherheit des Verkehrs aussprechen, ganz entsprechend dem Art. 306 des Handelsgesetzbuches. Es wäre interessant, die §§ 913 ff. des Entwurfes neben Art. 2279 des Code civil zu stellen mit seinem charakteristischen Satze: »En fait de meubles, la possession vaut titre.« Einleuchtender ließe sich der Gegensatz zwischen peinlicher Gewissenhaftigkeit und genialer Kürze nicht klarlegen. Endlich wollten wir es nicht verantworten, an dieser Stelle in das Innerste des Erbrechtes[1]) einzudringen, wenngleich die Versuchung zur Kritik eine große ist.

Im Großen und Ganzen bewegen sich die Bestimmungen des Entwurfes auf den angeführten Gebieten in den Geleisen der neueren Rechtswissenschaft, so daß, will man nicht technische Kritik ausüben, die hier ferne liegen muß, das Detail sich einer näheren Besprechung entzieht. Für letztere bleibt jedoch noch ein Gebiet übrig, dem nahe zu treten wir uns nicht versagen dürfen, da auf ihm die oben präcisirten principiellen Bedenken am schärfsten hervortreten: das Gebiet des Personenrechtes einschließlich des Familien- und Eherechtes. Auf diese müssen die folgenden Erwägungen eingehen.

1) Fünftes Buch §§ 1898 ff.

(Fortsetzung folgt.)



XXXII.

Die Bibelwissenschaft des Protestantismus im Kampfe gegen das Alte Testament.

(Von Domcapitular und Prof. Dr. Selbst.)

IV. Artikel.

II. Die Geschichte des Volkes Israel und seiner Religion.

Die Geschichte des israelitischen Volkes beginnt nach Reuß mit dessen Auswanderung aus Aegypten und mit der Eroberung des Landes, das später Palästina genannt worden ist. Was vor dieser Zeit liegt, also die ganze Geschichte der Urzeit und der Patriarchen, wie sie das erste Buch Mosis erzählt, sind „mythische, sagenhafte Ueberlieferungen, denen die Kritik nicht gerade allen Glauben zu verweigern sich genöthigt sieht, deren geschichtlichen Grund sie aber aus der epidemischen (?) Form, mit welcher er im Laufe der Zeit sich überkleidet hat, herausschälen muß". Dabei erkennt sie (die Kritik) „sogar mit Freuden an, daß nach dieser Sonderung des Kerns von der Schale jener hier viel gehaltvoller und lehrreicher ist, als dies bei anderen Völkern der Fall ist, welche auch nicht dazu gekommen sind, ihre Urgeschichte in Stein und Erz einzugraben". Das ist ein verhältnißmäßig noch gnädiges Zugeständniß; die Schule Wellhausen's urtheilt viel geringschätziger; nach ihrem Dafürhalten ist aus den Erzählungen der Genesis überhaupt kein historisches Wissen zu gewinnen über die Patriarchen, sondern nur über die Zeit, in der die Sagen über sie entstanden sind, und das soll ziemlich spät, ja, Abraham, der Freund Gottes (Is. 41, 8), gar die jüngste Figur in dem ganzen Sagenkreis gewesen sein.

Dieses „Ergebniß" ist so merkwürdig und weittragend, daß wir unwillkürlich nach einem Beweis fragen. Aber die „Wissenschaft" verweist uns nur auf das Fehlen gleichzeitiger Nachrichten — als ob es keine glaubhafte Ueberlieferung geben könnte — und baut auf Rückschlüsse, die aus den socialen und religiösen Zuständen nach der Zeit der Eroberung Kanaans

gemacht werden sollen, obwohl gerade erst bewiesen werden müßte, daß diese Zustände so ganz und gar primitiv gewesen sind, wie die Kritik voraussetzt. Kurz, die Wissenschaft braucht für ihren Anfang der Geschichte Israels „eine höchst primitive Ordnung aller Dinge“ (Reuß) und sie schildert uns dieselbe verständlich genug in folgender Weise: „Zunächst müssen wir uns des Vorurtheils entschlagen, nach welchem damals die Israeliten eine fest organisirte Nation gewesen wären, mit einer politischen Verfassung, einer Centralregierung und mit Gesetzen, für deren Geltung und Erhaltung eine hinlänglich starke Behörde einstehen konnte. Das Gleiche dürfen wir auch von den religiösen Zuständen dieser Anfangsperiode sagen. Man hat gewiß Unrecht, sich die Israeliten zur Zeit der Eroberung, ja sogar viel früher als Bekenner eines reinen Monotheismus zu denken oder gar als im Besitze eines Gesetzbuches, welches nicht nur die Grundsätze der Religion und Moral aufgestellt, sondern auch mit der kleinlichsten Genauigkeit die Formen eines höchst complicirten Cultus geregelt hätte, dessen Leitung einer privilegirten Kaste wäre übertragen gewesen. Von allem diesem ist auch nicht eine Spur zu finden.“ Auch die Urreligion der Israeliten, meint Reuß weiter, könne keine viel andere gewesen sein, als die der übrigen semitischen Stämme, welche in den gleichen Gegenden und in den gleichen socialen Verhältnissen gelebt haben. „Erst die späteren Geschlechter, die sich selbst zu reineren Religionsbegriffen erhoben haben, überredeten sich, daß das, was für sie unbestreitbare Wahrheit war, es auch für ihre Vorfahren müsse gewesen sein, und sahen, wo sie das Gegentheil bezeugt fanden, darin lieber eine zufällige und vorübergehende Verirrung, als die Spur eines langsamen, aber natürlichen Fortschrittes. Nur zwei Dinge, welche die Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers in hohem Grade zu fesseln geeignet sind, bleiben vor der Kritik bestehen: einmal die Thatsache, daß dieses Volk, als es mit bewaffneter Hand seine neue Heimath betrat, Erinnerungen an einen Aufenthalt in Aegypten, dort erlittene Bedrückung und an den befreienden Auszug mitbrachte,“ Erinnerungen, die allerdings gleich wieder für sie nebelhaft und unbestimmt erklärt werden, damit sie sich um so besser als Stoff für das „Nationalepos“ eignen, dessen die Kritik bedarf, um sich der Geschichte zu entledigen. Die zweite Thatsache, welche die Wissen-

schaft gnädig bestehen läßt, ist „der Unterricht des Propheten — Moses —, welcher der Förderer und Führer jener großen Massenbewegung gewesen war und der in die noch so wenig civilisirten Stammesgenossen mitten in einer wenig cultivirten Natur die Keime einer Entwickelung gelegt hatte, die in ihrer Art damals ihres Gleichen nicht hatten". „Diese beiden unzertrennlich verbundenen Elemente — der Aufenthalt in Aegypten, der Auszug und der Unterricht durch Moses — waren der Gährungsstoff und die Triebkraft, welche trotz aller Hindernisse der Nation jenen Halt, jene Widerstandsfähigkeit verliehen, wodurch sie im Laufe der Jahrhunderte alle Schicksalsschläge überwand."

Es ist herzlich wenig, was die Kritik hiermit von den grundlegenden, die Geschichte Israels geradezu beherrschenden Thatsachen übrig läßt. Wir möchten doch gern etwas mehr darüber wissen, namentlich über die Persönlichkeit und die Thätigkeit des Propheten, dessen Unterricht eine so mächtige Triebkraft für die Geschichte werden sollte. Aber die Wissenschaft vermag unsere Wißbegierde in diesem Punkte nur sehr ungenügend zu befriedigen. Leider, so bekennt sie z. B. durch den Mund Nowack's[1]), ist es ihr (da sie nur dürftige alte Quellen anerkennt und die auf uns gekommenen Nachrichten aus apriorischen Gründen verwirft) unmöglich, sich ein völlig klares Bild von der Persönlichkeit dieses Mannes zu machen. Aber, fügt sie bei, „wüßten wir selbst noch weniger, als wir wissen, wir müßten eine derartige Persönlichkeit postuliren, wenn wir die Anfänge der Religionsgeschichte Israels verstehen wollten". Natürlich darf die Persönlichkeit des postulirten Moses beileibe nicht aussehen, wie der biblische Moses. Wir müssen uns ihn als eine „der gewaltigen religiösen Persönlichkeiten" denken, die, „von religiösem Glauben begeistert und getragen, in den Ereignissen ihrer Zeit die Sprache ihres Gottes erkannten, die sie ihrem Volke zu dolmetschen als Propheten ihres Gottes sich berufen wußten". Als Prophet seines Gottes, d. h. einer am Sinai von Alters her verehrten Gottheit, die er Jahve benannte, erscheint denn auch Moses — wie uns die Kritiker allen Ernstes glauben machen wollen — „unter den stammverwandten Brüdern

1) Die Entstehung der israelit. Religion. Festrede am 27. Januar 1895. Allgem. Zeitung, Beil. Nr. 343.

und hebt ihren gesunkenen Muth, er macht ihnen die Selbstbehauptung und den Kampf gegen die Aegypter zur religiösen Pflicht: was Wunder, daß die glückliche Errettung aus der Hand der Aegypter, die von den zurückkehrenden Fluthen begraben werden, als Sieg des Sinai-Gottes über die Götter der Aegypter gefeiert wird und daß durch diese und ähnliche Ereignisse die Volksseele in der Tiefe erfaßt und Aller Herzen auf den einen Ton gestimmt wurden: Jahve ist Israels Gott und Israel ist sein Volk?" Das ist, wenn wir der Wissenschaft glauben dürfen, so ziemlich der einzige Glaubensartikel der mosaischen Religion; über das innere Wesen Jahve's ließ Moses seine Stammesgenossen denken, was ihre Vorfahren, Heiden gleich ihnen, gedacht hatten; von einem Wunder keine Spur, von der Gesetzgebung in der Wüste bleiben nicht einmal die zehn Gebote übrig, nur eine gewisse mündliche Rechtsprechung übte Moses und nach ihm die Priester — kurz, es geht Alles so ganz natürlich und primitiv zu, daß wir zwar nicht begreifen, wie der Unterricht des Propheten eine so nachhaltige Kraft entwickeln konnte, wie sie die Kritiker annehmen, wohl aber verstehen, wie es gemeint ist, wenn sie uns sagen, „daß das Bild, welches der Nachwelt gewöhnlich vorgemalt wird von den Urzuständen und überhaupt von der Geschichte der israelitischen Nation, ein durchaus idealisirtes ist und der Wahrheit nicht entspricht" (Reuß).

Erwartungsvoll treten wir nach diesen Anfängen in das Heldenzeitalter Israels ein, in jene Periode, die man „mit einem durchaus falschen und irreführenden Namen die der Richter nennt", um alsbald zu erfahren, „daß wir da noch nicht auf dem festen Boden wirklicher Geschichte stehen, sondern vor einer Reihe von einzelnen bruchstückartigen Sagen, die zum Theil schon alle Farbe verloren haben, zum Theil mit phantastischen Verzierungen überladen sind".

Wie mit Moses und den Richtern, so befinden wir uns auch mit Samuel, mit Saul und seinem Sohne Jonathan, mit David, „dem Freibeuter in der Steppe", noch ganz in der sagenhaften Heldenzeit und zwar wegen der größeren Ausführlichkeit der Berichte in dem wahrhaft romantischen Theile derselben. Dieses erste Zeitalter der israelitischen Geschichte schließt mit der Eroberung der letzten Veste, welche die Eingeborenen noch mitten im Lande

behaupteten, der Citadelle von Jerusalem, und welche der Sieger zu seiner Residenz erkor. Das Ergebniß ist die Einigung der ganzen Bevölkerung des Landes unter einem Scepter und damit die Entstehung eines lebendigen Nationalbewußtseins. Damit ist eine neue Triebkraft für die Geschichte gewonnen und wir treten ein in das Zeitalter der Propheten.

David, Salomo, die Spaltung des Reiches, die Propheten bis zur Zerstörung Jerusalems — das sind die Personen und Ereignisse, deren Beurtheilung durch die Wissenschaft uns hier interessiren.

Nun, auch bei David machte sich alles ganz natürlich: einmal von den Umständen begünstigt, wurde er aus einem Bandenführer in der Steppe ein Eroberer, aber wir wissen nichts Genaues über die Ausdehnung und die Natur seiner Eroberungen. Als König von Israel ergriff er eine hochwichtige Maßregel, um das Volk an seine Person und an sein Haus zu fesseln, und durch die er zugleich, ohne es zu ahnen, die Zukunft der Nation sicher stellte: er gründete das heilige Zelt auf Sion und brachte die Bundeslade, das Palladium der Nation, dorthin, er schuf damit ein königliches (vgl. oben) Heiligthum und Priesterthum, noch nicht das einzige und allein rechtmäßige — von diesem angeblich mosaischen Gesetze war man noch weit entfernt — wohl aber bewirkte der königliche Glanz, mit dem es später Salomo umgab, daß man dieses Heiligthum allmälig als die wahre Heimstätte des Jahvedienstes — der Nationalreligion — zu betrachten sich gewöhnte. — Das ist alles, was von der reichen Geschichte Davids übrig bleibt. Was den Charakter Davids betrifft, „der von Freunden und Feinden vielfach schief beurtheilt worden ist", so thut sich die „Geschichte" etwas darauf zu gut, daß sie „ihr Urtheil auf sicher erkannte Thatsachen gründe", „nicht auf Gedichte, deren Verfasser er nicht ist und mit denen nur die Laune der volksthümlichen Ueberlieferungen seinen Namen verknüpft hat: er war ein Sohn seiner Zeit, deren Leidenschaften auch die seinigen waren, der gegenüber er sich aber hoch genug erhob, um Ehre zu beanspruchen und Sympathie zu verdienen; er war ein Held, aber kein Heiliger." Im Vergleich zu Aeußerungen, wie sie sich andere Kritiker und Geschichtschreiber bis herab zu Renan über den Stammvater des Erlösers erlaubt haben, kann dieses Urtheil noch als ein gemäßigtes bezeichnet werden.

Die Geschichte Salomo's der Kürze halber übergehend, kommen wir zur Geschichte des getheilten Reiches. Hier wird an einem eclatanten Beispiele die ganze Verkehrtheit und Einseitigkeit der kritischen Geschichtsconstruction offenbar. Das Verhältniß zwischen Juda und Israel und die gesammte Geschichte der Königszeit nimmt nämlich unter den Händen der Wissenschaft eine wesentlich neue Gestalt an. Zwar muß die Kritik, wie wir gesehen haben, die zunehmende religionsgeschichtliche Bedeutung des politisch unbedeutenderen Juda, sowie die Zuverlässigkeit der Quellen, aus denen der Verfasser der beiden letzten Königsbücher geschöpft hat, anerkennen. Aber da sie den Standpunkt der biblischen (prophetischen) Geschichtsbetrachtung, den theokratischen Pragmatismus, grundsätzlich als einen einseitigen, falschen, tendenziösen verwirft, kommt sie zu einem ganz neuen Ergebniß. Es erscheinen ihr von der Spaltung des Reiches an „die Erinnerungen, welche die hebräischen Geschichtsbücher von den weiteren Schicksalen Israels erhalten haben, nicht bloß außerordentlich gefärbt" — denn sie beschränken sich auf einen „ganz summarischen Bericht über die einzelnen Regierungen mit einigen fast überall oberflächlichen Nachrichten von auswärtigen Kriegen oder von Bürgerkriegen, nur die ziemlich zahlreichen religiösen Legenden ausgenommen" — sondern es ist auch die Geschichte so ziemlich auf den Kopf gestellt. Man höre: „Nicht in Juda, sondern in Israel, dem mit der Mehrheit des Volkes der nationale Name verblieb, lag der eigentliche Schwerpunkt der Geschichte. Während ersterem der Glanz einer ruhmvollen Dynastie und eines Centralheiligthums ein gewisses moralisches Uebergewicht sicherte, hatte letzteres die unmittelbaren Berührungen mit mächtigen und gefährlichen Nachbarn, die ihm denn auch ein früheres Ende bereiteten." Es ist ein „wunderliches Vorurtheil" (dessen sich wohlgemerkt die biblischen Quellen durchweg schuldig machen), den rascheren Verfall des nördlichen Reiches als eine Folge oder gar als eine Strafe für die Trennung vom Heiligthum zu Jerusalem aufzufassen. Denn „für's Erste unterschied sich die Religion Israels von der Juda's durchaus nicht wesentlich — es war in beiden Verehrung des Nationalgottes unter verschiedenen Sinnbildern und an unzähligen Orten — von einer Legitimität der Isaiden — Könige zu Jerusalem —, im modernen Sinne konnte keine Rede sein und in beiden Reichen fanden endlich

die Propheten die gleiche Gelegenheit, als scharfe Sittenrichter aufzutreten“ (Reuß, a. a. O. S. 52. 53).

Um der Wichtigkeit der Sache willen mag hier gleich bemerkt werden, daß die Verkennung des höheren Princips der biblischen Geschichtschreibung, deren sich die Wissenschaft mit dieser Auffassung schuldig macht, eine unverzeihliche Einseitigkeit und Ungerechtigkeit in sich schließt. In den Königsbüchern, wie überhaupt in der biblischen Geschichtserzählung kommt nämlich zu voller Geltung, was man den prophetisch-theokratischen Pragmatismus zu nennen pflegt. „Derselbe besteht darin, daß die Geschichte nicht vom rein menschlichen Standpunkte aus unter Gesichtspunkten, die von den politischen Bestrebungen eines Herrschers oder einer Zeit und von der natürlichen, gesetzmäßigen Entwickelung der politischen Verhältnisse entnommen sind, sondern von dem denkbar höchsten Standpunkte, von dem der göttlichen Teleologie aus, mit anderen Worten als Ausführung des Rathschlusses Gottes über sein Eigenthumsvolk, dargestellt wird. Zu dem Grundgedanken, daß Gott unter Israel sein Reich aufrichten und erhalten und in demselben fort und fort selbst das Regiment führen wolle (Theokratie), werden alle Begebenheiten in unmittelbare Beziehung gesetzt. Darum werden auch die menschlichen und natürlichen Mittelursachen, deren Folgen sie sind, nur selten oder gar nicht hervorgehoben, vielmehr wird immer auf die höchste Ursächlichkeit, auf Gottes eigenes Thun zurückgegangen: er greift überall unmittelbar in den Gang der Geschichte ein und bringt trotz aller von Seiten Israels oder der Feinde Israels kommenden Hindernisse seine Absichten zur Ausführung. So zeigt diese Geschichtschreibung, wie alle Ereignisse im Dienste seiner Vergeltungsgerechtigkeit und seiner Gnade und Treue stehen; sie stellt den Verlauf der Geschichte dar als fortgehende thatsächliche Offenbarung der allgewaltigen Macht des gegen alle Untreue und Widerspenstigkeit entbrennenden Zorneifers und der langmüthigen Geduld, Gnade und Treue des Bundesgottes; ihr Hauptbestreben ist, Gottes Führen und Regieren in der Geschichte Israels in das Licht zu stellen. Es ist ein Vorurtheil, wenn man dieser Art der Geschichtschreibung von vornherein Mißtrauen gegen ihre geschichtliche Wahrheit entgegenbringt. Ihr specifisch religiöser Charakter hat wohl zur Folge, daß sie oft den inneren pragmatischen Zusammenhang der Begeben-

heiten nicht erkennen oder nur ahnen läßt, schließt aber die Treue der Berichterstattung nicht aus. Wenigstens wer an den lebendigen Gott als Lenker der Geschichte glaubt und der Ueberzeugung ist, daß dieser lebendige Gott als Gott des Heiles und der Offenbarung in der Zeit des Alten Bundes unter dem Volke Israel begonnen hat, sein Reich auf Erden aufzurichten, wird urtheilen müssen, daß die Geschichte Israels nur von diesem religiösen Standpunkte aus in einer den höheren Anforderungen geschichtlicher Wahrheit genügenden Weise dargestellt werden konnte. Jedenfalls ermangeln diejenigen modernen Darstellungen derselben der geschichtlichen Wahrheit viel mehr, welche sie fast ganz als Product der dynastischen, priesterlichen und prophetischen Politik, des nationalen Parteigetriebes und der Einwirkung der politischen Verhältnisse und Bestrebungen der auswärtigen Mächte darstellen und nicht einmal in Rechnung bringen, daß bei allen semitischen Völkern und am meisten bei den Israeliten die Religion auch als politischer Factor eine Bedeutung hat, die man kaum hoch genug anschlagen kann[1])."

Von dem äußeren Verlaufe der weiteren Geschichte als für unseren Zweck belanglos absehend, haben wir nun noch der Wirksamkeit der Propheten eine Betrachtung zu widmen. Sie bietet der Kritik den eigentlichen Stützpunkt für ihre Geschichtsconstruction, insbesondere aber den Schlüssel zum Verständniß der **Religionsgeschichte Israels**, an die ja im tiefsten Grunde alles Interesse sich knüpft, das man von allen Seiten dem A. T. entgegenbringt.

Es ist nicht gerade leicht, in kurzen Worten darzulegen, wie sich die Wissenschaft die Bedeutung des Prophetenthums zurechtlegt. Es handelt sich, so sagt man, um nichts Geringeres, als um eine förmliche religiöse Umbildung, welche die Propheten in Israel bewirkten. Das Schema, nach welchem diese Umbildung vor sich gegangen sein soll, lautet ungefähr so: Seit Moses betrachtete das Glaubensbekenntniß der nationalen Religion Jahve als den Gott Israels in demselben Sinne, wie die umliegenden Völker ihren Kamosch, Melkom, Dagon 2c. als nationale Götter verehrten. Obwohl man Jahve auch sittliche Eigenschaften zuschrieb — in höherem Maße

1) Riehm, Handwörterbuch des bibl. Alterthums I, 510 f. Vgl. Schäfer, Bibel und Wissenschaft S. 75 ff.

als andere Völker —, so war die Hauptsache doch die Macht, womit er Israels Kriege führte und es gegen seine Feinde schützte. Nun aber seit Assyrien drohend auf der Weltbühne erscheint und damit der jähe Abgrund, der Israel zu verschlingen droht, den Propheten sichtbar wird, sehen sich die Männer Gottes gedrängt, die Heiligkeit Jahve's in den Vordergrund der religiösen Betrachtung zu stellen. Jahve bedarf nicht des Volkes, wohl aber das Volk Jahve's; er ist nicht der Gott Israels und der Gerechtigkeit, sondern umgekehrt, der Gott der Gerechtigkeit und Israels. Daraus folgt, daß er um seiner Heiligkeit willen sogar Israel sein Volk strafen, seinen Feinden preisgeben muß und wird. Dieser Gedanke reißt die Prophetie gewaltsam aus ihren nationalen Grenzen heraus und läßt den ganzen bisherigen Zustand Israels, den religiösen, moralischen und socialen mit ihren mannigfachen Schäden, in einem ganz neuen Lichte erscheinen, nämlich als Sünde, Abfall von Jahve. Durch diese Betonung der ethischen Seite des nationalen Gottesbegriffes wird Jahve nicht bloß über die Götter der Heiden erhoben, sondern auch in Gegensatz zu denselben gestellt; aus dem Glauben an seine Heiligkeit erwuchs der Glaube an seine Einzigkeit. Das nennt man den ethischen Monotheismus, den die Propheten mit einer bisher unerhörten und bewunderungswürdigen Energie und Consequenz zur Geltung gebracht haben und zu dessen Durchführung schließlich der schon besprochene fromme Betrug, oder sagen wir lieber die „Fiction" des Deuteronomiums und weiter die deuteronomistische Ueberarbeitung und Fälschung der älteren Geschichte dienen mußte, wovon in der Geschichte der Literatur Mehreres gesagt worden ist. Von diesem ethischen Monotheismus war nur ein kleiner Schritt zum Universalismus: dem einzigen, heiligen Gott Israels müssen sich auch die Heiden sammt ihren Göttern unterwerfen — das ist der Gedanke, der schon bei Isaias, dann bei Jeremias auftaucht, mit dem höchsten Fluge der Begeisterung aber von dem uns schon bekannten, angeblich exilischen Deuterojesaia entwickelt wird. Die nationale Volksreligion ist zur Weltreligion geworden — die Umbildung des Glaubensbekenntnisses vollzogen.

Sollte diese Darlegung nicht einleuchten, so müssen wir der Wissenschaft die Verantwortung dafür überlassen: es sind ihre eigensten und klarsten Gedanken, die wir durchweg mit den Worten ihrer angesehensten Vertreter (Reuß, Kuenen, Kittel, Smend) vorgeführt haben.

Mit dem Sieg der prophetischen Reform ist der Untergang der altisraelitischen Religion besiegelt und wir stehen am Ende der israelitischen Geschichte. Es beginnt nun die jüdische Geschichte, genauer die Geschichte des Judaismus, den die Propheten vorbereitet, das Exil zur Reife gebracht haben. Das ist der Sinn der für Wellhausen und seine Schule charakteristischen Unterscheidung: israelitische und jüdische Geschichte. Reuß stimmt der Sache nach mit dieser Auffassung überein, bleibt sich aber selbst treu, indem er die mit dem Exil beginnende letzte Periode als das Zeitalter der Priester und Schriftgelehrten bezeichnet. Hier kommen äußere, politische Ereignisse noch weniger, ja für unseren Zweck fast gar nicht in Betracht; das ganze Interesse concentrirt sich auf die Religionsgeschichte. Auch hier haben wir von vornherein damit zu rechnen, daß das Urtheil der „Wissenschaft" über den Gang der Ereignisse im Allgemeinen, wie über viele Einzelheiten von den gewöhnlichen und populären Anschauungen sehr abweicht. Auf der einen Seite sucht z. B. Reuß die Bedeutung des Exils in politischer Hinsicht, dessen Dauer, auch die Wirksamkeit von Esdras und Nehemias einigermaßen abzuschwächen, auf der anderen Seite bezeichnet er die mit dem Exil beginnenden „dunklen und ereignißarmen Jahrhunderte" als die wichtigsten in der ganzen Geschichte des israelitischen Volkes. Es klingt ziemlich annehmbar, wenn er einleitend bemerkt: „Die Vorsehung hatte ihr (der israelitischen Nation) ein einzigartiges und in der Völkergeschichte unerhörtes Schicksal vorbehalten. Nicht nur überlebte sie die Katastrophe, welche sogar ihr Andenken schien verwischen zu müssen, sondern der zukunftsreiche Lebenskeim, welchen sie in ihrem Schooße barg, konnte sich jetzt erst von den Schranken losmachen, die ihn bis dahin gleichsam erdrückt und gehindert hatten, sich frei zu entwickeln, sich eine Form zu schaffen, die seiner eigenen Natur angemessen war. Nach einem kurzen Grabesschlummer stand Israel wieder auf, anfangs schwach und elend, ohne weiteres Erbe als die Verheißungen seiner Propheten — die übrigens nach den Kritikern einen wesentlich politischen Inhalt hatten —, aber diese festhaltend und mit ihnen die Mittel zu künftigen Eroberungen, welche ganz anders glänzen sollten, als die Davids, und dazu viel fruchtbarer sein, als diese." Fragen wir aber, worin diese Entwickelung des „zukunftsreichen Lebenskeimes" bestand, so wird uns

eine Antwort, die in dürren Worten lautet: in der Ausbildung, Codificirung und Durchführung einer starren Gesetzesreligion, durch die sich die aus Babylon heimkehrende kleine Colonie von ihrer religiös gemischten Umgebung streng abschloß, die aber allmälig das auf dem Boden von Palästina wieder erstarkende kleine Gemeinwesen durchdrang, den Monotheismus schützte, aber auch das gesammte Leben der Nation und des Einzelnen durch einen Formalismus beherrschte, der sich von dem aus den Evangelien bekannten Pharisäismus nicht wesentlich unterschied. Das ist der Judaismus. Er ist ein Product einerseits der Verhältnisse, andererseits der Thätigkeit einer mit ungemein zäher Energie — und nebenbei gesagt: wenig Scrupulosität — begabten Priesterschaft, die, an die Stelle des alten Prophetenthums tretend, die geistige Führung des Volkes übernommen hatte. Die Verhältnisse, die eine Aussicht und Hoffnung auf erfolgreiche politische Herrschaft nicht aufkommen ließen, drängten gleichsam das aus dem Exil zurückgekehrte Volk mehr auf das Gebiet religiösen Lebens, und die religiöse Gemeinschaft und die Priesterschaft, als deren geistiges Haupt Ezechiel, der Prophet aus priesterlichem Geschlecht, betrachtet wird, weiß diesen Umschwung der Dinge mit Klugheit und Energie zu benutzen und durch Aufoctroirung der Gesetzesreligion die Nation zu retten. Welche Rolle dabei eine fieberhafte literarische Thätigkeit gespielt hat, bei der in Fictionen, Uebermalungen und Fälschungen geradezu Hervorragendes geleistet wurde, ist aus dem Abriß des alttestamentlichen Schriftthums bekannt. Seit Esdras kommt noch dazu die Ausbildung des Synagogenwesens, in welchem die Vorlesung der heiligen Geschichte und des Gesetzes eine besondere Bedeutung erlangte. Durch diese Vorlesungen wurden — man beachte dies wohl — „die Erzählungen von den wunderbaren Anfängen der Nation" (die aber nach Reuß auf Fictionen und Uebermalungen beruhen!), sowie die positiven Gesetzesvorschriften (die auf Moses zurückgeführt werden, obwohl sie gut tausend Jahre jünger sind!) zur geistigen Nahrung des Volkes, und sie trugen „mehr als alles andere dazu bei, den Massen religiöse und sittliche Grundsätze einzuprägen, die so unendlich verschieden waren von allem, was sie bei anderen Völkern sahen".

Um es kurz zu sagen: in der nachexilischen Zeit haben wir, nach der Kritik, als Ergebniß der eigenthümlichen geschichtlichen

Entwickelung vor uns, was man bisher als Ausgangspunkt dieser Entwickelung betrachtet hat: die angeblich mosaische Gesetzesreligion, mittelst deren die Hierokratie, der leibhaftige Kirchenstaat in des Wortes verwegenster Bedeutung, nämlich eine „kleinliche Heils- und Zuchtanstalt" (Wellhausen), begründet und gestützt wird. Diese Gesetzesreligion führt zum Formalismus, zur Erstarrung und Verknöcherung des religiösen und sittlichen Lebens, und endigt — nach Wellhausen — schließlich in einer sonderbaren „Theokrasie", die aus den Göttern (der Nationen) den allgemeinen Gott abstrahirte und diesen zur Hauptsache machte, so daß thatsächlich die Juden ihren alten Gott Jahve preisgaben und der Gott des Himmels an seine Stelle trat. Wie in der Literaturgeschichte, so stünden wir somit auch in der Religionsgeschichte vor einem wahren Unikum: dort vor der Thatsache, daß ein sinkendes und verknöchertes Geistesleben eine wahrhaft großartige, bewunderungswürdige Literatur voll höchsten poetischen Schwunges und erhabener religiöser Ideen hervorgebracht haben soll, hier vor der Thatsache, daß eine religiöse Reform, die mit höchster Begeisterung und Energie von den Propheten — Männern, die sich, wie auch die Kritik nicht ganz zu leugnen wagt, „vom Geiste Gottes berührt" gefühlt haben — begonnen, im starren Formalismus und in der Aufhebung des ihr eigenthümlichen (wesentlichen) Gottesbegriffes endigt, so daß — wie sich Smend[1]) ausdrückt, in alledem einerseits die Lebenskraft der jüdischen Religion klar würde, andererseits auch ihre Unfähigkeit, die immer wachsenden Ansprüche des Herzens und Gewissens zu befriedigen.

Es mochte vielleicht überflüssig und ermüdend erscheinen, so im Zusammenhange den Gedanken und Einfällen der Kritiker folgen zu müssen. Aber es war nothwendig, um ein einigermaßen klares Bild von dem Inhalt und der Tragweite der Theorien zu erhalten, durch welche die heilige Geschichte, die Grundlage des Christenthums, auf den Kopf gestellt, die ehrwürdige Vorhalle des Christenthums zu einer Art Pantheon mit allerlei abenteuerlichen Spukgestalten umgewandelt werden soll.

Wenden wir uns zur Beurtheilung dieser Theorien, so zeigt sich hier noch klarer, als bei der Literaturgeschichte, die fundamen-

1) Alttestamentl. Religionsgeschichte S. 8—11.

tale Wichtigkeit der kritischen Quellenscheidung, aber auch der circulus vitiosus, in welchem sich die wissenschaftliche Beweisführung bewegt. Die religiöse und politische Geschichte wird lediglich nach den von der Kritik hergestellten Quellen beurtheilt und construirt; diese Quellen sind aber von späteren Zusätzen, Fictionen, Uebermalungen, Fälschungen gereinigt wesentlich auf Grund des Entwickelungsgesetzes, das man für den Gang der israelitischen Geschichte a piori als maßgebend annimmt. Eine solche Beweisführung fällt in sich zusammen.

Das Entwickelungsgesetz, nach welchem die Wissenschaft den Gang der israelitischen Geschichte beurtheilt, ist das der darwinistischen Evolution. Dasselbe enthält einen doppelten, verhängnißvollen Irrthum, der sowohl in principieller, wie in factischer Hinsicht evident ist. Der eine ist allgemeiner Natur und besteht darin, daß für die Cultur- und Religionsgeschichte eine gradlinige Entwickelung postulirt und nachzuweisen versucht wird. Es gibt vielmehr wie in der allgemeinen Culturgeschichte, so in der Religionsgeschichte neben den Fortschritten auch Rückschritte, Degenerationen; es wechseln im geistigen Leben der Völker Ebbe und Fluth. Dies war in Israel so gut der Fall, wie es ja auch noch die christlichen Jahrhunderte bezeugen. Nichts berechtigt uns daher, z. B. die Zustände, wie sie sich nach Eroberung Kanaans in religiöser und politischer Hinsicht durch die Berührung mit der Religion und Cultur der eingesessenen heidnischen Bevölkerung herausbildeten, als ursprüngliche anzusehen und anzunehmen, von einer mosaischen Ordnung der Dinge sei noch keine Spur vorhanden gewesen. Das wäre ebenso falsch, wie die Folgerung falsch ist, welche die protestantische Geschichtschreibung vielfach aus den Zuständen vor Gregor VII. hat ziehen wollen, als ob es nämlich vorher keine Cölibatsgesetze u. ä. gegeben hätte. Oder wer möchte es wagen, aus den Zuständen, wie sie sich infolge der Reformation und des 30jährigen Krieges herausgebildet haben, einen Rückschluß zu ziehen auf die Ideale des Mittelalters und die Culturarbeit der Kirche? Mit dieser einfachen Erwägung fällt eine Hauptposition der Wissenschaft, die mit wahrer Begierde jeden Zug kanaanitischen Heidenthums in der Richter- und Prophetenperiode aufgestöbert hat, um daraus die Elemente der ursprünglichen oder älteren Religion Israels im Gegensatz zur prophetischen zu eruiren, während

doch die biblischen Quellen ganz klar erkennen lassen, wie und woher diese Dinge in Israel eindrangen.

Der zweite Grundirrthum, den das evolutionistische Entwickelungsgesetz in seiner Anwendung auf die Geschichte Israels einschließt, ist die Leugnung des übernatürlichen Factors, aus dem allein der einzigartige Verlauf dieser Geschichte erklärt werden kann. Alles muß — so lautet der Machtspruch oder wenigstens die Voraussetzung der Kritik — rein menschlich und nach Analogie der Geschichte anderer Völker vor sich gegangen sein. Nun spottet aber die israelitische Geschichte in mehr als einer Hinsicht aller Analogie; so schon der Israel allein eigenthümliche Monotheismus, zu dessen Erklärung bekanntlich Renan der semitischen Rasse einen eigenen Instinkt angedichtet hat, der aber merkwürdiger Weise nur bei dem kleinsten semitischen Stamme zum Durchbruch gekommen ist[1]), und die Thatsache, daß dieses Volk weder vom kanaanitischen Wesen aufgesogen wurde, noch beim Zusammenbruch seiner politischen Selbstständigkeit im Exil unterging, noch in der griechisch-römischen Welt seine Eigenheit verlor, ja selbst nach förmlicher Zertrümmerung und Zerreibung durch die römische Weltmacht sich erhalten hat und noch erhält. Das ist eben ein Unikum in der Weltgeschichte, wie selbst Renan anerkennt, ein Räthsel, dessen Schwierigkeit durch gewaltsame und in sich unwahre Mittel der historischen Kritik nicht gelöst, sondern vermehrt wird.

Wellhausen hat ein großes Wort gelassen ausgesprochen, indem er einmal sagt: „Wenn die israelitische Ueberlieferung auch nur möglich ist, so wäre es Thorheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen.“ In diesem Satze ist der principielle Grundirrthum, aber zugleich die schärfste Verurtheilung der kritischen Geschichtsconstruction ausgesprochen. Läßt sich zeigen, daß die israelitische Ueberlieferung über den Gang der heiligen Geschichte möglich ist — so ist es Thorheit, wenn die Kritik um jeden Preis eine andere Möglichkeit vorzieht.

Nichts ist einfacher und evidenter, als der Beweis des Obersatzes.

Die Kritik leugnet die Möglichkeit der Patriarchengeschichte, der mosaischen Gesetzgebung in der Wüste, der Höhe der davidischen

1) Vgl. Nikel, Allgem. Culturgeschichte S. 140.

Zeit. Mit welchem Recht? Die allgemeine Cultur- und Religionsgeschichte gibt ihr ein solches nicht. Das beweist für die Patriarchenzeit schon der früher citirte Ausspruch von F. Hommel. Kittel[1]) muß seinerseits zugestehen: „Keiner von allen gegen die Geschichtlichkeit des Kerns der Urgeschichte vorgebrachten Gründe verbietet, die Erzväter als Stammhäupter zu fassen, die, an der Spitze eines schon vorher vorhandenen (?) und ihnen untergebenen Nomadenstammes stehend, als seine Führer demselben für die Zukunft den Namen gegeben haben.“ Und Orelli[2]) fügt bei: „Selbst wenn man mit der Quellenanalyse glücklich im Reinen wäre, so sehe ich nicht ein, wie man behaupten kann, die Widersprüche seien so vernichtend, daß daraus die Ungeschichtlichkeit der Väter Israels folgt. Es ist doch wesentlich dasselbe Bild, das die verschiedenen, sicher zu constatirenden (?) Quellen von ihnen geben. Dazu ist ihre Geschichte eine so einfache, anspruchslose, in engen Schranken sich bewegende, daß man über die Nüchternheit einer Phantasie staunen müßte, welche diese Gestalten der Ahnherren geschaffen hätte. Daß eine derartige einfache Ueberlieferung sich nicht ohne schriftliche Aufzeichnungen einige Jahrhunderte lang hätte erhalten können, läßt sich nicht im Ernste behaupten, wenn man bedenkt, wie zähe manche alte Völker ihre heilig gehaltenen Ueberlieferungen aus der Vorzeit fortpflanzten und wie kostbar und heilig gerade den hebräischen Stämmen dieses Besitzthum war.“ Man vergleiche damit, was im Einzelnen Vigouroux im 1. und 2. Band seines großen Werkes auf Grund der neueren Entdeckungen in Aegypten, Assyrien und Palästina in Betreff der Patriarchengeschichte anführt. Also die „Vorgeschichte Israels“ ist möglich; was aber vom Aufenthalte in Aegypten, deren Auszug, in der Wüstenwanderung und Gesetzgebung unter Moses erzählt wird, ist es erst recht. Die Thatsache eines längeren Aufenthaltes auch nur mehrerer israelitischer Stämme im alten Culturland Aegypten vorausgesetzt — und sie wird auch von den „skeptischsten Ultra's“ nicht angezweifelt, sondern nur umnebelt[3]) —, kann in der That gegen die innere und äußere Mög-

1) Geschichte der Hebräer I, 153.

2) Wider unberechtigte Machtsprüche 2c. S. 9.

3) Vgl. Stade, Geschichte Israels I, 128 f.; Winkler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen (1895) I, 55 ff.

lichkeit der religiösen und socialen Organisation, wie sie Moses nach dem biblischen Berichte seinem Volke in der Wüste gegeben hat, nicht die mindeste Schwierigkeit erhoben werden. Man braucht nur einen Blick in Brugsch's „Steininschrift und Bibelwort“ oder auch nur Ebers „Aegypten und die Bücher Mosis“ zu werfen, um sich zu überzeugen, daß eine solche bis in's Einzelne gehende Regelung des religiösen und socialen Lebens für ein an ägyptische Verhältnisse gewöhntes Volk und einen in der Wissenschaft der Aegypter unterrichteten Mann einfach etwas Selbstverständliches sein mußte[1]). Die Frage, wie weit inhaltlich eine Entlehnung, Nachahmung oder überhaupt Verwandtschaft ägyptischer Anschauungen oder Einrichtungen durch Moses anzunehmen sei, ist hierbei zunächst ganz irrelevant[2]); es handelt sich hier nur um die Möglichkeit, ob im Zeitalter Mosis religiöse Ideen und Einrichtungen, sociale Verhältnisse und Gesetze denkbar sind, wie sie der Pentateuch voraussetzt. Darauf ist aber mit einem entschiedenen Ja zu antworten und mit Delitzsch[3]) zu sagen, daß die Geschichte Israels nicht, wie die Kritik will, „von dem Stande einer unwissenden, rohen, undisciplinirbaren Horde, sondern von dem Uebergange eines mitten unter reichsten Bildungsmitteln und Bildungsmustern herangereiften Geschlechtes zum Volke beginnt und daß der Antheil Mosis an der im Pentateuch codificirten Gesetzgebung — auch rein menschlich genommen — nicht zu niedrig angeschlagen werden darf“.

Was die Geschichte Davids betrifft, so muß hervorgehoben werden, daß die Kritik den Quellen darüber wenigstens theilweise hohen Werth beimißt. Eine davon gehört nach Kautzsch zu dem Vollständigsten, Treuesten und Vollendetsten, was wir aus dem Bereiche der hebräischen, ja überhaupt der antiken Geschichtschreibung besitzen. „Da ist nirgends eine Spur von Tendenz oder Zurechtmachung; die Aufeinanderfolge der Ereignisse vollzieht sich mit innerer Nothwendigkeit, alles liegt klar und verständlich vor unseren

1) Vgl. Schanz, Apologie II, 137.

2) Der ältere Rationalismus, von dem u. a. Schiller's unglücklicher Aufsatz über die Sendung Mosis beherrscht ist, suchte den ganzen Mosaismus auf Entlehnung aus Aegypten zurückzuführen; die neuere Kritik möchte am liebsten jede Berührung Israels mit Aegypten leugnen.

3) Neuer Commentar zur Genesis S. 5.

Augen da; bewunderungswürdig ist vor allem die Charakterzeichnung des Königs. Er ist ein Mensch und menschlicher Schwäche, ja verbrecherischer Leidenschaft nicht unzugänglich. Der Erzähler ist weit davon entfernt, dies zu verheimlichen oder zu beschönigen. Vielmehr schildert er mit ergreifender psychologischer Wahrheit, wie David durch den Fluch der einmal begangenen Sünde vorwärts getrieben wird" u. s. w. Im Gegensatze dazu wird nun freilich eine andere Quelle als religiös-tendenziös verdächtigt und zurückgewiesen; aber man kommt doch damit nicht über das Urtheil des unverdächtigen Dillmann hinaus, der — allerdings bereits 1869 — das Verfahren der Kritik als unwissenschaftlich und ungerecht bezeichnet hat[1]): „Denn wer, was zum Nachtheil des Helden erzählt ist, für geschichtlich treu hält, der muß billiger Weise, wo nicht zwingende Gründe entgegenstehen, dieselbe Annahme auch nach der anderen Seite hin machen. Die Quellen selbst aber zu verdächtigen, wäre gerade bei der Geschichte Davids oder den Büchern Samuels ein ganz grund- und erfolgloses Unternehmen, denn wir besitzen im A. T. überhaupt nur noch wenige geschichtliche Abschnitte, welche ihrer Abfassungszeit nach den darin erzählten Ereignissen so nahe stehen, wie die meisten Erzählungen dieser Zeit aus dem Leben Davids, geschöpft theils aus wirklich authentischen Urkunden, theils aus noch ganz frischen und treuen Ueberlieferungen, die sogar die Worte der handelnden Personen noch in ihrer ursprünglichen Fassung wiedergeben, voll von den individuellsten Lebensbildern, von den detaillirtesten Beziehungen auf Sitten, Oertlichkeiten und Verhältnisse jener Zeit. Hier also gerade hilft es nichts, sich aus vorgefaßten Gründen gegen die Anerkennung der Herrlichkeit des Charakters Davids und der Höhe seiner Zeit sträuben zu wollen; sie muß anerkannt werden, so lange es eine geschichtliche Wissenschaft gibt."

Die Kritik begeht also ein Unrecht, wenn sie der israelitischen Ueberlieferung allen Glauben versagt, und eine Thorheit, wenn sie für den Gang der Geschichte „Möglichkeiten" sucht, um an der in den Quellen bezeugten Wirklichkeit vorbeizukommen.

1) In Schenkel's Bibellexikon I, 598.

(Schluß folgt.)



XXXIII.

Ueber ein Zerrbild des hochseligen Cardinal-Erzbischofs Manning.

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim in Aachen.)

Zweiter (Schluß-) Artikel.

Der zweite Band des Manning-Lebens von Edmund Sheridan Purcell führt uns den berühmten Kirchenfürsten in seiner katholischen Periode vor. Den von glühendem Eifer für die Ehre Gottes und die Ausbreitung seines Reiches auf Erden verzehrten Convertiten sehen wir kaum zwei Monate nach seiner Aufnahme in die Kirche durch Cardinal Wiseman zum Priester geweiht, dann zum Studium der Theologie nach Rom ziehen und bis 1854 in der Accademia ecclesiastica weilen, ferner in London sich der Seelsorge mit dem größten Erfolge widmen, wie eine feste Säule neben Wiseman sich aufpflanzen, an welche der letztere in den Streitigkeiten mit seinem Coadjutor, seinen Suffraganbischöfen und seinem Domcapitel sich ruhig anlehnen konnte. Im Jahre 1865 zum Erzbischof von Westminster erhoben, hat er dann in der Schul- und socialen Frage, auf dem Vaticanischen Concil, wie in der engern Heimath der Kirche, der Gesellschaft und auch dem englischen Staatswesen unermeßliche Dienste geleistet. Ueber diese nur von allgemeinen Gesichtspunkten aus angedeuteten Fragen beschenkt uns Purcell mit einem ganz erstaunlich seltenen Reichthum des Materials. Man darf behaupten, daß er das Füllhorn seiner Urkunden mit einer Bereitwilligkeit und Macht ausgießt, die ihm den uneingeschränkten Dank der Leser eintragen würde, wenn er die Gesetze der Gerechtigkeit und literarischen Anstandes nicht zu gleicher Zeit unverantwortlich verletzt hätte.

Zu unserm Bedauern befinden wir uns in der Lage, auch hier betonen zu müssen, daß Auszüge aus Manning's Tagebüchern, Briefe, Denkschriften Thatsachen peinlichster Natur zur Mittheilung gelangen, deren Unterdrückung wir gewünscht. Der Brief-

wechsel zwischen Manning und dem dienstthuenden Geheimen Kammerherrn Pius IX., Msgr. Talbot, welcher der Periode angehört, in der Manning als Procurator des Cardinals Wiseman dessen Standpunkt im Streite mit seinem Domcapitel und den Suffraganen in Rom zu vertreten hatte (1858—1862), gehört in erster Linie zu jenen Briefen, von denen Cardinal Vaughan so treffend im Nineteenth Century (Februar 1896) geschrieben: „Eher hätte der Cardinal sich die Hand abschlagen lassen, als daß er solche Briefe der Oeffentlichkeit zu übergeben gestattet." Dann kommt der Streit Wiseman's mit seinem Coadjutor Errington. Daß es Manning's Eifer, Geschick und Ausdauer in Rom gelang, Errington aus seinem Amte zu entfernen und so den englischen Katholicismus vor großen Gefahren zu behüten, hätte auf der Hälfte des thatsächlich für diesen unerquicklichen Streit beanspruchten Raumes erledigt werden können[1]). Statt dessen beutet Purcell diese Fehde mit einem Behagen aus, welches der geistvolle Kritiker des Buches im Spectator mit scharfem Tadel verfolgt[2]). Hier, wie namentlich in dem Kapitel „Erzbischof Manning's Beziehungen zu J. H. Newman"[3]) fehlt die Schärfe der Darstellung, man verliert sich im Detail, das nicht selten abstoßend wirkt und den Gang der Geschichte hindert. Für Leser, welche mit der Lage der englischen Katholiken nicht auf das engste bekannt sind, wird ein solches Buch leicht ermüdend. Aus diesem Grunde kann auch im Folgenden auf alles, was zu beanstanden wäre, nicht eingegangen werden. Dagegen sollen einige allgemeine und höhere Gesichtspunkte aufgestellt werden, von welchen aus die genannten Thatsachen, sowie andere damit in Verbindung stehende Erscheinungen zu würdigen sind. Behauptet man diesen höhern Standpunkt, dann ist den auch hier, wie im ersten Bande, so zahlreich eingestreuten Insinuationen Purcell's damit zugleich die Spitze abgebrochen. Lange Seiten, mit der ermüdenden Erzählung kleinlicher Streitigkeiten ausgefüllt, und harte Urtheile über Personen und Verhältnisse, die in der Hitze des Eifers und in vertrauten Briefen leicht dahin geworfen wurden, erscheinen dann in einem

1) Purcell, II, 75—113.
2) Diese bedeutende Kritik ist abgedruckt im Tablet 1896. I, 258—260.
3) Purcell, II, 304—353.

viel mildern Lichte. Die Tragweite, welche man zeitweilig sogar innerhalb der Kirche diesem Hader beigemessen und die man in akatholischen Kreisen sogar heute nicht müde wird, ihm zuzuschreiben, sinkt dann zu voller Bedeutungslosigkeit herab.

Eröffnet wird der zweite Band mit einer kirchengeschichtlichen Urkunde ersten Ranges, welche für die Beurtheilung der schwierigen Lage der englischen Kirche in der ersten Zeit nach der Wiederherstellung der Hierarchie durch Pius IX. von der größten Bedeutung ist. In einem Tone tiefer Wehmuth verfaßt ist der fast acht Seiten umfassende Brief des Cardinals Wiseman an P. Faber vom 27. October 1852 [1]). Darin beklagt sich der Cardinal über die in seiner Diöcese bestehenden kirchlichen Orden, die Oratorianer nicht ausgeschlossen, und betont ihren Mangel an „Anpassung" an moderne Verhältnisse und Bedürfnisse. Vielfache Bitten, welche er an dieselben gerichtet, seien abgeschlagen worden, und doch hänge von der Erfüllung der den religiösen Genossenschaften durch ihn vorgeschlagenen Punkte die Erstarkung des Katholicismus ab. Als solche bezeichnet er: 1) Predigten unter den ärmeren Klassen und Obsorge um dieselben bis zur Errichtung fester kirchlicher Gemeinden. 2) Stiftung von Fortbildungsklassen für Kinder nach dem Empfange der ersten hl. Communion und beim Austritt aus der Schule. 3) Obsorge um Frauenklöster und charitative Anstalten. Die Petites soeurs haben kaum einen Priester, der sich ihrer annimmt. 4) Geistliche Uebungen für den Clerus, die Weihecandidaten, Orden. 5) Periodische Missionen in den Gemeinden. Von der Ordensgeistlichkeit verlassen, „sehe ich mich gezwungen," fährt Wiseman fort, „ein ‚quid medium' zwischen Welt- und Ordensgeistlichen oder, wie ich es Manning beschrieb, ‚ein Oratorium (vom hl. Philippus Neri) mit nach außen gehender Thätigkeit' zu errichten." Dabei wünscht Wiseman, sich an französische Vorbilder, denen er namentlich in der Normandie und in Cambrai begegnet ist, anzulehnen. Es sind die missionaires diocésains, eine dem Bischofe jeder Zeit zur Verfügung stehende auserlesene Schaar von Missionspriestern, die er sich herbeisehnt. Mit ihnen glaubt er um so erfolgreicher zusammenwirken zu können, „als keine Befreiung von der bischöflichen Leitung vorhanden und

1) Purcell, II, 2—9.

Eifersucht auf der einen, wie Empfindlichkeit auf der andern Seite ausgeschlossen ist". Dann kommt das bedeutungsvolle Wort des Cardinals: „Mr. Manning versteht, wie ich glaube, meine Wünsche und Gefühle und ist bereit, mich zu unterstützen [1])."

Hier empfangen wir den Schlüssel zum Verständniß der nachmaligen Größe Manning's. Im Anglikanismus ein Hort der Autorität, die Rechtmäßigkeit der Staatskirche so lange vertheidigend, bis ihm die Beweise für die Ansprüche Roms in ihrem vollen Glanze einleuchteten, trat Manning als Katholik ohne Verzug auf die Seite der Autorität und hat diesen Standpunkt unentwegt eingenommen. Sein Eingehen auf die Ideen Wiseman's hat Manning den Weg zu seiner nachmaligen hohen Stellung gebahnt. Wiseman's Verhältniß zu den Orden hat aber auch Manning's nachmalige Haltung in dieser Beziehung wesentlich beeinflußt. Bereits zu Pfingsten 1851, etwa zwei Monate nach der Conversion, durch Cardinal Wiseman zum Priester geweiht, vernahm er bei dieser Gelegenheit aus dem beredten Munde des großen Cardinals die prophetischen Worte: „In Ihnen erblicke ich," bemerkte Wiseman, indem er Manning umarmte, „die erste Frucht der durch den hl. Vater Pius IX. wieder hergestellten Hierarchie. Ziehen Sie hinaus, mein Sohn, und bringen Sie Ihre Brüder und Landsleute zu Tausenden und Zehntausenden in die eine, wahre Kirche Christi [2])." Diese Worte des mit ahnendem Blicke begabten Prälaten haben eine glänzende Erfüllung gefunden; denn wenn es einen Mann gegeben, dem wahrheitsuchende Anglikaner, angefangen von den Mitgliedern der ärmsten Volksklassen bis zu den Vertretern von Wissenschaft, Cultur und Macht im öffentlichen Leben, wegen seiner Selbstlosigkeit, Aufrichtigkeit, Reinheit der Absicht ihr Vertrauen schenkten, dann ist das Manning gewesen.

Im November 1851 traf Manning, dreiundvierzigjährig, zum Studium der Theologie in Rom ein. „Aus ganzem Herzen segne ich Dich in tuo egressu et ingressu" — so empfing Pius IX. am 4. Dezember 1851 den hochherzigen Convertiten, über dessen Aufenthalt in Rom wir jetzt aus seinen Tagebüchern schöpfen können [3]). Am Morgen des 5. Dezember erschien Msgr. Hohenlohe

1) Purcell, II, 8. — 2) Purcell, I, 633.
3) Purcell, II, 10.

(der heutige Cardinal) bei Manning, um ihm den ausdrücklichen Wunsch des hl. Vaters zu melden, er möchte in die Accademia ecclesiastica eintreten. Am 12. Dezember hat „diese Nährmutter der Cardinäle“ Manning aufgenommen. Hier widmete er sich dem theologischen Studium bis zum Sommer 1854, jedoch nur in den sechs Wintermonaten, während er die Sommerszeit regelmäßig in England verlebte. Streng genommen hat Manning's Aufenthalt in Rom nur achtzehn Monate gedauert. Zieht man diesen Umstand in Betracht, dann ist zu verwundern, daß er in so verhältnißmäßig beschränkter Zeit sich so vollständig in den Katholicismus eingelebt und eine theologische Bildung sich angeeignet, welche ihn bei allen dogmatischen Kämpfen mit dem Instinkte eines ächten Römers stets das Richtige treffen ließ. Als Wiseman bereits 1853 Manning zurückrufen wollte, legte Pius IX. sein Veto ein. Wie Manning in Rom zur Winterszeit regelmäßig vor der englischen Colonie predigte, so bestieg er in England an jedem Sonntage wenigstens einmal die Kanzel. Es ist zu bedauern, daß Purcell dieser Seite seines Helden die gebührende Aufmerksamkeit nicht geschenkt hat.

Von besonderm Interesse für die Kenntniß der von Manning in Rom betriebenen theologischen Studien, wie für die ebenso ausdauernden als erfolgreichen Bemühungen, in der Seele seines geistvollen Freundes Robert Wilberforce die letzten Zweifel am Katholicismus zu zerstreuen, ist der Briefwechsel zwischen diesen beiden angesehenen Männern aus den Jahren 1852 bis 1854[1]). Er gehört zu den lesenswerthesten Partien des ganzen Buches und enthüllt uns zwei den höchsten Idealen entgegenstrebende Seelen, von welchen die eine, im sichern Hafen der Kirche eingelaufen, der andern, die annoch in schweren Vorurtheilen befangen ist, in negativer und positiver Weise, durch Zerstreuung von Irrthümern und Entstellungen, wie durch lichtvolle Erläuterung des katholischen Glaubens den rettenden Arm entgegenstreckt. „Ich lese die Summa des hl. Thomas mit Passaglia,“ meldet ihm Manning aus Rom 25. Januar 1852, „welcher die Güte hat, mir seine freie Zeit zu widmen: er ist der bedeutendste Theologe, den ich angetroffen habe, und wohl vertraut mit der deutschen Kritik, was selten ist.

1) Purcell, II, 25—49.

Perrone's Compendium habe ich schon durchgearbeitet und studire jetzt Moraltheologie, die bei uns mit dem Doctor dubitantium ausgestorben ist. Wie innig wünschte ich, Sie könnten mit mir in Passaglia's Zelle sein. Es ist für mich ein Entzücken, eine lebendige Stimme zu besitzen, die mir jene Fragen beantwortet, welche in verflossenen Jahren mir aufstießen . . . Vor Gott, lieber Robert, darf ich sagen, daß meine ganze Seele je länger je mehr von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß die katholische und römische Kirche der einzig wahre Schaafstall Jesu Christi ist und daß jede andere Religion sich in Häresie und Schisma befindet. Für die Vergangenheit und die Idee, der ich so lange gedient, bewahre ich bis zu meinem Tode ein liebendes Andenken. Indeß stehen sie vor mir wie eine Täuschung, welche durch die göttliche Gegenwart gerichtet ist[1])." Bald sind es Fragen der Dogmatik, bald Probleme der Moral, über die Manning für seinen Freund neues Licht verbreitet, bald tritt er den landläufigen Entstellungen kirchlicher Einrichtungen entgegen. Aber das Hauptthema bildet die Lehre von der Kirche und kirchlichen Autorität. Auf die gewissenhafte Erlernung der katholischen Terminologie legt Manning den größten Werth. Robert Wilberforce trat in Paris zur katholischen Kirche über, empfing in Rom die niederen Weihen, starb indeß in Albano wenige Wochen vor dem zum Empfange der hl. Priesterweihe festgesetzten Tage.

Sehr willkommen sind Purcell's Mittheilungen über Manning's Thätigkeit in London von 1854 bis 1858, zum Theil beruhen sie auf Manning's eigenen Aufzeichnungen in seinen Tagebüchern. Während er bei seiner Tante zeitweilig wohnte, las er bei den Jesuiten in Farm Street die hl. Messe und hatte dort auch seinen Beichtstuhl. „So auch im Jahre 1855—56, bis die Zahl der Leute, die zu mir kamen, Beichtkinder und Convertiten, einige Unbequemlichkeit in der Kirche hervorrief. P. Waterworth sagte mir, daß man das beanstandet habe. Aus Dummheit und Bosheit hat man jüngst[2]) behauptet, ‚ich hätte das übel genommen'. Weit entfernt. P. Waterworth war mein Beichtvater und Freund, nichts hätte angenehmer sein können, als unsere gegen-

1) Purcell, II, 27.

2) Manning hat diese Bemerkungen zwischen 1878 u. 1882 aufgezeichnet.

seitigen Beziehungen. Sofort bemerkte ich, sobald als möglich würde ich gehen und dankbar sein für die empfangene geistliche Hospitalität . . . Dann kaufte ich mit Laprimaudaye neun kleine Häuser in Palace Street, an deren Stelle sich nachmals die Kirche St. Peter und St. Edmund erhob [1])."

Die Errichtung der Congregation der Oblaten vom hl. Karl Borromäus durch Manning wird ausführlich beschrieben. Die Acten ergeben, daß er nur zögernd Wiseman's Auftrag angenommen, dann aber auch mit dem ganzen Feuer seiner Seele und der rastlosen Energie seines Willens den Plan des Cardinals zur Ausführung gebracht hat. „Es besteht," schrieb Manning in seinem Tagebuch 1879, „annoch ein Werk, auf das ich mehr als auf alle anderen mit Hoffnung und Trost hinblicke, ich meine die Congregation der Oblaten vom hl. Karl. Begonnen wurde sie beinahe blindlings, so wenig schaute ich damals, was ich jetzt sehe. Im Gehorsam gegen meinen Bischof wurde sie eröffnet, in Rom gestattet, von Pius IX. gesegnet. Sofort hatte sie durch eine furchtbare Opposition schwere Prüfungen zu bestehen. In der Prüfung wurde sie befestigt" [2]). In einem Briefe an Cardinal Wiseman aus Rom 17. März 1857 hebt Manning, dessen Verhandlungen mit dem Präfecten der Propaganda, Cardinal Barnabò, zur Mittheilung gelangen, aus den Regeln der Oblaten folgende charakteristische Punkte hervor: „1) Mit dem Bischof sollen sie enge verbunden, gleichsam seine Familie sein. 2) Sie müssen genau so viel innere Constitution haben, als nothwendig ist, um ihren Geist und ihre theologische Bildung zu bewahren und zu vertiefen. 3) Sie werden sich vollständig mit der Geistlichkeit der Diöcese vermischen. Dieser letzte Punkt dünkt mich von der größten Wichtigkeit. Alles habe ich vermieden, was sie von den übrigen Priestern unterscheiden, einen besondern Geist erzeugen oder ihnen einen ernsten Ordenscharakter aufprägen könnte [3])." Diese Stelle genügt, um den Standpunkt ahnen zu lassen, den Manning später als Erzbischof gegenüber den mit feierlichen Gelübden ausgestatteten und zu festen Körperschaften zusammengeschlossenen eigentlichen Orden einnehmen werde. Hier kann die Thatsache nicht verschwiegen wer-

1) Purcell, II, 57. — 2) Purcell, II, 73.
3) Purcell, II, 67.

den, daß das neue Institut mit mehreren leitenden Personen in Conflict gerieth. Ganz im Geiste des hl. Karl und auf Veranlassung des Cardinals Wiseman übernahmen die Oblaten die Leitung des der Erzdiöcese Westminster und der südlich von der Themse gelegenen Diöcese Southwark gehörenden Seminars St. Edmund, was den Cardinal Wiseman in ernste Streitigkeiten mit seinem Domcapitel und mit dem Bischof Grant von Southwark verwickelte. Manning wurde gezwungen, seine Congregation aus diesem Institut zurückzuziehen. Bis zu welchem Grade der Erbitterung der Conflict mit Grant bereits 1853 gediehen war, erhellt aus Wiseman's Brief, London 16. Januar 1853, an Msgr. Talbot, worin der Cardinal in wahrhaft elegischen Worten klagt, daß Grant sich zum Mittelpunkte einer wider ihn gerichteten Opposition erhoben und jetzt nach Rom gezogen, um ihn bei der Propaganda zu verklagen[1]).

Auch im zweiten Bande vernehmen wir sehr absprechende Urtheile Purcell's über Manning's Charakter. Dem Vorwurfe unberechtigten Strebens nach Kirchenwürden begegnet man wiederholt. Mit Recht hat schon Manning selbst einem Manne, der sich Aeußerungen solcher Art ihm gegenüber gestattete, treffend bemerkt: Soll ich müßig bleiben[2])? Wenn Manning, der nach Purcell als Anglikaner so maßvoll sich bezeigte, gleich nach seiner Conversion sich auf Seite der kirchlichen Autorität stellte, da führt Purcell das auf seine Anpassungsfähigkeit zurück[3]). Im Vatikan hört man Wiseman's Stimme, aber Manning's Hand wird empfunden, der letztere hat sogar alle Cardinäle der Propaganda in seiner Tasche[4]). Diesen und anderen albernen Histörchen gegenüber ist die einfache Wahrheit zu betonen, daß Manning nach Ausweis seines Briefes an Wiseman vom 8. April 1857 ohne die leiseste Ahnung von der Sache durch Pius IX. zum Dompropst von Westminster[5]) und auf den Antrag Wiseman's „ohne meine Kenntniß" 1860 zum Protonotar ernannt wurde, nachdem er den Titel Monsignore bereits 1852 abgelehnt hatte[6]). Die Uebertragung der letzteren Würde wurde durch Manning's Stellung als Procurator Wiseman's an der römischen Curie in den aufreibenden Streitigkeiten

1) Purcell, II, 56. — 2) Purcell, II, 77. — 3) Purcell, II, 88.
4) Purcell, II, 96. — 5) Purcell, II, 75. — 6) Purcell, II, 96.

des Cardinals mit seinen Suffraganen und seinem Domcapitel nothwendig gemacht.

Zum besseren Verständniß dieses Conflictes seien zwei allgemeine Bemerkungen vorausgesandt. Die ersten Jahre nach der Errichtung der Hierarchie durch Pius IX. im Jahre 1850 bildeten für die englische Kirche naturgemäß eine Zeit des Ueberganges aus alten Formen in neue Lebenssphären. Reibungen waren unausbleiblich. Die Absteckung der Diöcesangrenzen war mit der Frage nach gerechter Vertheilung der aus der Vorzeit überkommenen Stiftungsfonds unzertrennlich verbunden. Gerade auf diesen Gebieten, welche die Leidenschaften der Menschen so leicht erregen, schien die Möglichkeit streitender Interessen von vornherein gegeben. England besaß die Seminarien von Ushaw[1]) und St. Edmund[2]), welche sich als Rechtsnachfolger der alten englischen Collegien von Douai, Paris, Bordeaux u. a. betrachteten. Befanden die letzteren sich im gemeinsamen Eigenthum der ganzen englischen Mission, die eines Metropoliten entbehrte, dann lag die Frage nahe: In welchem Verhältniß steht Ushaw in der Diöcese Newcastle zum Cardinal Wiseman? Noch belangreicher schien die Frage nach dem Verhältniß der neugeschaffenen Domcapitel zu ihren Bischöfen und des Metropoliten zu seinen Suffraganen? Wo der kirchliche Organismus sich aus dem tiefen Schutt, welchen die Verfolgungen von drei Jahrhunderten aufgeschichtet, erheben sollte, mußte man auf streitende Interessen sich gefaßt machen.

Aber auch in höheren Gebieten, als denen der äußeren Verwaltung, gab es Fragen, bei deren Erörterung die Geister mächtig aufeinander platzten und in zwei Lager sich schieden. In Worten rührender Pietät hat der Erzbischof Vaughan bei seiner Inthronisation dem hochseligen Cardinal Wiseman nachgerühmt, daß er jene herrlichen, geist- und gemüthstärkenden, ächt katholischen Formen der Andacht, wie sie der ewigen Stadt eigen sind, in die englische Heimath verpflanzt habe[3]). Den alten englischen Katholiken,

1) Ueber Ushaw vgl. A. Bellesheim, Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festlande. Mainz 1885. S. 235, sowie die Schrift: Ushaw College, A Centenary Memorial. Newcastle-on-Tyne 1894.

2) Ueber Bernard Ward, History of St. Edmund's College vgl. meine Besprechung im Katholik 1893. II, 184.

3) A. Bellesheim, Cardinal Manning. Mainz 1892. S. 257.

die noch vor der Emancipation ihre Bildung empfangen und alles, was Aufsehen erregen konnte, sorgfältig vermieden, schien das Uebertreibung zu sein. Damals unterschied man sog. alte Katholiken, Convertiten und Iren, drei Klassen mit ganz verschiedenen Anschauungen, Gewohnheiten, Interessen. Die Convertiten bildeten das treibende, unternehmende Element, welches der Kirche neuen Geist einzuhauchen bestimmt war. Männer dieser Richtung betonten, weil sie selbst eine feine weltliche Erziehung empfangen, die Nothwendigkeit einer tiefern und allseitigern Bildung der Katholiken. Leider übersahen dieselben, daß der Besuch der Landesuniversitäten in damaliger Zeit für Katholiken den Verlust des Glaubens bedeutete. Endlich ist der innerhalb der Kreise der Theologen entstandenen doppelten Richtung zu gedenken. Auf der einen Seite stehen die Conservativen, welche außer den bestimmten dogmatischen Entscheidungen der Kirche auch das lebendige Magisterium der Kirche, „den überlieferten Ton katholischen Denkens und Fühlens", zur Bildung ihres Urtheils heranziehen. Ihnen gegenüber betonten andere, welche ebenfalls voll auf dem Boden der Kirche standen, die Nothwendigkeit einer Berücksichtigung der Ergebnisse der Wissenschaft. Politik und Naturwissenschaft müßten nach ihrer Meinung der Competenz der Kirche entzogen sein. Die von Döllinger in München ausgegangene Geistesrichtung besaß unter der englischen Geistlichkeit bald mehr, bald minder willfährige Vertreter. Ihr gegenüber standen jene Männer, welche sich fest auf die Seite der Scholastik und zum apostolischen Stuhle stellten [1]).

Hält man sich diese mannigfachen geistigen Richtungen vor Augen, dann können die von Purcell in langathmiger Breite erzählten Streitigkeiten mit ihrem erschreckend ermüdenden Detail kaum Wunder nehmen. Auf beiden Seiten wurde mit ebenso viel Eifer, wie Ausdauer gerungen. Indeß ist zu beachten, daß die kämpfenden Parteien aus ehrlicher Ueberzeugung handelten und außerdem in jedem Augenblicke ihre Bereitwilligkeit an den Tag legten, sich den Entscheidungen des Apostolischen Stuhles zu unterwerfen. Die Hauptpunkte betrafen: 1) Die Leitung des Seminars von St. Edmund durch Manning's Oblaten. 2) Wiseman's Klagen

1) Month LXXXVI, 407.

gegen sein Domcapitel. 3) Die bei den englischen Verwaltungsbehörden vorzunehmende Registrirung der kirchlichen und milden Stiftungen. 4) Die Visitation des Collegs von Ushaw durch den Metropoliten. 5) Die Klagen der Suffragane und des Domcapitels von Westminster gegen Cardinal Wiseman[1]).

1. Was die Leitung des den beiden Diöcesen von Westminster und Southwark dienenden Seminars von St. Edmund anlangt, so zog Wiseman die Oblaten zurück, um seinem Coadjutor Errington, seinem Domcapitel und dem Bischof Grant Anlaß zu weiteren Klagen nicht zu bieten.

2. Wiseman's Klagen über sein Domcapitel, weil dasselbe sich unterstanden, Acte der bischöflichen Verwaltung ungebührlich zu erörtern und dem Cardinal die Einsichtnahme der Capitelsbücher verweigert hatte, wurden in Rom als berechtigt anerkannt.

3. Ein Streit von weittragender Bedeutung entspann sich um die Annahme des 1860 über die Registrirung frommer Stiftungen ergangenen Gesetzes[2]). Das letztere hätte den Katholiken mannigfache Vortheile gebracht, wenn zugleich die noch in Kraft bestehenden Gesetze über die todte Hand abgeschafft worden wären. Bei dieser Sachlage trug Cardinal Wiseman, wahrscheinlich unter dem Eindruck der schrecklichen Stürme vom 1850 stehend, mit Recht Bedenken, den Bestand des Kirchengutes einregistriren zu lassen. Sein Coadjutor Errington und andere Bischöfe vertraten den gerade entgegengesetzten Standpunkt. Der hl. Stuhl anerkannte die Berechtigung der Bedenken Wiseman's und verfügte, in denjenigen Fällen, in welchen die Registrirung des Kirchengutes für den Bestand des letztern Gefahren begründen würde, solle die Registrirung unterbleiben.

4. Das von Wiseman beanspruchte Recht zur Untersuchung des in der Diöcese Newcastle gelegenen Collegs von Ushaw wurde in Rom nicht anerkannt, sondern bestimmt, Wiseman sei nicht apostolischer Visitator der Anstalt, dieselbe unterstehe vielmehr ausschließlich dem betreffenden Diöcesanbischof.

---

1) Purcell, II, 113.

2) Vgl. meinen Aufsatz in Vering's Archiv für katholisches Kirchenrecht LXX, 153—163: „Die rechtliche Lage der englischen Katholiken," und meinen Artikel „Katholiken-Emancipation in Großbritannien" im Staatslexikon der Görres-Gesellschaft III, 622—637.

5. Die Klagen der Suffraganbischöfe gegen ihren Metropoliten Wiseman hier des Näheren zu erörtern, besitzt für die Leser dieser Zeitschrift nur untergeordnetes Interesse. Was den Streit zwischen Wiseman und Grant betrifft, welcher sich auf die gerechte Theilung des dem ehemaligen Districte des apostolischen Vicars von London zugehörenden Vermögens bezog, so scheint es, daß der Cardinal sich nicht im Rechte befand. Bischof Grant, der ehemalige Rector des englischen Collegs in Rom und Agent des Episcopats bei den Congregationen der Curie, glänzte als Canonist unter den englischen Bischöfen, während Wiseman der Ruf nachging, er sei kein business-man. Damit wollte man Wiseman's Verwaltungstalent nicht in Frage stellen, sondern nur seine Abneigung gegen Mechanismus und übertriebene Betonung von Kleinigkeiten hervorheben. Hier sei nur bemerkt, daß man in den zum Zwecke der Beilegung des Streites geführten Verhandlungen den alten Satz bestätigt findet: Wo Menschen sind, da sind auch Fehler. Das gilt auch von Cardinälen und Bischöfen. Die treffenden Worte Wiseman's: „Wenn Bischöfe hadern um meum et tuum frigida verba" [1]), gelten auch von den Streitigkeiten zwischen Domcapiteln und Bischöfen vor den Behörden der Curie.

In noch höherem Grade, als durch diese Verwickelungen, wurde Cardinal Wiseman geprüft durch die jahrelangen Verhandlungen, welche die Entfernung des Coadjutors Msgr. Errington zur Folge hatten. Der letztere war Bischof von Plymouth, wurde aber 1855 auf Wiseman's Vorschlag durch Pius IX. zum Titularerzbischof von Trapezunt und Coadjutor des Cardinals mit dem Rechte der Nachfolge bestimmt. Wenn Wiseman diesen Prälaten vor seiner Berufung nach London persönlich gekannt hat, dann verdient er den Vorwurf, daß er sich selber seine Ketten geschmiedet. Denn selten dürfte es zwei Männer gegeben haben, die sich nach ihren geistigen Anlagen, ihrer Bildung, ihrem Temperament, ihren gesellschaftlichen Formen, sowie in der Behandlung der kirchlichen Geschäfte in höherem Maße unterschieden, als Wiseman und Errington. Schon nach den ersten Wochen ihres Zusammenlebens unter einem und demselben Dache war beiden klar, daß der eine oder der andere zu weichen habe. Um Errington aus seiner Stellung zu

1) Purcell, II, 57.

entfernen, ernannte Wiseman den durch Eifer, Feinheit der Umgangsformen und anerkannte Geschicklichkeit in der Behandlung kirchlicher Geschäfte hervorragenden Dompropst Manning zu seinem Procurator an der römischen Curie. Daß Purcell den hier einschlagenden Briefwechsel zwischen Manning und Msgr. Talbot in Rom ohne die mindeste Scheu zum Abdruck gebracht, hat ihm namentlich der Cardinal Vaughan, und zwar mit vollem Recht, übel genommen. Die anglikanische Presse, soweit sie katholikenfeindlich gesinnt ist, beruft sich mit Vorliebe auf diese Correspondenz, um Manning persönlich, sodann aber auch die römischen Behörden anzugreifen. Sieht man indeß genauer zu, so läßt sich dieser von vielen Härten nicht freizusprechende Briefwechsel nicht bloß wohl begreifen, sondern sogar bis zu einem gewissen Grade rechtfertigen. Zwei Punkte sind hier scharf zu trennen. Es fragt sich: 1) War das Ziel, welches beide Männer erstrebten, in sich sittlich erlaubt? 2) Inwieweit lassen sich die manchmal bittern, lieblosen Urtheile über sonst angesehene und verdiente Männer erklären[1]?

Was die erste Frage anlangt, so hat Cardinal Wiseman, wie auch sein Procurator Manning, durch die Entfernung Errington's um die Entwickelung des englischen Katholicismus sich die größten Verdienste erworben. Für Wiseman, wie für Manning war die Niederlegung der Coadjutorie durch Errington eine Lebensfrage der Kirche selbst. Die ganze Kirchenpolitik des Cardinals Wiseman wäre sonst umgestoßen worden. Denn Wiseman wünschte die Kirche geachtet im öffentlichen Leben der englischen Nation, er wollte ferner dem neuen Element der Convertiten eine angesehene Stellung zuweisen und insbesondere die Bildung der Weltgeistlichkeit gehoben wissen. Unter Errington hätte man, wie Manning befürchtete, genau wie unter der Herrschaft der Strafgesetze missionirt, nach insularer und antirömischer Methode. „Die Weltgeistlichkeit wird dann fortfahren, der fast ausschließlich irischen Bevölkerung in England die Sacramente zu spenden, aber das Werk und die Mission der Kirche, wie sie dem hl. Vater bei der Schöpfung der Hierarchie vorschwebten und die Lage Englands sie erheischt, und, will ich beifügen, der in Thatsachen der göttlichen Vorsehung kund-

1) Month LXXXVI, 412.

gethane Wille Gottes sie verlangt, wird um eine ganze Generation zurückgeschoben[1])." Manning hatte übrigens keinen leichten Stand. Denn Cardinal Barnabò widerstand ihm und hinter dem Cardinal befanden sich die Bischöfe Grant von Southwark und Ullathorne von Birmingham, welche Errington zu stützen suchten. Aber seine Ausdauer siegte. Nachdem erwiesen, daß ein canonisches Vergehen, welches die Entlassung aus der Coadjutorie rechtfertigen könne, nicht vorliege, andererseits aber auch für Pius IX. feststand, daß Errington die für sein Amt nothwendigen Eigenschaften nicht besitze, forderte der Papst denselben 1862 auf, die Coadjutorie niederzulegen[2]).

Zum Lobe des persönlich frommen und der Kirche treu ergebenen Erzbischofs von Trapezunt muß beigefügt werden, daß er sich der Autorität des Papstes unterwarf, daß er Jahre lang das Amt eines einfachen Missionspriesters auf der zwischen England und Irland gelegenen Insel Man verwaltete und dann eine Professur der Philosophie bei den Benedictinern in Prior Park übernahm, daß er endlich nie im mindesten die Verwaltung des Erzbischofs Manning belästigt hat.

Was die andere Frage anlangt, ob Manning, der Procurator Wiseman's, und Msgr. Talbot, der Agent Manning's, in ihrer Sprache und ihrem Verfahren nicht Tadel verdienen, so ist diese nicht so leicht zu entscheiden. Der Agent, welcher den Verkehr zwischen seinem Auftraggeber und den Congregationen vermittelt, bedarf der Kenntniß einer Menge von Thatsachen, um die Bittschriften durch mündliche Erläuterungen zu unterstützen und den römischen Behörden annehmbar zu machen. Dieser Forderung wird durch die Privatcorrespondenz zwischen dem Agenten und seinem Auftraggeber genügt. Den Charakter einer solchen, den officiellen Briefwechsel ergänzenden Correspondenz tragen die Schreiben von Manning und Talbot. Man würde irren, wollte man annehmen, Manning und Talbot hätten die ganze Propaganda oder gar Pius IX. in der Tasche gehabt. Beide hörten die Erläuterungen Manning's und Talbot's und bildeten sich selbstständig ihr Urtheil. Daß die Gegenpartei andererseits ebenmäßig ihre Vertreter in Rom in Bewegung setzte, dafür liegt in Purcell's Werk mehr als

1) Purcell, II, 99. — 2) Purcell, II, 107. 110.

eine beweisende Thatsache vor. Es ist wahr, daß beide Männer nicht selten über ihre Gegner eine harte Sprache führen. Indeß gilt von Talbot, daß er nach Ausweis der Correspondenz „ein Mann von starken Vorurtheilen und einer gewissen geistigen Beschränktheit" war[1]), während Manning nicht bloß damals, sondern auch nachmals als Erzbischof in seinem Charakter „den Mangel hatte, daß er nicht zu einer und derselben Zeit für eine Sache sich begeistern und den Beweggründen seiner Gegner gerecht werden konnte"[2]). Manning's und auch Talbot's hochherzige Gesinnungen bleiben dabei bestehen.

Wenn aber auch Manning durchaus in Uebereinstimmung mit den Befehlen und Wünschen des Cardinals Wiseman die Entfernung Errington's, welcher ihm als „die Verkörperung eines niederern Grades des englischen Katholicismus" erschien[3]), bei Pius IX. erreichte, dann würde man indeß den offenkundigsten Thatsachen widersprechen, wollte man annehmen, Manning habe dabei dem Grundsatze gehuldigt: Ote-toi que je m'y mette. Ganz im Gegentheil bezeugen die Urkunden des zweiten Bandes, daß er für die Uebertragung der Coadjutorie an den Bischof Ullathorne von Birmingham in Rom alles aufbot. Diese Bemühungen fanden auf Anregung und mit Unterstützung des Cardinals Barnabò statt. Aber Cardinal Wiseman hegte wider diese Candidatur eine unüberwindliche Abneigung und reichte sogar dem Papste eine ausführliche Denkschrift dagegen ein. Ueber die Verhandlungen bezüglich der Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles von Westminster enthält der zweite Band überaus reiches Material. Das Domcapitel übersandte eine Liste mit den Namen der Bischöfe Grant von Southwark, Clifford von Clifton und, unbegreiflicher Weise, des ehemaligen Coadjutors Errington. In der letzteren Candidatur eine persönliche Beleidigung erblickend, verwarf Pius IX. sämmtliche drei Candidaten. Als in der englischen Colonie in Rom das Gerücht umging, der Papst habe auf Clifford sein Augenmerk gerichtet, legte der Redemptorist Coffin, einer der angesehensten Convertiten aus der Oxfordschule und verdientesten Ordensleute Englands, dem Cardinal Reisach die schweren Gefahren dar,

1) Month LXXXVI, 412. — 2) Month LXXXVI, 415.
3) Purcell, II, 171.

welche diese Candidatur für einen neuen Aufschwung der Kirche in England mit sich führen müßte. Daß Reisach die Sache mit dem Papste besprochen, geht aus Purcell's Darstellung nicht undeutlich hervor. In der entscheidenden Sitzung der Cardinäle der Propaganda schlug Reisach den Msgr. Manning als Erzbischof vor. Aber einstimmig wurde dieser Vorschlag abgelehnt und Bischof Ullathorne, der Candidat des Präfecten der Propaganda Cardinals Barnabò, dem Papste für die erledigte Stelle durch die Cardinäle empfohlen. Auch die englische Regierung hatte ihre Hand im Spiel. Lord Palmerston ließ bei Antonelli erklären, sie wünschte Bischof Grant. Aber Pius IX. ließ beten, betete selbst in dieser wichtigen Frage und berief dann zum Erstaunen der ganzen Curie den Dompropst Manning, welcher damals ohne die mindeste Ahnung in London seiner Amtspflichten waltete. Scherzend pflegte Manning nachmals zu sagen: „Das Domcapitel hat mich gewählt," denn dessen ungeschickte Candidatenliste war es, welche die Aufmerksamkeit auf Manning lenkte. Und der deutsche Cardinal Reisach, der, selbst der englischen Sprache vollkommen mächtig, zu Manning die innigsten Beziehungen unterhielt, dessen Schriften studirte und weit vorurtheilsfreier als Barnabò über denselben urtheilte, hat diese Candidatur Pius IX. warm empfohlen und durchgesetzt [1]). Beide Männer, von den nämlichen hohen Idealen erfüllt, haben zeitlebens in engem Verhältnisse zu einander gestanden [2]).

Nicht bloß in England, sondern überall, wo die Namen M a n n i n g und N e w m a n in Ehren stehen, haben Purcell's entsetzlich indiscrete Mittheilungen aus dem Briefwechsel dieser beiden Männer peinliches Aufsehen erregt [3]). Seinen vielen Mißverdiensten hat er unseres Bedünkens hier die Krone aufgesetzt. Einige kritische Bemerkungen über diesen Theil lassen sich nicht umgehen.

In erster Linie ist die Thatsache zu betonen, daß Manning und Newman zeitlebens die höchste Achtung für einander hegten und Jahre lang innigste Freundschaft pflogen. Es kam eine Zeit, wo diese Freundschaft erkaltete, aber untergegangen ist sie nie, sie lebte fort in dem häufig zum Ausdruck gelangten Wunsche nach

1) Purcell, II, 203—237.
2) A. Bellesheim, Cardinal Manning S. 39. 70.
3) Purcell, II, 304—353.

Wiedererneuerung. Purcell spendet nicht wenige Briefe Manning's an Newman, die Oakeley, ebenfalls Oxford-Convertit und Domherr von Westminster, zu überbringen hatte und in denen jener den heißen Wunsch nach Herstellung der alten Beziehungen kundgab. Weltberühmt ist Manning's Leichenrede auf Newman, die aber von Purcell in ein Procrustesbett eingespannt und förmlich entstellt wird — eine der häßlichsten Stellen des ganzen Buches, in welcher Purcell seinem Helden schweres Unrecht zufügt[1]). Manning hat in Rom Newman's Beförderung zum Titularbischof kräftig betrieben[2]), und hätte sie auch erreicht, wenn nicht zu der nämlichen Zeit der Bischof Brown von Newport einen Artikel Newman's im Rambler, dem Organ der englischen liberalen Katholiken, bei der Propaganda denuncirt hätte. In großer Zuvorkommenheit hat Manning seinen Freund Newman zu seiner Consecration als Erzbischof 1865 eingeladen, und als 1867 die von beiden Theilen angestrebte Einigung mißlang, haben beide Männer sich das Versprechen ertheilt, von Zeit zu Zeit das hl. Meßopfer für einander darbringen zu wollen. Endlich lese man den warmen Brief Manning's an den Cardinalstaatssecretär Nina, in welchem er das Gesuch des Herzogs von Norfolk und des Marquis von Ripon um Newman's Beförderung zum Purpur dringend befürwortet[3]). Diese Thatsachen, als Erweise ächt katholischer Gesinnung, können dem Leser lediglich zur Erbauung gereichen.

In manchen Punkten einander berührend, zeigten beide große Männer in ihrem Charakter dabei doch zugleich derart auffallende Verschiedenheiten, daß von einem dauernden Zusammengehen derselben keine Rede sein konnte, scharfe Conflicte vielmehr zu erwarten standen. Newman besaß die Gabe, dem Standpunkte seiner Gegner gerecht zu werden, in einem Grade, der ihm selber gefährlich geworden. In der Grammar of Assent hat er die Beweisgründe seiner Gegner in einer Kraft dargelegt, daß man ihn des Mangels an Aufrichtigkeit zieh und ihm eine versteckte Neigung zum Unglauben vorwarf. Kein Wunder daher, daß Anglikaner mit Vorliebe zur Lösung ihrer Zweifel zu Newman ihre Zuflucht nahmen und daß sog. liberale Katholiken von der Richtung des Rambler auf ihn sich beriefen. Allerdings mit Un-

1) Purcell, II, 748. 753. — 2) Purcell, II, 347. — 3) Purcell, II, 555.

recht, denn aus der Briefsammlung des Bischofs Ullathorne kennen wir Newman's Bereitwilligkeit, jeder Verbindung mit diesen Männern zu entsagen [1]). Und in seiner berühmten Rede in Rom beim Empfange des rothen Birrets konnte Newman die Thatsache bestätigen, sein ganzes Leben sei im Kampfe wider den theologischen Liberalismus aufgegangen. Andererseits war Newman in der Meinung befangen, daß Manning und Ward die Schwierigkeiten, welchen viele Anglikaner auf dem Wege nach Rom begegneten, durch Uebertreibung der Ansprüche der Kirche, insbesondere des hl. Stuhles, vermehrten.

Manning dagegen lebte der Ueberzeugung, daß gerade ein schärferes Hervorkehren der Prärogativen des hl. Stuhles, also lehramtliche Unfehlbarkeit und Besitz der weltlichen Herrschaft, durch die Lage der Kirche bedingt sei. Wenn er eine ungünstige Kritik des Rambler über seine Vorträge über die weltliche Herrschaft des Papstes auf Newman zurückführte, dann hat er darin ebenso geirrt, wie in der Meinung, Newman fördere die Geistesrichtung jener Katholiken, denen der Rambler als Organ diente. Andere Gründe einer noch tieferen Abneigung lagen in dem vom Bischof Ullathorne von Birmingham unterstützten Plane Newman's zur Begründung eines Oratoriums in Oxford, welches Vorhaben Manning bekämpfte und eine für Newman ungünstige Entscheidung bei der Propaganda erwirkte. In Rom war Newman außerdem durch den Bischof Brown von Newport und Menevia verklagt worden wegen seines Artikels im Rambler über den Consensus fidelium als locus theologicus, in dem er eine etwas fragliche Bemerkung eines andern Mitarbeiters, deren Tragweite ihm entgangen war, vertheidigte. Vom S. Uffizio um Aufklärung ersucht, übergab Newman eine solche zur Weiterbeförderung nach Rom dem Cardinal Wiseman, bei dessen Papieren dieselbe nach seinem Tode entdeckt wurde. Das Gerücht, Manning habe sie unterdrückt, ist ebenso unbegründet, wie es auf der anderen Seite erklärlich ist, daß die römische Behörde in der Nichterfüllung ihrer Bitte eine Kränkung erblickte. Manning war des Dafürhaltens, trotz der Entfremdung zwischen ihm und Newman im öffentlichen Leben

---

1) Vgl. meine Abhandlungen über Ullathorne im Katholik 1889. I, 491 und 1892. II, 520.

könne dennoch persönliche Freundschaft bestehen. Newman aber lehnte alle Anerbietungen Manning's von 1867 bis 1869 ab, weil sie, wie er meinte, von einem Manne kamen, „welcher öffentlich Freundschaft entgegenbringt, während er im Geheimen mir die grausamste Wunde schlägt, indem er mich als illoyal behandelt"[1]).

Gehen wir zur Theilnahme Manning's am Vatikanischen Concil über. Die hier von Purcell dargebotene reiche Literatur zählt zu den namhaftesten Beiträgen, welche die Geschichte des Concils je empfangen[2]). Für Deutschland besitzt sie die allergrößte Bedeutung, weil sie uns Manning in seiner geradezu providentiellen Stellung als siegreichen Gegner des Stiftspropstes von Döllinger enthüllt. Von den unsterblichen Verdiensten Manning's um das Concil und die Kirche, die auf Grund urkundlichen Materials hier zum ersten Male offenkundig werden, hatte die Welt bislang keine Ahnung, und jetzt erst begreifen wir die an Wahnsinn reichende Wuth, welche Döllinger's Quirinusbriefe gegen Manning schnauben[3]). Damals handelte es sich darum, das englische Cabinet, dessen Präsidentschaft Gladstone inne hatte, für ein gemeinsames Vorgehen mit anderen Mächten gegen das Concil zu gewinnen. Durch Lord Acton hat Döllinger auf Gladstone durch Zusendung aller concilsfeindlichen Schriften einzuwirken gesucht. Aber Manning war es, der Döllinger's Spuren bis in's englische Cabinet folgte und hier für die Wahrheit Zeugniß ablegte. In Rom stand er in den innigsten Beziehungen zu Odo Russell[4]), dem Agenten der englischen Regierung beim Vatikan, der, aus gemischter Ehe stammend und selbst Anglikaner, dennoch gleichsam auf die Infallibilität des Papstes eingeschworen war und alles aufbot, um dem Papst diese Prärogative auch formell zu sichern, weil er sie als eine für die fruchtbare Verwaltung seines Amtes nothwendige Bedingung erachtete. Aus dem reichen Material, welches dieser wohlgesinnte Diplomat zur Verfügung stellte, wie aus der sonstigen öffentlichen Literatur und auf Grund der jeden Samstag Nachmittag auf Spaziergängen mit Russell gepflogenen

1) Month LXXXVI, 421. — 2) Purcell, II, 413—460.

3) A. Bellesheim, Cardinal Manning S. 77.

4) Russell wurde nachmals englischer Botschafter in Berlin. Purcell, II, 543 steht Russell's Glückwunsch an Manning zum Purpur.

Unterredungen stellte Manning mit besonderer Genehmigung Pius IX.[1]) jene umfangreichen Berichte zusammen, welche Russell dem Minister Lord Clarendon nach London einreichte. Durch einnehmende Klarheit und überwältigende Folgerichtigkeit ausgezeichnet, haben diese Berichte des Erzbischofs Manning den Entstellungen Döllinger's den Boden entzogen und bewirkt, daß auf Grund einer Abstimmung im Cabinet die Theilnahme an einem concilsfeindlichen Eingriffe abgelehnt wurde.

Wir können uns nicht enthalten, hierorts auch einer Unterredung des seligen Domcapitulars Moufang mit Manning in Rom zu gedenken, worüber jener dem Mr. Purcell folgende Mittheilung gemacht. „Manning," bemerkte er, „bekämpfte die Idee der Nicht-Opportunität der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche die meisten deutschen, österreichischen und ungarischen Bischöfe erfüllte. Denn was könnte, so führte er aus, mehr zeitgemäß, was nothwendiger sein, als die Verstärkung der Autorität gegenüber der politischen und religiösen Revolution, die geheim und offen den Umsturz aller göttlichen und menschlichen Autorität betreibe. Am morgigen Tage, betonte er, könnten Kriege und Revolutionen entstehen, welche die Grundvesten der Gesellschaft erschüttern. Was dürfte bei diesem Umsturze des gesellschaftlichen Gebäudes, bei diesem Angriffe auf die göttliche Ordnung zeitgemäßer sein, als die Zusammenfassung aller kirchlichen Gewalt im Papst? Welchen Nutzen, fuhr der Erzbischof fort, möchte gegenüber einem von Krieg und Revolution erfaßten Europa ein allgemeines Concil gewähren? Die triumphirenden Feinde der Kirche und der Gesellschaft würden die Eröffnung desselben nicht gestatten. Den Papst könnten sie nur deßhalb knebeln, um ihm den Hals abzuschneiden... Erzbischof Manning, rief Domherr Moufang aus, machte mir durch seine lebhaften Schilderungen der uns bedrohenden Uebel die Haare zu Berge stehen. Und doch lag eine große Kraft in seinen Beweisgründen. Unsere Bekämpfung der Opportunität der Definition beschränkte sich mehr oder weniger auf geschichtliche und theoretische Einwände. Die von Manning betonten praktischen Gesichtspunkte haben wir weniger beachtet . . ., wir hatten vielleicht mehr vom Theologen, er mehr vom kirchlichen Staatsmanne an

1) Purcell, II, 433.

sich[1])." Unmöglich können wir diesen Gegenstand verlassen, ohne gegen die herben und unverdienten, weil unbewiesenen Bemerkungen Purcell's über Manning's Thätigkeit auf dem Concil im Interesse der Gerechtigkeit Verwahrung einzulegen[2]).

Was die übermäßig breite Darstellung anlangt, welche Purcell der Stellung Manning's zu den Orden widmet, so verweisen wir auf die Bulle Leo's XIII. *Romanos Pontifices* vom 8. Mai 1881, in welcher die Verhältnisse zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit für England und Schottland eine neue Begrenzung empfangen. Im Uebrigen sei an die Thatsache erinnert, daß wo Menschen walten, stets auch Fehler vorkommen, daß Manning in den Anforderungen an die Weltgeistlichkeit vielleicht zu weit ging, daß er Ideale, welche die Orden anstreben, ihr vorzeichnete und daß sein Amtsnachfolger Cardinal Vaughan der Gesellschaft Jesu gegenüber eine durchaus freundliche, alle lähmenden Fessel beseitigende Stellung eingenommen hat. Hoffentlich wird Purcell's Buch mit all dem unerquicklichen Detail aus London und aus Rom, wo der Witz der Italiener hadernde Prälaten und Ordensleute unter sein Messer nimmt, den günstigen Erfolg haben, daß die englischen Katholiken künftig jeden Anlaß zum Streit in der gemeinsamen Liebe zur Kirche ersticken[3]).

Im Anhange wird eine Denkschrift Manning's aus dem Jahre 1890 mitgetheilt über neun Hindernisse der Entfaltung der katholischen Kirche in England[4]). Weil eine Erörterung über dieselbe den uns für jetzt zugewiesenen Raum überschreitet, so wird eine solche für eine spätere Zeit in Aussicht genommen.

Unsern Bericht über Purcell's Manning-Biographie schließen wir mit einer Bemerkung in der vielleicht geistvollsten aller englischen Kritiken aus anglikanischen Kreisen. „Wir glauben nicht," schreibt der Spectator, „daß diese Biographie Manning's gutem Rufe auf die Dauer schaden wird, denn dem Publikum ist die Möglichkeit dargeboten, die Thatsachen zu erfassen, nur wird es unterscheiden zwischen dem hier entworfenen Gemälde und den Beweisen für dessen authentischen Werth[5])."

---

1) Purcell, II, 416. — 2) Purcell, II, 413. 419. 431.
3) Purcell, II, 756—772. — 4) Purcell, II, 774—796.
5) Tablet 1896. II, 260.



XXXIV.

Literatur.

1. **Biblische Studien.** Herausgegeben von Dr. O. Bardenhewer in München. I. Band, 1. u. 2. Heft. Freiburg, Herder 1895—96.

2. **Patrologie** von Dr. Otto Bardenhewer. Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung 1894. X, 636 S. ℳ 8.

1. Die biblischen Studien, welche in zwanglosen Heften von 5—6 Bogen Abhandlungen aus dem ganzen Gebiete der Exegese und Einleitungswissenschaft bringen sollen, helfen einem Bedürfniß ab, das auch in dieser Zeitschrift (Katholik 1894. I, 310) als zeitgemäß und dringend anerkannt worden ist. Daß sich das Programm voll und ganz auf den Boden der Encyklika Providentissimus stellt, ist einfach selbstverständlich. Die vorliegenden beiden ersten Hefte entsprechen ganz den Erwartungen, die man von dem neuen Unternehmen zu hegen berechtigt war.

Der Gegenstand des ersten Heftes („Der Name Maria", Geschichte der Deutung desselben vom Herausgeber, X u. 160 S., ℳ 2.50) berührt zwar keine besonders actuelle Frage, bietet aber ein hohes wissenschaftliches Interesse und ist von dem Verf. mit umfassender Erudition behandelt. Das am Schlusse übersichtlich zusammengefaßte Ergebniß erscheint auf den ersten Blick weniger befriedigend, als man erwarten möchte; aber es beruht auf einer so eingehenden und soliden Beweisführung, daß man sich damit wird abfinden müssen, zumal es sachlich in keiner Weise bedenklich erscheint.

Inniger hängt mit den biblischen Fragen der Gegenwart der Gegenstand des zweiten Heftes zusammen, in welchem Prof. Schanz „Das Alter des Menschengeschlechtes nach der hl. Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte" behandelt (XI und 100 S., ℳ 1.60). Die Auffassung des Verf. ist aus seiner „Apologie" (I, 628—641) hinlänglich bekannt; nur ist die Darlegung und Begründung in vorliegender „Studie" eingehender und

vollständiger. Der Verf. motivirt im Vorwort kurz seine Stellung „zu der neuerdings im katholischen Deutschland aufgeworfenen biblischen Frage" in einer Weise, daß sich der Herausgeber mit Recht davon eine „klärende und beruhigende" Wirkung verspricht. „Auch wer sich nicht alle Ansichten des Verf. in diesem weiten Gebiete zu eigen machen kann (das werden Viele besonders in betr. der S. 37 angenommenen „Wahrscheinlichkeit" nicht können), wird doch einiges zur Orientirung und Anregung Geeignete finden."

Dem hochw. Clerus ist die thatkräftige Unterstützung dieses ersten und einzigen deutschen Organs für katholische Bibelwissenschaft angelegentlich zu empfehlen. Die Begründung dafür entnehme man der schon genannten Encyklika. Der Red. möchten wir den Wunsch nahe legen, an der Regel, es solle jedes Heft eine für sich abgeschlossene Studie enthalten, nicht allzu streng festzuhalten. Dieselbe ist im Allgemeinen gewiß zweckmäßig. Es dürfte sich aber empfehlen, zeitweilig auch 2—3 kleinere Studien über actuell wichtige oder wissenschaftlich interessante biblische Fragen in einem Hefte zu vereinigen. Sogar Studien, die nach Art von Ehrhard's „Altchristl. Literatur" (Straßb., Theolog. Studien I, 4. u. 5. Heft) über die in einzelnen Gebieten der biblischen Wissenschaft erwachsene Literatur orientiren wollten, möchten wir nicht ausgeschlossen sehen.

Mainz. Dr. Selbst.

2. Alzog's Lehrbuch, welches bisher in der Herder'schen Theologischen Bibliothek die Patrologie vertrat, entspricht nicht mehr den heutigen Anforderungen. Eine Neubearbeitung erschien nicht recht angezeigt und so trat an die Stelle ein neues Handbuch unseres rühmlich bekannten Patrologen Prof. Bardenhewer in München. Um für die Beurtheilung den richtigen Standpunkt zu gewinnen, muß man im Auge behalten, was der Herr Verf. unter Patrologie versteht. Zunächst lehnt er den bisher üblichen Unterschied zwischen Patrologie und Patristik ab; der in letzterer behandelte Stoff gehört nach B. zum Theil in die Patrologie, welche er als „Geschichte der kirchlichen Literatur in der Väterzeit" faßt, denn eine solche Geschichte ist nicht möglich ohne fortwährende Berücksichtigung des theologischen Inhaltes der betreffenden Schriften und der sich daraus ergebenden Lehrmeinung des Schriftstellers.

Handelt es sich aber um eine systematische Darstellung der kirchlichen Lehren in der Zeit und den Schriften der Kirchenväter, so verweist B. diese in die Dogmengeschichte, die aber dann wohl nicht im engsten Sinne gefaßt werden kann. Prof. Ehrhard in Würzburg stimmt in seiner bemerkenswerthen Besprechung im Literar. Handw. 1895, Nr. 634 dieser Auffassung im Ganzen bei, möchte aber nicht nur die kirchliche, sondern auch die antikirchliche Literatur in den Rahmen der Patrologie aufgenommen wissen und so diese zur „altchristlichen Literatur" erweitern. Ohne Zweifel würde diese Erweiterung der Grenzen manche Vortheile bieten, speciell mit Rücksicht auf die tiefere und klarere Erfassung des historischen Entwickelungsganges und Zusammenhanges, auf die Dr. Ehrhard, wie auch B. selbst mit Recht großes Gewicht legt. Eine andere Frage aber wäre, ob damit nicht doch der Patrologie eine allzu große Aufgabe zugewiesen wird, deren Bewältigung auf die Dauer kaum möglich sein würde. Die Eliminirung der Patristik aber wird man, so lange nicht für dieselbe ein eigenes, gegen die Nachbardisciplinen bestimmt abgrenzbares Gebiet festgestellt ist, zu Recht bestehen lassen müssen. Zu beachten ist ferner, daß B.'s Patrologie nicht ein Lehrbuch für die Schule, sondern dem Charakter der Herder'schen Theol. Bibliothek entsprechend ein Handbuch für das tiefere Studium ist. Für die Schule bliebe daneben immer noch ein Werk zu wünschen, das in mäßigem Umfange die jedem Theologen nothwendigen patrologischen Kenntnisse zusammenfaßte und zugleich die dogmenhistorische Entwickelung in weiterem Umfange zur Darstellung brächte, als es für die Patrologie im strengen Sinne nothwendig ist, da eine eigene Dogmengeschichte neben der Patrologie in vielen Fällen nicht bewältigt werden kann. Auf Grund der Arbeit B.'s ließe sich ein solches Buch wohl ohne zu große Mühe herstellen. — Sehr richtig scheint uns zu sein, daß B. die sonst der Einleitung in die Patrologie oder der allgemeinen Patrologie zugewiesenen Abschnitte über die dogmatische Autorität der Kirchenväter und über die Regeln der Kritik bei Seite läßt. Ersterer gehört ohne Zweifel in die Fundamentaltheologie, während die Regeln für die Kritik der Kirchenväter keine anderen sind, als die der historischen Kritik im Allgemeinen und demnach in die Theorie der historischen, speciell kirchenhistorischen Kritik gehören, für die uns ein ausreichendes Werk, wie es Bernheim's „Lehrbuch

der historischen Methode" für die Profangeschichte bietet, leider noch immer fehlt.

Die Einleitung zur Patrologie umfaßt bei B. drei Paragraphen: 1) Begriff und Aufgabe der Patrologie; 2) Geschichte der Patrologie; 3) Repertorien der Literatur über die Kirchenväter. Sammelausgaben und größere Uebersetzungswerke. Das Werk selbst zerfällt in drei Abschnitte: 1) Vom Ausgange des 1. bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts; 2) Vom Beginn des 4. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts; 3) Von der Mitte des 5. Jahrhunderts bis zum Ende der patristischen Zeit. Diese läßt B. für das Morgenland mit Joh. Damascenus, für das Abendland mit Isidor von Sevilla schließen. (Zu dieser Eintheilung und Begrenzung vgl. man den schon angeführten Artikel Dr. Ehrhard's.) Die einzelnen Zeiträume haben zunächst zwei Abtheilungen, für die griechischen und lateinischen Väter. Im zweiten Zeitraume kommt dazu ein Abschnitt über die syrischen, im dritten ein solcher über die armenischen Schriftsteller. Einleitende Paragraphen zu den Haupt- und Unterabtheilungen geben die nothwendige allgemeine Uebersicht. Bei den einzelnen Vätern wird kurz und klar das Nothwendige über Leben, Schriften und Lehre gegeben, sodann eine sehr eingehende Zusammenstellung über die handschriftliche Ueberlieferung, Ausgaben und Literatur. Kleinere und weniger bedeutende Schriften werden in eigene Paragraphen zusammengefaßt oder als Anhang zu verwandten bedeutenderen Autoren behandelt. Daß der Verf. überall, wenn auch in knappster Form, die Resultate der neuesten und besten Forschungen verwendet und namentlich in den Literaturangaben sein Ziel, aus der älteren Literatur nur das Wichtige zu notiren, aus der neueren nichts Wichtiges zu übersehen, in vorzüglicher Weise erreicht hat, ergibt sich am klarsten bei der praktischen Benutzung des Werkes. Oftmalige Neuauflage ist dem Werke bei seiner Unentbehrlichkeit für patristische Studien sicher, und die Hand, die das Werk so vorzüglich geschaffen, möge es noch lange auf der den Anforderungen der Zeit entsprechenden Höhe erhalten, zugleich aber auch das im Vorwort versprochene ausführlichere Werk nicht zu lange hinausschieben.

Sollen wir zum Schluß noch einen Wunsch äußern, so wäre es der, daß in der zweiten Auflage den apostolischen Constitutionen

und den interessanten Fragen, welche damit zusammenhängen, ein eigener Paragraph gewidmet werde.

Beuron. P. H. Plenkers O.S.B.

Schmid, Dr. Franz, Domcapitular und Professor der Theologie am Priesterseminar zu Brixen, Die Wirksamkeit des Bittgebetes. Dogmatisch besprochen. Mit Approbation des Hochw. Fürstbischofs von Brixen. Brixen, Kath.-polit. Preßverein 1895. IV, 195 S. 8°. ℳ 2.

Die Dogmatiker der Neuzeit vernachlässigen so sehr die Fragen der Ascese, daß es fast den Anschein gewinnt, als gehöre dieses Gebiet jenen Niederungen an, in welche die hohe Wissenschaft nicht hinabsteigt. Und doch muß die Ascese, welche das tägliche Brod des christlichen Lebens für das Volk, wie für die Gelehrten sein muß, einem festen dogmatischen Grunde entwachsen, um ein gesundes Brod zu sein. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß der geschätzte Brixener Dogmatiker dieses Gebiet betreten hat. Er widmet seine theologische Erörterung der Wirksamkeit des Bittgebetes im Allgemeinen (S. 8—90), um dann eine „einläßlichere Theiluntersuchung“ (S. 91—195) vorzunehmen. Sehr eingehend ist der allgemeine Beweis für die unfehlbare Wirksamkeit des Bittgebetes geführt (S. 8—31). Es wird dann erörtert, welche Dinge wir nicht erbeten können (S. 31—42), und ausführlich (S. 43—82) über die Bedingungen gehandelt, welche die unfehlbare Wirksamkeit des Gebetes voraussetzt. Als nothwendige Eigenschaften desselben werden Andacht, Vertrauen und Beharrlichkeit gefordert. Störend ist, daß zwei weitere Eigenschaften, nämlich die Forderung, im Namen Jesu zu beten, und die Ergebenheit in den Willen Gottes, unter die nothwendigen Eigenschaften des Gebetes gerechnet und dann doch wieder ausgeschieden werden. Es folgen dann (S. 82—90) die allgemeinen Gesichtspunkte zur Lösung der Schwierigkeiten, welche aus der gewöhnlichen Erfahrung gegen die aufgestellte Lehre gemacht werden können.

Im zweiten Abschnitte untersucht der Verf. zuerst die Grenzen, welche im Allgemeinen der Wirksamkeit des Gebetes gezogen sind, und bespricht dann ausführlich die Wirksamkeit des Gebetes des Gerechten und des Sünders in eigenen und fremden Anliegen (S. 103—195), besonders das Gebet um wirkliche Gnaden, die

Gnade der endlichen Beharrlichkeit, der reparatio post lapsum, der himmlischen Seligkeit, um außerordentliche Gnaden, um Abwendung der diesseitigen und jenseitigen Sündenstrafen und um zeitliche Güter. Bei der Frage rücksichtlich der reparatio post lapsum stellt er sich gegen Vasquez auf Seite Suarez', Ripalda's und des hl. Thomas, wenn er auch die entgegenstehenden Bedenken nicht vollständig entkräften kann.

Die Methode des Verf. bringt große Klarheit in alle Fragen. Er stellt präcis seinen Satz auf, erklärt denselben, macht die nöthigen Einschränkungen, um dann zum Beweise überzugehen. Sein Urtheil ist maßvoll und er behauptet nie mehr, als aus seinen Beweisen auch hervorgeht. Er verbirgt seine Ansicht nicht, sondern spricht sie bestimmt aus und gesteht es offen ein, wenn seine Untersuchungen zu keinem sicheren Resultate führen. Die Sprache ist einfach und leichtverständlich; eine gewisse Weitschweifigkeit und einzelne Provincialismen und harte Ausdrücke hätten hie und da vermieden werden können. So z. B. das oft wiederkehrende „einläßlich" statt eingehend und selbst als Adjectiv: „Die einläßlichen Dogmatiker" (S. 5), „befingerzeigen" (S. 48), „Ungestümheit" (S. 75), „nachtheilhaft" (S. 84). Jedenfalls gebührt dem Verf. das Verdienst, daß noch niemand vor ihm diese specielle Frage mit gleicher Allseitigkeit und Gründlichkeit behandelt hat.

Mainz. Dr. Hubert.

---

1. **Hampshire Recusants.** A Story of their Troubles in the Time of Queen Elizabeth. By *Francis Aidan Gasquet*, D.D.O.S.B. London 1896. John Hodges. 8⁰. 58 pag. 1 shill.
2. **Leben der ehrwürdigen Mutter Maria von der hl. Euphrasia Pelletier,** Stifterin und ersten Generaloberin der Congregation Unserer Frau von der Liebe des guten Hirten in Angers. Mit Bewilligung Sr. Eminenz des Cardinals Monaco La Valletta, Protectors der Congregation des guten Hirten. Unter dem Schutze der ehrwürdigen Generaloberin der Congregation veröffentlicht von Monsignore H. Pasquier, Rector der katholischen Facultät der Wissenschaften in Angers. Einzig autorisirte, von der Congregation besorgte Ausgabe. Regensburg, Friedrich Pustet 1895. 8⁰. Erster Theil XXII, 408 S. Zweiter Theil 583 S. Preis ℳ 8.

1. Diese Schrift ist zwar klein an Umfang, aber bedeutend ihrem Inhalte nach. Der gelehrte Benedictiner Gasquet, einer der ersten

Kenner der englischen Reformationsgeschichte, hat sich die Mühe gegeben, die Wirkungen der kirchenpolitischen Strafgesetze, welche Königin Elisabeth wider die Katholiken erlassen, nach einer ganz bestimmten Richtung hin zu untersuchen. Welchen Einfluß haben sie auf die ökonomische Lage der Katholiken von 1583 bis zum Tode der Regentin (1603) hervorgebracht? Diese Frage wird von Gasquet mit dem vollen Geschicke eines Fachmannes und unter gleichzeitiger Verwendung bisher kaum beachteter Acten des englischen Reichsarchivs beantwortet. Gasquet's Arbeit ist aus einem in dem geschichtlichen Verein in Petersfield gehaltenen Vortrage entstanden und befaßt sich zunächst mit den Katholiken von Hampshire. Aber ab uno disce omnes — in den übrigen Theilen Englands hat die Gesetzgebung wider die Recusanten eine ebenso starre und ausnahmslose Anwendung gefunden. Recusanten waren in den Augen des Gesetzes jene Katholiken, welche den vom Gesetze vorgeschriebenen Besuch des Gottesdienstes in der anglikanischen Pfarrkirche nicht leisteten und demzufolge mit steigenden Geldbußen bis zu völliger Auspfändung belegt wurden. Hervorragend treten uns in der englischen Kirchengeschichte jener Zeit Hinrichtungen, Kerkerstrafen und Verbannungen entgegen, mit welchen Katholiken heimgesucht wurden. Die Bekämpfung der Recusanten dagegen wird in den Darstellungen der Kirchengeschichte durchgehends in den Hintergrund gedrängt. Mit Unrecht, denn sie hat mehr als alles andere den allmäligen Untergang des Katholicismus verschuldet. Diese geräuschlose, aber die landsässige katholische Bevölkerung in ihren ökonomischen Lebensbedingungen ertödtende Anwendung der Gesetze bildete die Quelle der Verarmung der Katholiken und die Bereicherung ihrer protestantischen Mitbürger. Dazu kommt, daß die hier mitgetheilten Thatsachen die Glaubenskraft namentlich unter der katholischen Landbevölkerung in helles und glänzendes Licht setzen. Um so mehr ist diese Thatsache geeignet, unsere Bewunderung zu erregen, als wir es mit Katholiken in den mittleren und unteren Schichten der Bevölkerung, insbesondere Bauern, Handwerkern und Arbeitern, zu thun haben. Mit unbeschreiblicher Zähigkeit sehen wir diese einfachen Leute am alten Glauben festhalten, die Zumuthung des Besuches des anglikanischen Gottesdienstes ablehnen und sich den empfindlichen Strafen des Gesetzes aus Liebe zu ihrer Religion unterwerfen. Endlich bedenke

man, daß England seit 1530 die entsetzlichsten Katastrophen auf religiösem Gebiete unter Heinrich VIII. und seinen Kindern Eduard VI. und Elisabeth (1558—1603) durchgemacht hatte. Mochten auch die höheren Klassen wie ein Gewand ihre religiöse Ueberzeugung nach der Laune der Herrscher ändern, so bewahrte die Landbevölkerung den alten Glauben mit der Festigkeit, welche dieser Klasse der Bevölkerung eigenthümlich ist.

Gasquet's Arbeit entwirft im ersten Theile ein kurzes, aber klares Bild von Elisabeths Kirchenpolitik. In der Milde der Beurtheilung der Königin erreicht er die äußersten Grenzen, indem er schreibt: „So weit mein gegenwärtiges Thema in Betracht kommt, darf man, wenn man will, annehmen, daß Königin Elisabeth bei allen Maßregeln zur Herstellung der Einheit der Religion von hohen und heiligen Beweggründen geleitet war, ja sogar, daß die Schritte, die sie that, zur Ausgleichung der Religionsstreitigkeiten durch die Umstände der Zeit gerechtfertigt waren, wenngleich sie unseren zartfühlenden Herzen rauh und übertrieben vorkommen. Keinerlei Ueberzeugung dieser Art möchte ich zerstören, sondern nur geschichtlich die Thätigkeit der kirchenpolitischen Gesetze unter Elisabeth mit Bezug auf Hampshire beleuchten" (6). Der Hauptzweck beim Erlaß dieser Gesetze war Herstellung der äußern Gleichförmigkeit in der Religion. War diese im Interesse der Politik erzielt, dann war es für die deistische Geistesrichtung Elisabeths und ihrer Staatsmänner völlig gleichgiltig, was die Unterthanen positiv glaubten. Man hat behauptet, die Mehrzahl der englischen Katholiken hätte sich der Gesetzgebung unterworfen und den verlangten Besuch der anglikanischen Kirche geleistet. Durch die herzzerreißenden Mittheilungen aus dem Staatsarchiv über die bis zur Aussaugung des Blutes gesteigerten Beraubungen der Katholiken wird diese Annahme in das Reich der Fabel verwiesen. Anfangs milde ausgeführt, gelangten die katholikenfeindlichen Gesetze im Laufe der Zeit mit unnachsichtiger Strenge zur Anwendung. Ein Katholik, George Cotton, hat zwanzig Jahre lang jährlich als Recusant 260 £ oder 3000 £ nach heutigem Werth dem Fiskus entrichtet. Aus den von Gasquet aus den königlichen Empfangsbüchern entlehnten Notizen ergibt sich, daß die in den letzten zwanzig Jahren der Regierung Elisabeths (1582—1603) jährlich den Recusanten als solchen abgepreßte Summe 6000 £,

in jedem der drei letzten Jahre mehr als 8000 £, im Jahre 1601 sogar 9226 £ betrug. Die Gesammtsumme der Recusanz-Strafgelder machte in dieser Periode den fünfzigsten Theil aller Einkünfte der Krone aus.

Neben den ungeheuern Geldverlusten der Katholiken hatten die Recusanzgesetze noch einen andern schweren Nachtheil im Gefolge. Das war die Ausbildung eines am Körper der Gesellschaft nagenden Denunciantenthums. Den Angebern stand gesetzlich ein Antheil an den Recusanzgeldern zu, so daß es schwer zu sagen ist, ob die oben genannten Summen unverkürzt in die königliche Kasse geflossen. Unter Jakob I. (1603—1625) erreichte die Klasse der Angeber ihre höchste Entwickelung. Von der Härte des Verfahrens gegen die Katholiken unter diesem Monarchen zeugt folgende höchst wichtige Eintragung im Staatsarchiv: „Recusanten des Jahres 1612. Die Strafgelder der Recusanten, welche in diesem Gerichtshofe verfielen von St. Michael im neunten Jahre der Regierung des Königs bis Ende des Dreifaltigkeitstermins im zehnten Jahre der Regierung der besagten Majestät beziffern sich, wie aus den beim Schreiber aufbewahrten Abschriften erhellt, auf 371,060 £." An der Wahrheit dieser Angabe zu zweifeln, liegt kein Grund vor. In moderne Münze übertragen, belaufen sich die von Jakob I. in einem Jahre eingezogenen Recusanzgelder auf 4,452,720 £ (44).

Unsern Bericht über diese sehr bedeutende Schrift schließen wir mit einer treffenden Bemerkung Gasquet's (58): „Es ist unzweifelhaft, daß die Meisten, die unter den kirchenpolitischen Strafgesetzen litten, wenn man von den Blutzeugen Absehen nimmt, gutmüthige und einfache englische Männer und Frauen waren, die aller Geschicklichkeit im Disputiren in der Controverse ermangelten. Aber in Folge ihrer Liebe zur Wahrheit und der Aufrichtigkeit ihres Gewissens standen sie fest in der Ueberzeugung, welche die Logik offenkundiger Thatsachen bewirkte. Den Vorwand für eine äußere Unterwerfung unter das Gesetz durchschauend, glichen sie den altchristlichen Blutzeugen, welche die Bedeutung des Hinopferns einiger Weihrauchkörner vor den Statuen der Götter als eine Verleugnung ihres Glaubens wohl erkannten."

2. So vielen anderen bedeutenden Ordensstifterinnen, die sich um die katholische Kirche im 19. Jahrhundert unsterbliche Verdienste

erworben haben, reiht sich Maria Pelletier, welcher die Congregation unserer l. Frau von der Liebe des guten Hirten zu Angers ihre Entstehung und Ausbreitung verdankt, in sehr würdiger Weise an. Mit vollem Recht hat die Mutter Maria vom hl. Petrus von Coudenhove, zweite Generaloberin dieser Genossenschaft, 1886 den Plan gefaßt, das Leben der ehrwürdigen Stifterin beschreiben und der Oeffentlichkeit übergeben zu lassen. In Monseigneur Pasquier hat sie einen Mann gefunden, welcher seiner Aufgabe durchaus gewachsen ist. Seine Arbeit stützt sich zunächst auf viele mündliche Berichte solcher Schwestern, welche noch von der Stifterin herangebildet wurden und Zeugen waren wie von der überwältigenden Macht ihrer scharf markirten Persönlichkeit, so von den ungeahnten, auch die kühnsten Hoffnungen übersteigenden Erfolgen ihrer dem Heil der Seelen gewidmeten Thätigkeit. Daneben konnte der begabte Verf. eine lange Reihe von Briefen benützen, die von hochstehenden Persönlichkeiten herrühren, welche die Entwickelung der Genossenschaft nicht etwa bloß mit inniger Theilnahme verfolgten, sondern auch thätig eingriffen, um dem segensreichen Wirken derselben neue Felder zu eröffnen. Neben den hervorragendsten Mitgliedern des französischen Episcopats nennen wir die beiden Cardinal-Protectoren des Ordens, Odescalchi und Patrizi. Vor allen Dingen aber seien der Aufmerksamkeit der Leser empfohlen die aus dem Jahre 1845 stammenden Briefe des Bischofs von Imola, Johannes Cardinal Mastai, aus denen die liebeglühende Seele Pio nono's hervorleuchtet. Daß der Verf. es nicht unterlassen hat, auch die landschaftlichen, politischen und religiösen Hintergründe zu malen und seiner Darstellung passend einzufügen, versteht sich bei einem französischen Schriftsteller von selbst.

Nach einer dreifachen Richtung verdient diese Biographie unsere eingehende Beachtung. Sie läßt uns einen Blick thun in das allmälige Wachsthum einer von Gott besonders bevorzugten Persönlichkeit, welcher der Himmel einen unermeßlichen Eifer zur Bekämpfung des grausigsten Seelenelendes eingegeben hat. Weiterhin legt sie Zeugniß ab für die staunenswerthe Fruchtbarkeit der katholischen Kirche auf dem Gebiete christlicher Charitas. Wo immer der Kirche hemmende Fesseln nicht angelegt werden, da erstehen ihr zu allen Zeiten heldenmüthige Seelen, die, mit hervorragenden Geistesgaben ausgerüstet, unter der Einwirkung der göttlichen Gnade

den jeweiligen Uebeln auch entsprechende Heilmittel entgegensetzen. Mehr als einmal kam uns bei der herz- und geisterquickenden Lesung dieses Buches der alte Spruch der Aerzte in den Sinn: In magnis morbis magna remedia. Drittens sind es einige Fragen des canonischen Rechtes, insbesondere die Stellung der Bischöfe zu den Orden mit Generaloberinnen, welche namentlich im ersten Bande einen praktischen Commentar empfangen.

Geboren am 31. Juli 1796 auf der westfranzösischen Noirmoutier als Tochter eines angesehenen Arztes, empfing Rosa Virginia eine höchst sorgfältige christliche Erziehung, trat 1815 in den vom ehrwürdigen P. Jean Eudes gestifteten Orden der Zuflucht in Tours ein und hat sich von da an mit christlichem Heldenmuthe bemüht, die Grundsätze und Vorschriften des ehrwürdigen Stifters bezüglich der Rettung gefallener Mädchen in's Leben umzusetzen. Von ihrer durchdringenden Seelenkenntniß zeugen schon die Regeln, welche Maria von der hl. Euphrasia — so lautet ihr Klostername — für diese Personen entwarf. Die nämliche Anerkennung verdienen die von ihr aufgestellten Regeln für jene Klasse von Büßerinnen, welche, nachdem sie ihren Seelenfrieden wiedergewonnen, nunmehr zum Dank gegen den Allerhöchsten im Kloster ständig ein Leben der Buße, der Arbeit und des Gebetes führen. In diesen Bestimmungen, wie in den ihren Töchtern ertheilten Anweisungen zur Behandlung der Gefallenen gibt sich eine Weisheit kund, deren sich ein Vertreter der empirischen und metaphysischen Psychologie durchaus nicht zu schämen brauchte. Kein Wunder, wenn dieses Institut mit einer so befähigten, von Seeleneifer glühenden Oberin an der Spitze nicht bloß die ausgedehnteste Billigung des hl. Stuhles, sondern auch die uneingeschränkte Anerkennung der Monarchen und Staatsmänner erlangte. Was wir in beiden Bänden über die Theilnahme und Förderung der Niederlassung des Ordens in München durch König Ludwig I. lesen, ruft uns noch einmal die hehre Gestalt dieses katholischen Landesvaters in's Gedächtniß.

Für Canonisten sind beide Bände von sehr großem Interesse. Zu Angers, wohin Maria von der hl. Euphrasia zur Errichtung eines neuen Klosters durch den Erzbischof von Tours entlassen worden, reifte in ihrem weitschauenden Geiste der Gedanke des Generalats. Nagte das zu bekämpfende Uebel am Mark der

menschlichen Gesellschaft in allen Ländern, dann bedurfte „die Genossenschaft von der Zuflucht", welcher sie angehörte, einer von dem Diöcesanbischof in gewissem Sinne unabhängigen, auf die universale Gewalt des apostolischen Stuhles sich stützenden Centralleitung. Nur in diesem Falle ließen sich die Interessen einer Congregation wahren, die über alle Länder Verbreitung anstrebte. Bei der Congregation der Bischöfe und Regularen in Rom waren Cardinal Odescalchi und der Jesuitenpater Kohlmann, ein vielgereister, mit den kirchlichen Verhältnissen von Deutschland, Frankreich und Italien vertrauter Priester, die Vertheidiger der Idee der Oberin von Angers. Ungeachtet der Einwände vieler französischen Prälaten gab Gregor XVI. der Genossenschaft in Angers neue Statuten mit einer Generaloberin. Dieser Papst, wie sein Nachfolger Pius IX., sowie der Cardinalprotector Patrizi haben dann unverrückt die erste Oberin Maria von der hl. Euphrasia in den langen Kämpfen, die sie mit gallicanisch angehauchten Prälaten zu führen hatte, unterstützt und so dem Guten Hirten die Möglichkeit eines Erfolges eröffnet, der vielleicht einzig in seiner Art dasteht.

Die glänzenden Ergebnisse der Thätigkeit dieser opferbereiten Klosterfrauen vertheilen sich auf die ganze Welt. Bis zu ihrem 1868 erfolgten seligen Hinscheiden hat Maria von der hl. Euphrasia durch ihren nie sinkenden Muth, ihre stets wachsende Vollkommenheit, die immer reichere Ströme der Gnade verdiente, und ihre trefflichen ascetischen Unterweisungen an ihre geistlichen Töchter das Feuer der Begeisterung in den letzteren wachgehalten. Für Deutschland kommen namentlich in Betracht die Mütter von Coudenhove, von Schorlemer, von Stransky, von Kleindorf u. a.

Die Uebersetzung liest sich fließend, doch sind nicht wenige Ungenauigkeiten stehen geblieben, die man vermieden hätte, wenn die Druckbogen einem Theologen unterbreitet worden wären. Unter den beigegebenen Lichtdrucken heben wir die Bilder der Mutter Pelletier und das des ehrwürdigen Jean Eudes hervor. Die Ausstattung ist schön. Leider fehlt ein Register und ebenso die lebendigen Columnenüberschriften auf jeder Seite.

Aachen. A. Bellesheim.

1. **Die glorreichen Geheimnisse unseres Herrn Jesu Christi** nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Von Georg Patiß, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit kirchlicher Approbation und Erlaubniß der Obern. Innsbruck, Fel. Rauch 1896. 8⁰. V, 336 S. ℳ 2.40.

2. **Fünfzig kleine Homilien** über die großen Erbarmungen des göttlichen Herzens. Von Georg Patiß, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit kirchlicher Approbation und Erlaubniß der Obern. Zweite Auflage. Innsbruck, Fel. Rauch 1896. 8⁰. IV, 675 S. ℳ 6.40.

3. **Geistliche Vorträge von P. Carl Ambrosius Cattaneo** aus der Gesellschaft Jesu. Frei nach dem Italienischen von Dr. Höhler, Domcapitular zu Limburg a. d. Lahn. Regensburg, Pustet 1896. 12⁰. Erster Theil VIII, 608 S., Zweiter Theil 568 S., Dritter Theil 591 S. ℳ 9.20.

1. Der Jesuitenpater Patiß, dessen Beiträge zur Predigtliteratur ebenso bedeutend wie zahlreich sind, spendet uns eben vor Beginn der österlichen Zeit eine neue kostbare und dabei überaus zeitgemäße Gabe auf dem in Rede stehenden Gebiete. Der Osterfestkreis ist in hohem Grade geeignet, die Hoffnungen des Christen zu beleben. Die hier einfallenden machtvollen Wahrheiten nach dem Vorgange und der Lehre des hl. Thomas von Aquin entwickelt zu haben, ist das große Verdienst des unermüdlichen Ordensmannes. Die in der theologischen Summa P. 3, qq. 54—59 gegebenen knappen Darstellungen über die Geheimnisse des auferstandenen Gottmenschen hat Patiß seinem Predigtcyklus derart zu Grunde gelegt, daß die Quästionen in ebenso viele Bücher und Hauptstücke, die Artikel in ebenso viele Abschnitte eingetheilt und die Fragen in ebenso viele Sätze umgewandelt wurden. Im Einzelnen möchten wir bemerken, daß der Verf. sich enge an den hl. Thomas angelehnt, weßhalb man Predigten im strengen Sinne des Wortes nicht erwarten darf. Das geht schon aus dem Umstande hervor, daß auch die vom hl. Thomas berührten Einwände gegen seine Lehre von Patiß in seine Schrift Aufnahme erhielten. Beim Gebrauche solcher Theile wird der Kanzelredner Sorge tragen müssen, daß er maßvoll zu Werke gehe, namentlich in einer Zeit, in welcher der Geist unberechtigter und leichtfertiger Kritik umgeht, in weite Kreise dringt und ahnungslose Geister in seine Netze zieht. Wenn es dessen noch bedürfte, dann erbringt diese Schrift wiederum den Beweis dafür, daß der Kanzelredner in den Werken des Aquinaten eine der reichsten Minen ächter Goldkörner findet.

Für diese erhabene Theologie besitzt auch der einfache Christgläubige ein weit höheres Verständniß, als gewöhnlich angenommen wird. Die von Patiß gelieferte Schrift enthält die Bearbeitung einer langen Reihe jener Hauptwahrheiten des Christenthums, von denen Cardinal Manning in seiner eben veröffentlichten Denkschrift (E. S. Purcell, Life of Card. Manning II, 776) über die Verbesserung der Predigtweise, wenn sie wieder in den Vordergrund treten, einen neuen Fortschritt des Katholicismus in England erwartet. Weit entfernt, sich sklavisch an den Text des Heiligen zu halten, erweitert und erläutert der Verf. den ersteren durch passende Umschreibungen und angemessene Stellen aus den hl. Vätern. Als Hauptcommentator der Bibel dient ihm Cornelius a Lapide. Zu größerem Danke wäre man ihm verpflichtet, wenn er die epochemachende Erklärung der heiligen Bücher herangezogen, welche die deutsche Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu bei Lethielleux in Paris erscheinen läßt. Die Commentare über die Synoptiker, welche im laufenden Jahre durch die Veröffentlichung der Erklärung des hl. Lukas vollständig geworden, bezeichnen den Höhepunkt der katholischen Schrifterklärung unserer Zeit und sollten auch bei volksthümlichen Darstellungen in den Literaturangaben niemals fehlen. Wer genauer zusieht, wird bald herausfinden, daß Patiß neben dem positiven Momente auch der Apologie zu ihrem Rechte verhilft. Insbesondere wünschen wir zu betonen, daß nicht wenige Irrthümer, mit deren Widerlegung die moderne katholische Philosophie sich befaßt, hier vom hl. Thomas ebenso einfach als wirkungsvoll zurückgewiesen werden. Das neue Buch von P. Patiß soll warm empfohlen werden.

2. Die „fünfzig kleinen Homilien über die großen Erbarmungen des göttlichen Herzens Jesu“ erschienen in erster Auflage 1884. Nach der Vorrede hat diese neue Auflage keinerlei Veränderungen empfangen. Bei dem reichen Inhalte des Buches nehmen wir indeß gern Gelegenheit, dasselbe hiermit zu empfehlen. Zu bemerken ist, daß die rührige Verlagshandlung der äußern Ausstattung der neuen Auflage besondere Sorgfalt gewidmet hat.

3. Der vor einigen Jahren von Domcapitular Höhler bearbeiteten „Vorbereitung auf einen guten Tod“ des P. Cattaneo sind nunmehr in deutschem Gewande die geistlichen Vorträge des näm-

lichen trefflichen Ordensmannes gefolgt. Ueber die Grundsätze, welche der begabte Herausgeber bei seiner Arbeit befolgt hat, kann man lediglich durchaus mit ihm einverstanden sein. Der erste Theil enthält 56 im Anschluß an das Buch Ecclesiastikus, die beiden folgenden Theile je 48 Vorträge. Jeder Vortrag bildet ein in sich abgerundetes Ganze. Vorwiegend sind es Themata der Moral, welche zur Behandlung gelangen. Doch treten uns auch Vorträge über dogmatische Punkte, wie Communion, Bußsacrament, Ehe, Fegfeuer u. a., entgegen. Der Verf. vereinigt mit solider theologischer Gelehrsamkeit ein offenes Auge für die Erscheinungen des Lebens und weiß das menschliche Herz von der richtigen Seite zu fassen. Wie ein rother Faden zieht sich durch alle Vorträge eine ausgiebige Benutzung von Beispielen aus dem klassischen Alterthum und packenden Aussprüchen der großen vorchristlichen Denker und Dichter. Manche dieser Vorträge können so, wie sie vorliegen, unter unseren Verhältnissen nicht gehalten werden. Aber keinem Vortrage wird man begegnen, aus dem man nicht treffliche Gedanken und mannigfache Anregungen schöpft. Die Bearbeitung selbst verdient großes Lob.

Aachen. A. Bellesheim.

Preußischer Ministerialerlaß betreffend die Lebensversicherungsgesellschaften. Reflexionen vom Standpunkte der Volkswirthschaft und der Moral. Von Dr. Philipp Huppert. Frankfurt a. M. Druck und Verlag von A. Foesser Nachfolger (P. Kreuer). 1896. gr. 8⁰. 40 S. 50 ₰

Die Schrift zählt zu den gediegensten Publicationen der letzten Zeit. Der Verf. behandelt den Stoff mit großem Scharfsinn, gestützt auf eine genaue Kenntniß der moraltheologischen Principien und der allgemeinen volkswirthschaftlichen, wie der speciellen versicherungspolitischen und versicherungstechnischen Literatur.

Die neuere Zeit weist zwar eine ziemliche Anzahl vortrefflicher Hand- und Lehrbücher der katholischen Moraltheologie auf. Eines aber vermissen wir in allen. Die vielfach verschlungenen Beziehungen des modernen Verkehrslebens haben bisher noch keine allseitig genügende moralistische Würdigung gefunden. Um so freudiger wird es die katholische Wissenschaft begrüßen müssen, daß

hier ein Mann, der sich der Lösung der überaus schwierigen Aufgabe durchaus gewachsen erweist, zunächst für einen Theil des Versicherungswesens die entscheidenden moraltheologischen Sätze in klarer, leicht verständlicher und überzeugender Beweisführung entwickelt hat. Dies ist um so mehr anzuerkennen, als bislang die weltliche Gesetzgebung eine specielle Regelung des Versicherungswesens nach rechtlichen und volkswirthschaftlichen Gesichtspunkten versäumt hat. Die dürftigen Bestimmungen des italienischen Handelsgesetzbuches kommen kaum in Betracht. Es blieb somit der Verf. vorzugsweise auf die selbstständige Ausnützung der naturrechtlichen und allgemeinen moraltheologischen Principien bei Beurtheilung des zu behandelnden Stoffes beschränkt. —

Dem Eventualvorschlage einer eigentlichen Verstaatlichung des Lebensversicherungswesens (S. 40) gegenüber verhalten wir uns zurückhaltender, wie der hochw. Herr Verf.

Wir erlauben uns, den dringenden Wunsch auszusprechen, Dr. Huppert möge auf dem betretenen Wege fortfahren und allmälig den tractatus de jure et justitia zu einer den modernen Verhältnissen entsprechenden Wirthschafts- und Verkehrsmoral fortbilden. Es dürfte unseres Erachtens der nach dieser Richtung hin der Entwickelung fähigen und bedürftigen Moraltheologie in der Gegenwart kaum ein größerer Dienst erwiesen werden können.

Heinrich Pesch S. J.

Kirchenschmuck. Neue Folge. Sammlung von Vorlagen für kirchliche Stickereien, Holz- und Metallarbeiten und Glasmalereien. Herausgegeben von Georg Dengler, Domvicar in Regensburg. IV. Band, 6. Heft (der Neuen Folge 24. Heft). Regensburg, Druck und Verlag von J. Habbel. — Preis pro Heft ℳ 4.

Obwohl der ‚Katholik' nur in selteneren Fällen der christlichen Kunst seine Aufmerksamkeit zuwenden kann, da er deren Interessen in der ‚Zeitschrift für christliche Kunst' gewahrt weiß, so glaubt er doch, auf den verdienstvollen Regensburger „Kirchenschmuck" wieder einmal aufmerksam machen zu sollen. Er steht unter der bewährten Leitung des kunstsinnigen Domvicars Dengler. Jedes Heft bringt gediegene Zeichnungen für die im Titel angegebenen Zwecke unter Beifügung eines die Zeichnungen erläuternden oder aber eines

selbstständigen historischen und liturgischen Textes. Der Kirchenschmuck wird nach und nach zu einem vorzüglichen Repertorium, auf Grund dessen eine ganze Kirche in einheitlicher und zugleich würdigster Weise sich ausstatten ließe. Wir wünschen dem Organ ferneres Gedeihen und weiteste Verbreitung. F. F.



XXXV.

Miscelle.

Die verloren geglaubte Schrift von Johann Host über Clarenbach. — In dem Aufsatze, den ich vor Kurzem in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1895. II, 481 ff.) über den Kölner Dominikaner Johann Host von Romberg veröffentlicht habe, wird auf S. 491 Anm. 3 eine Schrift erwähnt, die mir unzugänglich geblieben und von welcher auch ein protestantischer Forscher erklärt hatte, daß sie „leider zunächst als verloren gegangen zu betrachten sei"[1]). Glücklicher Weise ist dieselbe wieder an den Tag gefördert worden. Ich fand sie verzeichnet in Rosenthal's jüngst erschienenem Catalog XCV Nr. 835, und trotz des hohen Preises (24 ℳ) beeilte ich mich, das Schriftchen käuflich zu erwerben. Hier dessen Titel:

Epistola Iohannis Romberch Kyrspensis theologi atque divini verbi praeconis: Ad R. P. et D. Iohannem Ingenwynckell, Praepositum Xanctens. etc. In qua narratur universa tragoedia de incarceratione, examinatione, condemnatione, causis ac rationibus mortis Adolphi Clarenbach una cum Petro Flysteden nuper Coloniae exusti. In eadem etiam obiter tangit rationem eorum quae in Ecclesia sancti Albani Coloniensis, ad plebem contra quorundam errores declamavit pollicens scriptis se huiusmodi amplius confutaturum. Anno M.CCCCC.XXX. Mense Iulio. Ohne Ort. 14 Bl. 16^0.

1) C. Krafft, Die Geschichte der beiden Martyrer der evangelischen Kirche, Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden, hingerichtet zu Köln a. Rh. den 29. Sept. 1529. Elberfeld 1886. S. 113.

Da das interessante Schriftchen über Host und dessen Beziehungen zu Clarenbach neue Aufschlüsse enthält, so sei es gestattet, einiges daraus mitzutheilen.

Der Xantener Propst Johann Ingenwynckel, an den das Schriftchen gerichtet ist, war längere Zeit Beamter an der römischen Curie gewesen. Host hatte von demselben in Rom und Bologna manche Wohlthaten erhalten, weßhalb er auch noch nach seiner Rückkehr nach Deutschland mit ihm in brieflichem Verkehr blieb. Obenstehende Zuschrift wurde veranlaßt durch die Veröffentlichung eines Briefes Clarenbach's an Host[1]). In dem kurzen Vorwort, das der anonyme Herausgeber dem Briefe beigefügt, wird Clarenbach als Martyrer gefeiert, während Host als „Feind der Wahrheit" bezeichnet wird. Eine solche Beleidigung wollte der Dominikaner nicht stillschweigend hinnehmen; er entschloß sich daher, dem Xantener Gönner in einem offenen Schreiben zu erzählen, wie die Sache sich zugetragen.

Zuerst bemerkt er, daß er während der zehn Jahre, die er seit seiner Rückkehr aus Italien in Köln zugebracht, die lutherische Irrlehre nach Kräften bekämpft habe, daß er auch gegen die Neuerer viele Schriften verfaßt, von denen jedoch noch keine der Oeffentlichkeit übergeben worden[2]). Dann berichtet er, wie er veranlaßt wurde, in näheren Verkehr zu treten mit Adolf Clarenbach.

Letzterer war als der Häresie verdächtig am 3. April 1528 in Köln verhaftet worden und mußte nun vor dem Inquisitionsgericht, an welchem Host die Stelle eines Beisitzers versah, ein mehrfaches Verhör bestehen. Als er schließlich einsah, daß der Proceß für ihn einen schlimmen Ausgang zu nehmen drohe, versprach er, einer Zurechtweisung sich unterwerfen zu wollen, sofern

1) Epistola Adolphi Clarenbach nuper Coloniae exusti, e vinculis scripta ad A. P. F. Joannem Kirspensem Monachum Coloniensem praedicatorii ordinis, de quibusdam fidei articulis. Sine loco et anno. 4 Bl. 4⁰. Abgedruckt in der Zeitschrift des bergischen Geschichtsvereins. Bd. IX. Bonn 1873. S. 128 ff. Host sagt, die Schrift sei ihm von befreundeter Seite am 19. Mai 1530 mitgetheilt worden; demnach ist der Brief im Frühjahr 1530 erschienen.

2) Demnach sind die Schriften gegen Karlstadt, Justus Jonas und Brunfels, die ich in dem oben angeführten Aufsatze S. 490 erwähnt habe, nicht im Druck erschienen.

man ihn nur aus der hl. Schrift eines Bessern belehren könne. Als denjenigen, von dem er unterwiesen zu werden wünsche, nannte er ausdrücklich Dr. Host, der denn auch am 27. Juli 1528 von den Inquisitoren beauftragt wurde, dem Wunsche des Gefangenen nachzukommen[1]).

Host besuchte von da an Clarenbach sehr fleißig im Gefängnisse, in der Hoffnung, ihn von seinen heterodoxen Ansichten abzubringen. Da der Gefangene bei den stattgefundenen Verhören sich stets geweigert hatte, den durch die Proceßordnung geforderten Eid zu schwören[2]), so suchte ihn Host vor allem zu überzeugen, daß

---

1) Cum igitur (Clarenbach) post multas de fide sua conferentias cum magistris et doctoribus advertisset sese vehementer de integritate fidei suspectum, adeoque ut nec faciliter evaderet absque palinodia, protestatus est se correctioni magistrorum obtemperaturum, modo ex verbo Dei et sacris literis ipsum erudire quiverint. Cuius gratia ex multis me pedagogum sibi designandum postulavit. Tum ego etsi hoc onus nonnihil reformidarem humeris meis imponendum, utpote qui fuerim alioqui satis gravatus, acquievi nihilominus tandem et poscenti et iubentibus, utrorumque votis, non quantum deberem, sed quantum possem, divino numine fretus pro mea virili satisfacturus. Ab eo itaque (nempe 27. die Julii 1528) coepi quam diligentissime ipsum visitare. Bl. A 3 a. Krafft (S. 84) behauptet demnach ganz irrig, daß Host sich zu Separatverhandlungen mit Clarenbach angeboten habe. In der von Krafft, Ranke u. a. verwertheten „Ernstlichen Handlung u. s. w." wird allerdings das Begehren Clarenbach's nicht erwähnt; allein dieser tendenziöse, von protestantischer Seite veröffentlichte Bericht, dem mit Unrecht „ungemeine Genauigkeit" nachgerühmt wird, ist nichts weniger als zuverlässig, wie aus verschiedenen Angaben leicht nachzuweisen wäre.

2) Quoniam id inquisitionis modus exigit, ut in primis et ante omnia examinandus praestet iuramentum de dicenda veritate inquisitoribus super obiiciendis, id quod Adolphus modis omnibus respuit... Bl. A 3 b. Es handelte sich also bloß um einen gewöhnlichen Eid, wie er auch heute noch vor Gericht geleistet wird. Krafft behauptet demnach irrig, die Eidesformel habe sich auf die römisch-katholische Lehre bezogen, weßhalb Clarenbach sich geweigert habe, den Eid zu leisten. Die von Krafft (Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein. Bd. V. Elberfeld 1882. S. 86) mitgetheilte Formel hat mit dem gewöhnlichen Eide nichts gemein; es ist ein durch Eidschwur bekräftigtes katholisches Glaubensbekenntniß, das jene ablegen mußten, die aus der Untersuchung straffrei entlassen wurden;

er einen solchen Eid mit gutem Gewissen leisten könne. Zuerst wurde einige Tage hindurch mündlich verhandelt, ohne daß eine Verständigung hätte erzielt werden können. Dann begehrte Clarenbach, daß die Erörterung schriftlich fortgeführt werde, weil man sich auf diese Weise die Sache besser überlegen könne. Infolge dessen übersandte Host am 22. August dem Gefangenen eine Abhandlung über die Erlaubtheit des Eides. Clarenbach antwortete am 29. August in einem längeren Briefe[1]), daß man wohl einen Eid schwören dürfe, wenn es sich um die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten handle; aber um sich selbst aus einer Gefahr zu retten, dürfe man nicht schwören. Es wäre dies eine sündhafte Eigenliebe, da nach dem hl. Paulus die Liebe nicht selbstsüchtig sein dürfe. Umsonst bemühte sich Host, den Gefangenen von dieser irrigen Ansicht abzubringen[2]); er schrieb ihm mehrere Briefe, nämlich am 6., 14., 20. und 25. September, auf welche Clarenbach am 14., 18., 20. und 21. September antwortete[3]), fort und fort wiederholend, daß es ihm nicht erlaubt sei, in eigener Angelegenheit zu schwören.

Merkwürdig ist hierbei nur, und zwar vom psychologischen Standpunkte aus, daß derselbe Mann, der die Worte des Heilandes: „Eure Rede soll sein: Ja, ja, nein, nein!" so streng auffaßte, kein Bedenken trug, zur Lüge seine Zuflucht zu nehmen.

Da er mehrmals, so noch im Briefe vom 21. September, den Dominikaner um Mittheilung der ketzerischen Artikel, die ihm zur Last gelegt würden, ersucht hatte, so machte Host eigenhändig einen

---

bei Beginn der Untersuchung wurde bloß der gewöhnliche Eid de dicenda veritate gefordert, wie sowohl aus dem Briefe von Host, als aus der Antwort Clarenbach's hervorgeht.

1) Es ist dies eben der Brief, der nach Clarenbach's Hinrichtung veröffentlicht wurde. Im Katholik 1895. II, 491 behauptete ich irrig, im Anschlusse an Krafft, daß dieser Brief am 24. Juni 1528 geschrieben worden sei. Er trägt allerdings das Datum: ipsis Iohannis Baptistae feriis; von Host erfahren wir aber nun, daß hier nicht der Gedenktag der Geburt, sondern des Todes zu verstehen sei.

2) Nempe quod liceat homini sese adeo diligere, ut ad sui liberationem faciat quae alioqui iusta et honesta sint, divino verbo haud obvia. A 5 a.

3) Host theilt den Anfang eines jeden Briefes mit.

Auszug aus dem Untersuchungsprotokoll und übergab dem Gefangenen 23 Artikel, damit er sich leichter auf die den Inquisitoren zu gebenden Antworten vorbereiten könnte. Clarenbach versprach, das Manuscript nach einigen Tagen zurückzugeben. Als es aber Host zurückverlangte, da suchte der Gefangene allerlei Ausflüchte. Zuerst sagte er, er habe den Zettel zerrissen, dann, er habe ihn schon zurückgegeben, dann wieder, er habe ihn verloren, endlich, er habe ihn in den Abort geworfen[1]). In Wirklichkeit hatte er die 23 Artikel einem lutherisch gesinnten Freunde mitgetheilt, der sie dann drucken ließ[2]).

Anfangs October stellte Host seine Besuche ein, da er sich am Provinzialcapitel betheiligen mußte, das am 18. October in Wimpfen stattfand. Nach Köln zurückgekehrt, wollte er mit Clarenbach, bei dem alles Zureden fruchtlos blieb, nichts mehr zu schaffen haben[3]). Doch begab er sich noch einmal zu ihm in's Gefängniß am

1) Porro quod in ultima ad me epistola efflagitavit coramque saepius ore petierat, quod copiam ei facerem articulorum haereseos, de quibus notatus erat, quos viginti tres manu mea ex actis excerpseram propria, porrexi ex syncera charitate, quatenus matura secum deliberatione ac mea desuper, ubi opus foret, informatione, inquisitoribus opportune respondere quivisset. Verum ubi post certos dies scedulam meam saepenumero repetiissem, minime tamen pollicitam servavit fidem ut restitueret, multas quaerens ambages ac diverticula quibus mihi illuderet, adeoque varius erat in responsis ut chameleonte mutabilior putaretur. Porro nunc scedulam aiebat laceratam, nunc mihi restitutam, nunc per negligentiam amissam, tandemque fatebatur se eam in cloacam proiecisse. Quod ubi castellanus et eius coniux totaque familia didicissent, qui pro eo mihi restitutionis fidem dederant, mirum in modum omnes contra hominem indignabantur, asserentes id non esse evangelici viri et qui absque iuramento sibi ab omnibus credi velit, arguentes eum in faciem duris profecto increpationibus. A 5 b.

2) Abgedruckt bei Krafft, Clarenbach 85 ff. Ganz irrig behauptet Krafft, die 23 Artikel seien dem Gefangenen von den Inquisitoren officiell zugestellt worden.

3) Er betheiligte sich auch nicht an der Sitzung, in welcher die Inquisitoren über Clarenbach wegen Ketzerei das Verdammungsurtheil aussprachen. Als Grund, warum er sich fern hielt, gibt er Folgendes an: Quod mirum in modum de hominis duritia doluissem, quamvis iustitia displicere non posset. A 7 a.

10. Februar 1529 auf Ansuchen des Vorsitzenden des kurfürstlichen weltlichen Gerichts, Hilger von Spiegel. Nebst letzterem wohnten der Unterredung mehrere adelige Herren und Schöffen bei sammt einigen Frauen und Bürgern, die sehen wollten, ob der Dominikaner etwas ausrichte. Mit Clarenbach befanden sich in demselben Kerker Petrus Fliesteden, der ebenfalls als Häretiker verurtheilt worden, und ein anderer, der gemeiner Verbrechen angeklagt war. Wie früher, so wies auch jetzt Clarenbach alle Belehrung zurück; er erklärte, keinen Widerruf leisten zu können, sein Gewissen verbiete ihm das. Host fragte ihn nun, warum er denn, da er ein so zartes Gewissen habe, in der früheren Unterredung kein Bedenken getragen, zur Lüge seine Zuflucht zu nehmen. Er gestand, daß er viermal gelogen habe; doch meinte er, daß ein Gefangener sich der Lüge bedienen dürfe, wenn er sich damit aus einer Verlegenheit ziehen könne. Warum hast du aber dann, so entgegnete jetzt der Dominikaner, die Selbstliebe früher verworfen und behauptet, daß man im eigenen Interesse nicht schwören dürfe? Clarenbach wußte nichts zu antworten[1]). Hierauf nahm Host Abschied von ihm, nachdem er ihn noch eindringlich ermahnt hatte, sich doch eines Besseren besinnen zu wollen.

Vergebliche Mühe! Clarenbach verblieb bei seiner Meinung und wurde daher als hartnäckiger Ketzer von den Inquisitoren dem weltlichen Gerichte überliefert, das ihn nach den bestehenden Gesetzen zum Feuertode verurtheilte. Die Hinrichtung fand am

---

1) Percunctatus post multa si tam angustam atque synceram haberet conscientiam, ut quid tum technis usus sit tantaque vafricia mecum egerit. Et quum devicissem eum quod ingenue fateretur dolose mecum egisse quaterque mentitum, id quod neutiquam inficiare posset, respondit viro captivo et in carcere detento licitum esse mendaciis uti pro suo commodo. Cui mox ubi conclusissem, ergo frivolum, imo falsum esse quod praetenderet hominem non posse seipsum amare, et tamen taliter conaretur ad sui liberationem, aut eum facere contra propriam sententiam multoque magis adversus Evangelium, quod docet ut sermo noster sit: Est, est, et non, non, quod ipse in hac re minime observarit; ad quae muto simillimus nihil respondit. Id ubi advertissent, cuncti adstantes clamabant, et maxime Vicecomes: Pater, satis est, compertum satis habemus quid in homine lateat; oleum perditis, ut alii quique optimi viri, induratum est cor eius. A 8a.

29. September 1529 statt. Am Tage vorher wurde Host, der inzwischen den Gefangenen nicht mehr gesehen hatte, noch einmal gebeten, einen letzten Versuch zu machen. Die lange Unterredung, die vor zahlreichen Zeugen geführt wurde, blieb, wie vorauszusehen war, erfolglos. Beim Weggehen fragte der Dominikaner Clarenbach, ob er noch einen Wunsch zu äußern hätte. Betet für mich, war die Antwort; einmal im Himmel werde ich auch für euch beten. Da konnte sich Host kaum des Lächelns enthalten; hatte doch früher der Gefangene von einer Fürbitte der Heiligen nichts wissen wollen[1]).

Aus dem Vorstehenden kann man ersehen, mit welchem Rechte Krafft (Clarenbach 69), auf den Umstand sich stützend, daß Host im Index stehe, geschrieben habe: „Vielleicht hat der Eindruck, den die gewaltige Persönlichkeit Clarenbach's auf ihn gemacht hat, seine Gesinnung geändert, daß er durch Gottes Gnade aus einem Saulus ein Paulus geworden ist."

Nebst der Zuschrift an Jugenwynkel hat Host über dieselbe Angelegenheit noch eine deutsche Schrift verfaßt, die jedoch allem Anscheine nach, wie so viele andere Werke des unermüdlichen Dominikaners, nie gedruckt worden ist. Diese deutsche Schrift war gegen vier Publicationen gerichtet, die man protestantischerseits über den Kölner Ketzerproceß veröffentlicht hatte[2]).

---

1) Modis omnibus rogo et obtestor vos in Domino, ut pro me meaque salute intercedatis, mox ubi ad superos evolavero, iugiter pro vobis orabo. — Tum mihi hoc ipso (inter tristitias desperatae licet salutis) nonnihil risum submovit, incidit enim quod inficiabatur sanctos pro nobis orare, utpote qui nec sciant quid circa nos agatur; at dissimulavi quia tardior hora erat tempusque abeundi, nec sperabam me quippiam hisce replicis proficere. B 4 a.

2) De quo etiam in libro nostro quodam alemanico haud parum dissero, nempe quem ex quatuor tractatibus dudum in vulgus dispersis collegi, ut commonstrem ipsos non tam martyres Christi nuncupandos quam vere haereticos. In quo etiam libro luculenter quantum secum pugnent scriptores illorum tractatuum commonstro et veras causas ac rationes quare iuste damnati sint. Caeterum inde conspicies quantum iniurientur Vicecomiti et scabinis ac illi inique traderent eos igni absque sententia, qui hoc passim omnibus persuadere moliuntur, licet perperam, ut reipsa constabit. B 5 a.

Am Schlusse seines Briefes an den Xantener Stiftspropst bemerkt Host, daß er vielleicht nächstens eine Schrift gegen den Grafen Wilhelm von Isenburg herausgeben werde[1]). Dieser lutherisch gesinnte Graf, der sich damals in Köln aufhielt, hatte kurz vorher eine Flugschrift veröffentlicht, worin er einige Predigten angriff, die Host in der St. Albanskirche gehalten hatte[2]). Ohne auf die Streitfrage näher einzugehen, begnügt sich der Dominikaner, vorläufig zu erklären, daß der Gegner ihm Worte in den Mund lege, die er nie gesprochen, wie alle jene bezeugen könnten, die den Predigten beigewohnt hätten. Ob der vielbeschäftigte Ordensmann später die Zeit gefunden, mit dem streitlustigen Ritter eine Lanze zu brechen, muß dahingestellt bleiben.

1) Bei dieser Gelegenheit erwähnt er auch zwei andere Schriften, die er vor kurzem verfaßt hatte: die eine de libero hominis arbitrio, die andere de invocatione sanctorum. B 5 b.

2) Ein ser nützliche Warnung wider alle list des Teuffels und seiner falschen Propheten . . . durch den . . . Herrn von Eysenburg. O.O. u. J.

München. Dr. N. Paulus.

Berichtigung.

Die Besprechung der Praelectiones dogmaticae von Christian Pesch S. J. im vorausgehenden Hefte des „Katholik" S. 375 rügt, daß auf dem Titelblatt das Druckjahr nicht erscheine. Die Herder'sche Verlagshandlung veranlaßt uns zu der Erklärung, daß das Druckjahr in römischen Zahlen thatsächlich angegeben sei und die Rüge nur auf einem Versehen beruhen könne.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

XXXVI.

Das Beichtgeheimniß vor Gericht.

Von einem Juristen.

Nach der Lehre der katholischen Kirche bekennt der Gläubige in der Beicht seine Sünden vor Gott selbst. Nicht als Mensch, sondern als Stellvertreter Christi erfährt der Priester die Geheimnisse desjenigen, der sich vor ihm anklagt. Was der Priester in der Beicht hört, das darf er nicht unter die Menschen bringen, denn er ist Mittler vor Gott und nicht Ankläger unter den Menschen. Wüßte der Beichtende nicht, daß er sich nicht vor einem Menschen anklage, er würde nicht so leicht sich verdemüthigen, wie es geschieht, wenn er die innersten Falten seines Wesens dem Priester erschließt. Er träte nicht vertrauensvoll an den Beichtstuhl heran, wenn ihm nicht bekannt wäre, daß der Priester zur strengsten Verschwiegenheit über die ihm gemachten Geständnisse und Eröffnungen verpflichtet ist. In Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre verpflichtet auch die protestantische Kirche, obwohl sie in der Beicht ein Sacrament nicht erblickt, den Seelsorger zum unverbrüchlichen Schweigen über alles, was er von dem Gläubigen erfährt, sobald dieser ihm die innersten Geheimnisse der Seele eröffnet.

Haben kirchliche Satzungen den Mund des Seelsorgers geschlossen für alle dem göttlichen Richter anvertrauten Geständnisse, so fragt es sich, ob dem weltlichen Richter zum Zwecke der Ermittelung von Thatsachen und der Erforschung der Wahrheit das Recht zusteht, den Mund des Beichtvaters zu öffnen? Wirft man einen Blick auf die über diese Frage veröffentlichten Arbeiten, so gewinnt es fast den Anschein, als bestehe bei den weltlichen Behörden das unausgesetzte, hartnäckige Bestreben, ohne Rücksicht auf die heiligste Pflicht des Geistlichen hinter die Geheimnisse des Beichtstuhles zu kommen, gegen welche Zudringlichkeit sich zu wehren der Bedrohte alle Mittel der Vorsicht anwenden müsse. Es wird nicht

schwer fallen, den Nachweis zu liefern, daß die so lebhaft ausgemalten Gefahren in Wirklichkeit nicht bestehen.

Der Erörterung der hier angeregten Frage ist vor allem die Bemerkung vorauszuschicken, daß das Fragerecht des weltlichen Richters überhaupt kein unbegrenztes ist. Das weiß niemand besser, als der Richter selbst. Nach seiner Lebensstellung sollte er doch von vornherein über den Verdacht erhaben sein, die ihm durch Pflicht und Gewissen gezogenen Grenzen des Fragerechtes überschreiten zu wollen. Wäre er aber über Gebühr zum Ausfragen geneigt, so würde er ein Hinderniß finden an den Schranken, welche das Gesetz selbst ihm gezogen. Weit davon entfernt, der Neugierde Vorschub zu leisten, schützt der Staat in einer Reihe von Fällen das Geheimniß, indem er diejenigen mit ernsten Strafen bedroht, welche das auf sie vermöge ihrer Stellung gesetzte Vertrauen mißbrauchen. So duldet der Staat nicht, daß Anwälte, Vertheidiger, Notare, Aerzte, Hebammen, Apotheker und die Gehilfen dieser Personen Privatgeheimnisse offenbaren, die ihnen kraft ihres Amtes anvertraut sind (s. § 300 St. G. B.). Den Kreis der zum Stillschweigen verpflichteten Personen zu vergrößern, ist ein Bestreben der Gesetzgebung und der Rechtsprechung. So ist man in Frankreich dazu gekommen, das Geheimniß der Gerichtsberathungen zu schützen. Wie streng mitunter Uebertretungen der angedeuteten Art bestraft werden, hat erst in den letzten Tagen ein Urtheil des Oberen Gerichtshofes in London gezeigt, welches den Dr. Playfair zu einem Schadensersatze von 240,000 Mark verurtheilte, weil er eine als Arzt bei einer Dame gemachte Wahrnehmung zur Kenntniß seiner Familie gebracht hat. Selbst zu wissenschaftlichen Zwecken darf ein Arzt sich nicht zur Enthüllung von Geheimnissen bestimmen lassen. Die Gesetzgebung schützt weiter, wie bekannt, die Geheimnisse des Militärs, des Staates, der Post, der Gewerbe u. s. w. Sie will ferner nicht, daß der Richter in die Geheimnisse der Familie eindringe und durch Befragung der nächsten Familienangehörigen eines Beschuldigten diese in die Lage versetze, ihre heiligsten Gefühle zum Opfer zu bringen. Warum sollte aber der Gesetzgeber dem Richter gestatten, in das Beichtgeheimniß einzudringen, wenn alle Welt weiß, welcher Widerstreit der Pflichten entstehen würde, sobald der Seelsorger veranlaßt werden sollte, über Dinge Auskunft zu geben, die er nicht einmal darf merken lassen? Vergebens wird man in den

Werken der Gesetzgebung nach einer so ungerechtfertigten, dem sittlichen Gefühle widersprechenden Befugniß suchen. Wohl aber zeigt die Gesetzgebung der Neuzeit den entschiedenen Willen, die Geistlichen vor einer Verletzung ihrer heiligsten Pflichten zu bewahren und ihnen in Bezug auf die Zeugschaft in bürgerlichen Rechtsstreiten, wie im Strafverfahren eine bevorzugte Stellung einzuräumen.

Da die Kenntniß von dieser Ausnahmestellung der Geistlichen keineswegs in weite Kreise gedrungen ist und da sie die Grundlage zur Lösung einer Reihe wichtiger Fragen abgeben muß, so dürfte es wohl am Platze sein, einen Blick auf den Entwickelungsgang der neueren Gesetzgebung nach dieser Richtung hin zu werfen.

I. Beginnen wir mit der Gesetzgebung Deutschlands, so ist zunächst hervorzuheben, daß bereits das gemeine Recht die Geistlichen vor dem Zeugnißzwange in Strafsachen geschützt hatte. So schreibt v. Grolmann (Grundsätze der Criminal-Wissenschaft S. 482): „Befreit (von der Zeugschaft) sind Beichtväter, Kinder und Eltern, Mann und Weib gegeneinander, der Vasall gegen den Lehnsherrn in Ansehung welcher Personen, nur die ersteren ausgenommen, es jedoch zweifelhaft ist, ob sie nicht wenigstens alsdann, wenn auf andere Art der Beweis nicht geführt werden kann, zum Zeugnißablegen verbunden seien." Den gleichen Schutz, wie das gemeine Recht hat die Gesetzgebung der Einzelstaaten in den neueren Strafproceßordnungen geboten. Hier finden wir eine doppelte Art des Schutzes: entweder verbot das Gesetz, daß der Seelsorger überhaupt als Zeuge geladen werde (Verbot der Aussage), oder es berechtigte den Geistlichen, das Zeugniß zu verweigern (Befreiung von der Aussage). Verboten war die Vorbescheidung der Geistlichen in der Badischen Strafproceßordnung von 1864 (... „dürfen nicht gerichtlich vernommen werden: 1) Geistliche in Ansehung dessen, was ihnen in der Beichte oder sonst unter geistlicher Amtsverschwiegenheit anvertraut ist" § 105), in der Strafproceßordnung für Hessen-Darmstadt von 1865 und für Württemberg von 1868. Dagegen verliehen die Strafproceßordnungen für Preußen von 1867, für die Thüringischen Staaten von 1850 und der Entwurf einer Bayerischen Strafproceßordnung von 1870 den Geistlichen das Recht der Zeugnißverweigerung, das in den meisten anderen deutschen Staaten in gleicher Weise eingeräumt war. Die Sächsische Strafproceßordnung von 1868 unterschied zwischen den Beichtgeheimnissen

und den außerhalb der Beicht dem Geistlichen gemachten Mittheilungen. Während bezüglich der ersten der Geistliche zum Zeugnisse nicht aufgerufen werden durfte, war er zur Aussage über die anderen Mittheilungen dann verbunden, wenn derjenige, welcher sich dem Seelsorger anvertraut hatte, dessen Vernehmung beantragte. In dem einen, wie in dem anderen Falle war das Gericht „eintretenden Falles“ befugt, „eine eidliche Versicherung des Inhaltes, daß sie (die Geistlichen) von dem Gegenstande der Befragung außerhalb ihrer Stellung keine Kenntniß erlangt haben, zu erfordern“. Die Hessische Strafproceßordnung von 1865 enthielt zwar das Verbot, Geistliche zu vernehmen über das, was ihnen in der Beicht oder sonst in ihrer Eigenschaft als Seelsorger anvertraut worden, allein die Geistlichen mußten, wenn vorbeschieden, der Vorladung Folge leisten (Art. 132) und mußten „eintretenden Falles“ eine eidliche Versicherung abgeben des Inhaltes, „daß sie von dem Gegenstande ihrer Befragung außerhalb ihrer gedachten Stellung keine Kenntniß erlangt hatten“. Bei dem Verbote der Aussage verblieb es aber auch selbst dann, wenn die Vernehmung des Geistlichen von demjenigen begehrt worden war, der das Geständniß abgelegt hatte.

Wie auf dem Gebiete des Strafrechtes, so hatte das gemeine Recht auch im Verfahren bei bürgerlichen Rechtsstreiten den Geistlichen eine Ausnahmestellung eingeräumt. Hierfür sei verwiesen auf Renaud's Lehrbuch des Gemeinen deutschen Civilproceßrechtes § 110, wo es heißt: „Aus Rücksichten der öffentlichen Sitte sind übrigens unter gegebenen Voraussetzungen Personen, die an sich weder absolut, noch relativ untauglich zum Zeugnisse sind, unfähige Zeugen. Es gehören dahin Beichtväter in den ihnen anvertrauten Sachen, evangelische Geistliche in Ansehung desjenigen, was ihnen in der Eigenschaft als Seelsorger anvertraut worden ist, und öffentliche Beamten rücksichtlich dessen, was sie als solche erfahren und geheim zu halten amtlich verpflichtet sind.“ Für den Geltungsbereich des preußischen allgemeinen Landrechtes kommen seit dessen Einführung folgende Bestimmungen in dessen II. Theil, Titel 11 in Betracht: „§ 80: Was einem Geistlichen unter dem Siegel der Beichte oder der geistlichen Amtsverschwiegenheit anvertraut worden, das muß er bei Verlust seines Amtes geheim halten. § 81: Auch zum gerichtlichen Zeugnisse über den Inhalt solcher Eröffnungen

kann ein Geistlicher ohne Willen desjenigen, der ihm dieselben anvertraut hat, nicht aufgefordert werden." Dagegen verpflichtet der § 82 den Geistlichen zur Offenbarung eines solchen Geheimnisses und zur Mittheilung an die Obrigkeit, wenn immer es sich darum handelt, um eine dem Staate drohende Gefahr abzuwenden, oder ein Verbrechen zu verhüten, oder den schädlichen Folgen eines schon begangenen Verbrechens abzuhelfen oder vorzubeugen. Letzte Bestimmung steht im Einklang mit dem noch zu erwähnenden § 39 des preuß. Strafgesetzbuches von 1851.

Der bis dahin in Deutschland bestandenen Ungleichheit der gesetzlichen Bestimmungen auf dem hier zu behandelnden Gebiete machte die Einführung der neuen Civil- und Strafproceßordnung für das Reich ein Ende. Beide Gesetze bezwecken den Schutz des Beichtsiegels und der geistlichen Amtsverschwiegenheit im Sinne einer Befreiung der Geistlichen von der Zeugschaft. Der § 348 C. P. O. berechtigt zur Verweigerung des Zeugnisses: „4) Geistliche in Ansehung desjenigen, was ihnen bei Ausübung der Seelsorge anvertraut ist." Die Fassung des Gesetzes geht weiter, als dies in einer Reihe früherer Gesetze der Fall war; sie schützt nicht bloß das Beichtgeheimniß, sondern auch jede außerhalb der Beicht gemachte Mittheilung, die bei dem Mittheilenden den Zweck verfolgte, durch offene Aussprache das Gewissen zu erleichtern und geistliche Tröstung und Ermahnung zu erlangen. Das Gesetz geht aber auch nach einer andern Richtung weiter, als die früheren Bestimmungen. Angenommen der Geistliche macht von dem Rechte der Zeugnißverweigerung keinen Gebrauch, so ist der Richter durch den Schlußsatz des § 348 C. P. O. angewiesen, sich aller Fragen zu enthalten, „in Ansehung welcher erhellt, daß ohne Verletzung der Verpflichtung zur Verschwiegenheit ein Zeugniß nicht abgelegt werden kann".

Gedenkt der Geistliche, von dem Rechte der Zeugnißverweigerung Gebrauch zu machen, so ist er nach § 351 C. P. O. nicht verbunden, in dem zur Vernehmung anberaumten Termine zu erscheinen, wenn er vorher schriftlich oder vor dem Gerichtschreiber seine Entschließung zu erkennen gegeben hat. Mit dieser Erklärung ist auch die Thatsache, welche den Grund zur Zeugnißverweigerung abgibt, kurz anzudeuten und glaubhaft zu machen. Die nähere Glaubhaftmachung, wenn sie erforderlich werden sollte, kann erfolgen

unter Berufung auf einen geleisteten Diensteid oder durch eidliche Versicherung. Zu einer Auseinandersetzung über die Berechtigung zur Zeugnißverweigerung und demgemäß zu einer weiteren Glaubhaftmachung kommt es aber immer nur dann, wenn derjenige, welcher einen Geistlichen als Zeugen benannt hatte, dessen Berufung auf den § 348 C. P. O. bestreiten und behaupten würde, es habe der Geistliche Kenntniß erhalten von den zu beweisenden Thatsachen nicht etwa in Ausübung der Seelsorge, sondern in Folge einer vertraulichen Mittheilung und nicht im Vertrauen auf die geistliche Amtsverschwiegenheit. In einem solchen Falle könnte es nothwendig werden, daß der Geistliche nach Maßgabe des § 351 C. P. O. die Versicherung abgäbe, was er in der obschwebenden Sache wisse, sei ihm bei Ausübung der Seelsorge bekannt geworden, ihm sei dagegen auf vertraulichem Wege oder auf ähnliche Weise nichts bekannt geworden, was auf die zu erweisenden Thatsachen zu beziehen wäre.

Der Entwurf des Gesetzes hatte (§ 330 d. E.) den Richter angewiesen, auch den Geistlichen, wie alle anderen zur Zeugnißverweigerung berechtigten Personen vor der Vernehmung auf dieses ihr Recht hinzuweisen; in das Gesetz ist nur die Verpflichtung übergegangen, die Verlobten, die Ehegatten und nächsten Verwandten in der angedeuteten Weise über ihre Berechtigung zu belehren. Aus früheren Gesetzgebungswerken und aus früheren Gesetzentwürfen, z. B. aus dem Preuß. Entwurfe einer Deutschen Civilproceßordnung (§ 323), ist in die neue Civilproceßordnung die Bestimmung übergegangen, daß die kraft ihres Amtes zum Schweigen verpflichteten Personen und ferner die Geistlichen dann zur Zeugnißablegung verpflichtet sein sollen, „wenn sie von der Verpflichtung zur Verschwiegenheit entbunden" wurden (letzter Abs. des § 350 C. P. O.). Diese im § 332 des Entwurfes enthaltene Bestimmung wurde bei der Berathung von katholischer Seite unter Hinweis auf das canonische Recht bestritten. Es war dies der Abg. Forcade de Biaix, welcher darauf hinwies, daß nach canonischem Rechte der Beichtvater weder durch Vorgesetzte, noch durch das Beichtkind selbst von der Verpflichtung zur Verschwiegenheit entbunden werden könne. Ein hierauf gestützter Antrag auf Streichung der erwähnten Bestimmung wurde jedoch zurückgezogen, als der Vorsitzende der Justizcommission, Director von Amsberg, die Erklärung abgab, die

Gesetzesstelle sei nicht dahin auszulegen, „daß die Entbindung von der Pflicht der Amtsverschwiegenheit seitens derjenigen Person, welche die zu bezeugende Thatsache anvertraut habe, unbedingt ausreiche". Nach der weiteren Ausführung des Vorsitzenden hätte auf Berücksichtigung Anspruch nur eine Erklärung, „wenn sie nach dem für den einzelnen Fall zur Anwendung kommenden Rechte wirksam ertheilt worden sei", und nur nach diesem Rechte werde auch die Zulässigkeit einer Entbindung von der Wahrung des Beichtgeheimnisses zu beurtheilen sein. Demgemäß wäre also eine Entbindung von der Verschwiegenheit ausgeschlossen im Geltungsbereiche des Allgemeinen preuß. Landrechtes, wie nicht minder nach den Bestimmungen des canonischen Rechtes. Letzteres wird allgemein von den hervorragendsten Bearbeitern der Civilproceßordnung anerkannt. So bemerkt Seuffert in dem „Commentar zur Civilproceßordnung für das Deutsche Reich" zu § 350, Nr. 4: „Nach dem Kirchenrechte der Katholiken kann ein Geistlicher von der Verpflichtung zur Geheimhaltung des sub sigillo confessionis Anvertrauten überhaupt nicht entbunden werden, auch nicht durch den Beichtenden (C. 2, dist. 6 de poenit., c. 12 X de poenit. 5, 38). Nach dem evangelischen Kirchenrechte kann der Beichtende den Seelsorger von der Pflicht zur Geheimhaltung nachträglich entbinden; aber eine andere Entbindung, etwa durch die kirchlichen Vorgesetzten, ist nicht statthaft (Richter und Kahl, Kirchenrecht § 258, Nr. 9)." So ferner Petersen, Die Proceßordnung für das Deutsche Reich II, S. 197, und Willmowski und Levy zu § 350: „Für katholische Geistliche gibt es in Bezug auf das Beichtgeheimniß keine Entbindung (c. 12 X de poenit. 5, 38), für protestantische vergl. Allgemeines Landrecht II, 11, §§ 80—82."

In Uebereinstimmung mit den Vorschriften der C. P. O. ermächtigt der § 52 der Strafproceßordnung zur Verweigerung des Zeugnisses: „1) Geistliche in Ansehung desjenigen, was ihnen in Ausübung der Seelsorge anvertraut ist." Auch hier geht das Gesetz weiter, als manche der früheren Proceßordnungen, indem die Beschränkung auf die Beicht weggefallen ist und mithin jede Mittheilung geschützt erscheint, welche im Vertrauen auf die geistliche Amtsverschwiegenheit gemacht worden ist. Dabei kommt es auch nicht darauf an, ob dem Geistlichen die Enthüllung von dem Angeklagten selbst oder von irgend einem Dritten gemacht worden

ist. „Weder der Umstand, daß durch die Offenbarung des Anvertrauten der Nachweis eines schweren Verbrechens oder die Freisprechung eines Angeschuldigten bewirkt werden kann, noch der Umstand, daß derjenige, von welchem die Mittheilung ausgegangen ist, verstorben ist, sind für die Anwendung des Paragraphen von Einfluß" (Schwarze, Commentar zu der Deutschen Strafproceßordnung S. 179). Selbstverständlich erstreckt sich der Schutz des Geheimnisses nicht auf das, was der Seelsorger in anderer Eigenschaft erfahren hat. Noch unter den Begriff der Seelsorge fällt z. B. die Thätigkeit des Geistlichen beim Sühneversuch in einer Ehescheidungsklage (Löwe, Die Strafproceßordnung für das Deutsche Reich zu § 52). In die Strafproceßordnung ist die Bestimmung von der Entbindung von der Verschwiegenheit in Betreff der Geistlichen nicht aufgenommen worden. Der Richter kann sich mit der Versicherung des Zeugen, daß er in der Lage sei, die Vergünstigung des § 52 in Anspruch zu nehmen, ebenso begnügen, wie die Civilrichter. Erforderlichen Falls hat der Geistliche seine Behauptung glaubhaft zu machen oder eintretenden Falls zu beschwören, daß er über die zu erweisende Thatsache auf andere Weise, als bei Ausübung der Seelsorge nichts erfahren habe. Es ist hierbei noch einmal besonders zu betonen, daß weder im Strafverfahren, noch in dem Verfahren in bürgerlichen Rechtsstreiten der Geistliche auch nur anzudeuten braucht, daß ihm durch die Beicht etwas bekannt geworden sei oder nicht, indem die Versicherung genügt, daß er berechtigt sei, den § 52 St. P. O. für sich anzurufen, da er mit den in Frage stehenden Thatsachen nur in Ausübung der Seelsorge bekannt geworden sei. Es muß dies um so mehr betont werden, als z. B. die französische Rechtsprechung nur das eigentliche Beichtgeheimniß schützt und damit unter Umständen den Geistlichen zu einer Erklärung veranlassen kann, ob er überhaupt als Beichtvater mit der obschwebenden Sache oder mit dem Angeschuldigten in Berührung gekommen ist, eine Erklärung, die nach Ansicht der Theologen selbst schon eine Verletzung des Geheimnisses bilden kann.

So entgegenkommend die Gesetzgebung den Geistlichen ist in Bezug auf das, was sie unter Amtsverschwiegenheit über vergangene Dinge erfahren haben, so wenig Rücksicht nimmt sie auf die zur Zeugnißverweigerung berechtigten Personen, wo es sich um die künftige, drohende Verübung von Verbrechen handelt. Nicht erst

seit Ausgestaltung des gemeinen deutschen Rechtes, sondern schon viel früher findet man Gesetze, welche jeden Bürger ohne Ausnahme zur Anzeige bevorstehender Verbrechen, namentlich der Verbrechen gegen die Sicherheit des Staates, verpflichten. In Frankreich schützte ein Gesetz Ludwigs XI. vom 22. Dezember 1477 das Staatsoberhaupt in dieser Weise vor drohenden Verbrechen. Das Edict von Nantes von 1598, welches in Art. 36 den reformirten Geistlichen denselben Schutz in Bezug auf das Beichtgeheimniß angedeihen ließ, wie den katholischen Geistlichen, verpflichtete die Seelsorger zur Anzeige von »choses concernant la personne du roi ou la conservation de son état«, selbst wenn diese Dinge den Gegenstand der Selbstanklage gebildet hatten. Wegen solcher Nichtanzeige wurde der Parlamentsrath de Thou am 12. September 1642 hingerichtet. Das gemeine Recht Deutschlands erblickte, wo es sich um Hochverrath handelte, in der Verschweigung und in der unterlassenen Verhinderung des Verbrechens eine mit der ordentlichen Strafe zu belegende Beihilfe. In den Einzelgesetzgebungen herrscht keine Uebereinstimmung; bald waren alle Bürger zur Anzeige aller schweren Verbrechen verpflichtet, bald nur zur Anzeige von besonders bezeichneten Strafthaten (Feuerbach-Mittermaier, Lehrbuch des gemeinen, in Deutschland giltigen Peinlichen Rechts § 49, Anm. II). Zu der letzteren Klasse gehörte das preußische Strafrecht von 1851, dessen § 39 folgende Fassung hatte: „Wer von dem Vorhaben eines Hochverraths, eines Landesverraths, einer Münzfälschung, eines Mordes, eines Raubmordes oder eines das Leben von Menschen gefährdenden gefährlichen Verbrechens zu einer Zeit, zu welcher die Verhütung dieser Verbrechen möglich ist, glaubhafte Kenntniß erhält und es unterläßt, davon der Behörde oder der durch das Verbrechen bedrohten Person zur rechten Zeit Anzeige zu machen, soll, wenn das Verbrechen wirklich begangen oder zu begehen versucht wird, mit Gefängniß bis zu fünf Jahren bestraft werden." Von der hier geschaffenen Anzeigepflicht waren aber auch die von der Zeugnißpflicht entbundenen Personen, selbst die nächsten Verwandten des Uebelthäters, nicht befreit. Der § 139 des Deutschen Strafgesetzbuches ist fast eine wörtliche Wiederholung der früheren preußischen Bestimmung.

Unter den Auslegern des § 139 St. G. B. befinden sich einige, welche annehmen, die in den §§ 51 und 52 St. P. O. aufgeführten,

zur Verweigerung des Zeugnisses berechtigten Personen, also auch die Geistlichen, seien von der hier geschaffenen Anzeigepflicht befreit. Allein nachdem das Reichsgericht in einem Urtheile vom 15. Mai 1880 (Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen II, S. 57 ff.) sich dahin ausgesprochen, daß selbst die Ehefrau aus § 139 St.G.B. strafbar sei, wenn sie die Anzeige eines von ihrem Ehegatten beabsichtigten, in § 139 vorgesehenen Verbrechens unterlasse, neigt sich die Mehrzahl der Rechtslehrer zu der Anschauung, daß auch die übrigen bevorzugten Personen in solchem Falle von der Anzeige nicht entbunden seien. Maßgebend ist hierbei namentlich die Begründung des schon erwähnten Urtheils, das davon ausgeht, der Gesetzgeber habe angesichts der Verschiedenheit der früheren Gesetze alle Veranlassung gehabt, „sich bestimmt auszusprechen, wenn er eine Befreiung der nächsten Angehörigen von der Anzeigepflicht gewollt hätte. Daraus, daß er die Bestimmungen des preuß. Strafgesetzbuches aufgenommen hat, ohne eine Einschränkung zu erklären, folgt, daß er eine solche nicht gewollt hat" (s. Oppenhoff, Das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich zu § 139, Note 10; Olshausen, Commentar zum Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich zu § 139, Note 6b).

Besonders hart waren die Strafbestimmungen des Code pénale in Bezug auf die Nichtanzeige bestimmter Staatsverbrechen (Art. 103 ff.). Wenn man den Nachrichten eines ungenannten Schriftstellers (The secret history of the Court and Cabinet of St. Cloud, 1805) Glauben schenken könnte, so hätte Napoleon einmal einen Priester hinrichten lassen, der nicht rechtzeitige Anzeige von einem Anschlage auf das Leben des Kaisers gemacht hätte. Nach dieser unzuverlässigen, an Uebertreibungen reichen Quelle hätten an dem Tage, an welchem Napoleon in Mailand gekrönt wurde, vier Italiener den Kaiser beim Antritte des Zuges nach dem Dome ermorden wollen. Einer unter den Verschwörern soll vor dem Beginne der Ausführung einem Priester gebeichtet und Absolution erhalten haben, von welchem Vorgange der Priester aber dem Ceremonienmeister Salmatoris Anzeige gemacht hätte. Dieser meldete den Plan dem Kaiser, der die vier Italiener festhalten ließ. Einer der Italiener ermordete sich bei der Festnahme. „Die drei am Leben gebliebenen Verschworenen," so heißt es in dem Berichte, „wurden buchstäblich durch die Torturmaschinen in Stücke zerrissen und der Priester

wurde erschossen, weil er einem Meuchelmörder Absolution ertheilt und seine Entdeckung des Complotts eine Stunde, nachdem er sie gemacht, geheim gehalten hatte." Die Verantwortung für diesen Bericht bleibt dem Verfasser des zur Verhöhnung des Napoleonischen Hofes geschriebenen Werkes überlassen. Durch Gesetz vom 28. April 1832 haben die Franzosen die Strafbestimmungen des Art. 103 ff. abgeschafft.

Mit der deutschen Gesetzgebung stimmt im Wesentlichen die neuere Gesetzgebung der anderen Staaten überein.

Die österreichische Strafproceßordnung vom 23. Mai 1873 verbietet in § 151, daß Geistliche vernommen werden „in Ansehung dessen, was ihnen in der Beichte oder sonst unter dem Siegel geistlicher Amtsverschwiegenheit anvertraut wurde".

Das schweizerische Bundesgesetz über die Bundesstrafrechtspflege vom 27. August 1851 behandelt in Art. 75 die Unfähigkeit zur Zeugschaft und verfügt, daß nicht zu Aussagen angehalten werden können: „C. Geistliche in Ansehung dessen, was ihnen in der Beicht oder sonst in ihrer Eigenschaft als Seelsorger anvertraut ist." Die durch Bundesgesetz vom 28. Juni 1889 eingeführte Strafgerichtsordnung bestimmt in Art. 86, daß zur Verweigerung des Zeugnisses berechtigt sind: „3) Geistliche, Aerzte, Rechtsanwälte über solche Thatsachen, welche ihnen mit Rücksicht auf ihren Beruf mitgetheilt worden sind und bezüglich deren sie zur Geheimhaltung verpflichtet sind, sofern sie nicht von dem Berechtigten dieser Verpflichtung entbunden worden." Die hier genannten Personen haben, um von der Zeugenpflicht befreit zu werden, das Vorhandensein des von ihnen vorgeschützten Verhältnisses glaubhaft zu machen. Ueber das Recht zur Verweigerung des Zeugnisses sind sie vor der Vernehmung entsprechend zu belehren; sie sind berechtigt, einen Verzicht auf dieses Recht auch während der Vernehmung zu widerrufen.

Von den Einzelgesetzgebungen der Schweiz sei hier nur das Gesetz, betreffend die Züricherische Rechtspflege, vom 2. Christmonat 1874 erwähnt, dessen § 862 also lautet: „Geistliche, Aerzte und Anwälte dürfen die Mittheilung von Geheimnissen ablehnen, die ihnen um ihrer amtlichen oder Berufsstellung willen anvertaut worden sind."

Die norwegische Strafproceßordnung vom 1. Juli 1887 bestimmt in § 178, wie folgt: „Die Geistlichen der Staatskirche

und anderer anerkannter Religionsgesellschaften können allein da, wo Offenbarungspflicht gesetzlich bestimmt ist, als Zeugen über das ihnen bei der Seelsorge Anvertraute benutzt werden. Anwälte, Aerzte und Hebammen, sowie Vertheidiger in Strafsachen können nur unter gleicher Bedingung als Zeugen über das ihnen bei ihrem Berufe Anvertraute vernommen werden ... Das Verbot entfällt, wenn derjenige, der auf Geheimhaltung Anspruch hat, in die Zeugnißablegung einwilligt, und wo das Zeugniß erheischt wird, um zu verhindern, daß ein Unschuldiger verurtheilt werde." Der § 179 verlangt, daß die Gründe, auf welche die im § 178 genannten Befreiungen gestützt werden, zu beglaubigen sind. In Ermangelung anderer Beweise genügt die eidliche Versicherung des Zeugen.

In Frankreich war bis zum Ausbruch der ersten Revolution der Schutz des vor dem Seelsorger abgelegten Bekenntnisses für die Angehörigen beider Bekenntnisse gewährleistet gewesen. So streng hielt man dort auf die Wahrung des Geheimnisses, daß selbst die Auffindung einer schriftlich aufgesetzten Beicht und das darin enthaltene Eingeständniß einer Uebelthat bei den Gerichten ohne Berücksichtigung blieb. Nur darin war dort ein Widerstreit der Ansichten, ob dem Beichtgeheimnisse diejenige Eröffnung gleichgestellt werden solle, welche zwar nicht in der Beicht, aber unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses oder im Vertrauen auf die geistliche Verschwiegenheit gemacht worden war. Daß man im Laufe der Revolution sich weder um die Beicht, noch um das Beichtgeheimniß besonders kümmerte, ist leicht begreiflich. Nach Beendigung der Revolution konnte der Schutz des Beichtgeheimnisses in Zweifel gezogen werden, weil keine Stelle der in der Zwischenzeit, namentlich in der kaiserlichen Zeit erlassenen Gesetze sich ausdrücklich mit dieser Frage beschäftigt hat. Dieses Stillschweigens der Gesetzgebung ungeachtet, haben Rechtslehrer und Gerichte an dem alten Satze der Unverletzlichkeit des Beichtsiegels festgehalten. Einer der ersten Rechtsgelehrten Frankreichs, ein eingefleischter Republikaner, der an den hervorragenden Ereignissen der Revolution thätigen Antheil genommen, Merlin (von Douai), stellt in seinem bekannten Répertoire universel et raisonné de jurisprudence (unter dem Worte: Témoin judiciaire, vol. XII, p. 92) den Satz auf: »Le secret de la confession est inviolable.« In einem andern Theile seines Werkes (unter dem Worte: Confession sacr.) lehrt Merlin

weiter, daß selbst eine Verletzung des Beichtgeheimnisses durch den Priester keine Beachtung vor Gericht zum Nachtheile eines Angeklagten finden dürfe (»quand même un confesseur violerait le secret de la confession d'un criminel, la dénonciation qu'il ferait, ne serait ni admise ni regardée comme une présomption capable de faire impression sur l'esprit des juges«). Mit Merlin stimmten die Rechtsgelehrten und die Gerichte überein.

Aus Anlaß eines im Jahre 1841 vor die Cour in Angers gebrachten, noch näher zu besprechenden Falles kam die Besprechung der Frage nach dem Schutze des Beichtsiegels wieder in Fluß. Als Ausgangspunkte der Erörterung stellte damals Frankreichs großer Strafrechtslehrer, Faustin Hélie, die folgenden Sätze auf: 1) Jedermann muß in Frankreich den Gerichten Auskunft geben, so oft er darum angegangen wird, es sei denn, daß er sich in einem von dem Gesetze selbst vorgesehenen Ausnahmefalle befinde; 2) diese Verpflichtung liegt den Geistlichen in gleicher Weise wie den anderen Bürgern ob; 3) die Bischöfe haben in dieser Beziehung die gleichen Pflichten wie die übrigen Geistlichen. Für die Behauptung, daß zu Gunsten der Geistlichen das Gesetz eine Ausnahmebestimmung getroffen habe, wurde damals von den Rechtslehrern auf den Art. 378 Code pénal verwiesen, der eine Strafe vorsieht für die Aerzte, Wundärzte und für die anderen Beamten der Gesundheitspflege, für die Apotheker, Hebammen und »toutes autres personnes dépositaires par état ou profession des secrets, qu'on leur confie«, sobald sie, abgesehen von den im Gesetze vorgesehenen Fällen (also abgesehen von dem schon erwähnten Art. 103 Code pénal), die ihnen in den gedachten Eigenschaften anvertrauten Geheimnisse offenbaren. Unter den »toutes autres personnes« des Art. 378 Code pénal waren aber nach der damals herrschenden Ansicht der Rechtslehrer neben den Anwälten und Vertheidigern auch die Geistlichen mitinbegriffen. So führt der als Fortsetzer der Sirey'schen Sammlung von Entscheidungen und Gesetzen in hohem Ansehen stehende Devilleneuve in einer Anmerkung zu dem noch zu erwähnenden Urtheile der Cour d'Angers vom 31. März 1841 das Folgende aus: Das Gesetz hat für gewisse Klassen der Bürger, deren Stand oder Beruf ein unbegrenztes Vertrauen in Anspruch nimmt, die Geheimhaltung der ihnen anvertrauten Geheimnisse oder gemachten Wahrnehmungen vorgeschrieben; dieser

Verpflichtung könnten die gedachten Personen nicht nachkommen, wenn sie gezwungen wären, vor Gericht über das ihnen Anvertraute Rede und Antwort zu stehen. Der Art. 378 Code pénal, der sie zur Verschwiegenheit verpflichtet, schützt sie und diejenigen, die sich ihnen anvertraut haben, vor dem Fragerecht des Richters. Zu diesen gesetzlich geschützten Personen gehören unzweifelhaft auch die Geistlichen (»on ne saurait douter aujourd'hui que les ministres du culte ne soient compris dans cette disposition«). In weiterer Ausführung dieses Satzes schreibt derselbe Rechtsgelehrte: »Tout le monde est d'ailleurs d'accord que le prêtre, et par conséquent l'évêque, ne peut être forcé de révéler en justice les faits dont il n'a acquis la connaissance que dans l'exercise de son ministère sous le sceau de la confession et qu'il est même de son devoir le plus rigoureux d'en garder le secret.«

Wie aus der noch mitzutheilenden Rechtsprechung der französischen Gerichte erhellt, hat man zu Gunsten der Priester und des Beichtgeheimnisses auch Bezug genommen auf das zwischen dem ersten Consul und dem Papste abgeschlossene Concordat und darauf hingewiesen, daß hierdurch die freie Religionsausübung der Katholiken und der Schutz der Einrichtungen der katholischen Kirche, zu welcher auch die Beichte und das Beichtsiegel gehören, gewährleistet worden sei.

Heutzutage wird auf das Concordat nicht mehr hingewiesen, indem die Rechtslehrer und die Gerichte übereinstimmend das Beichtgeheimniß durch den Art. 378 Code pénal gewahrt erachten. Zu dieser Ansicht bekennen sich, von den älteren Carnot und Legraverand abgesehen, Hélie und Chauveau, Muteau u. a. Eine davon abweichende Ansicht ist bei den Rechtsgelehrten nicht vertreten. Nur darüber gehen die Ansichten auseinander, ob der Schutz des Beichtgeheimnisses unmittelbar auf den Art. 378 Code pénal oder auf die Anforderungen der öffentlichen Ordnung, deren Wahrung der Art. 378 bezweckt, zu stützen sei.

Ein Ueberblick über die französische Rechtsprechung gibt Aufschluß über Fragen, die eine allgemeine Beachtung verdienen.

Mit der alten Streitfrage, welche Mittheilungen an den Priester besonders zu schützen seien, beschäftigten sich die Gerichte zum ersten Male im Jahre 1810. Damals war auf Anzeige eines Geistlichen, des Pfarrers in Chièvres, dem ein ganz bedeutender Geldbetrag

entkommen war, Anklage gegen drei des Diebstahls verdächtige Personen erhoben worden. Noch während des Laufes der Untersuchung kam eines Tages ein Mann zu einem Geistlichen in Mons und theilte diesem mit, daß er einen Diebstahl begangen habe, beichten und das gestohlene Geld wieder hergeben wolle. Um die Bewerkstelligung der Rückgabe an den Eigenthümer ersuchte er zugleich den von ihm in das Vertrauen gezogenen Geistlichen. Mochte nun dieser der Ansicht sein, daß der Fremde für die Beicht noch nicht hinreichend vorbereitet sei, oder mochte er unterstellen, dem Fremden sei es vorerst am meisten um die Rückgabe des gestohlenen Gutes zu thun, genug, der Geistliche ließ den Fremden vorerst nicht beichten, aber über die zu bewerkstellende Rückerstattung und was damit zusammenhing, sich aussprechen. Nur unter der Voraussetzung, daß der Priester die zu machenden Mittheilungen als Beichtgeheimniß ansehen und behandeln werde, ließ sich der Mann zu näheren Angaben über sein Vergehen herbei. Unter näherer Bezeichnung des Bestohlenen und der Höhe des entwendeten Betrages übergab er das Geld dem Priester zur Aushändigung an den Pfarrer in Chièvres. Von der hierauf bethätigten Zurückgabe des Geldes erhielt das mit der Untersuchung befaßte Gericht alsbald Kenntniß, worauf es den Geistlichen in Mons als Zeugen vorbescheiden ließ. Der Geladene erschien, gab auch zu, dem Pfarrer in Chièvres das Geld zurückerstattet zu haben, weigerte sich aber, das Geschlecht und den Namen der Person, welche die Zurückgabe veranlaßt, zu bezeichnen unter dem Vorbringen, daß die gedachte Person nur unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses und nur gegen das Versprechen unverbrüchlichen Stillschweigens über die That Auskunft ertheilt habe. Mit dieser Erklärung begnügte sich weder der Generalstaatsprocurator, noch die Cour von Jemmappes, die beide der Ansicht waren, der Geistliche in Mons irre sich über den Umfang des jedem Geistlichen zustehenden Rechtes der Zeugnißverweigerung, das sich nur auf das Beichtgeheimniß beziehe und nicht auf Dinge »passés hors du tribunal de pénitence«. Merlin, damals Generalstaatsprocurator am Cassationshofe in Paris, an welchen Gerichtshof die Sache auf dem Wege des Rechtsmittels gelangte, vertrat die Ansicht des unteren Richters, während zur Rechtfertigung des eingelegten Rechtsmittels Bezug genommen wurde auf den Art. 1 des Concordats vom 26. Messidor IX und auf den Art. 9 der loi

organique vom 18. Germinal X. Diese Gesetze, so wurde behauptet, habe der erste Richter verletzt, indem seine Entscheidung gegen eine durch das Concordat geschützte Einrichtung verstoße und geeignet sei, die Gläubigen, wenn sie sich nicht mehr auf das Beichtgeheimniß verlassen könnten, von dem Zutritte zu der Beicht abzuhalten.

Entgegen den Anträgen Merlin's, der versuchte, darzustellen, es handele sich nicht um ein Beichtgeheimniß, sondern um eine einem Priester in vertraulicher Weise gemachte Mittheilung, hob der Cassationshof durch Erkenntniß vom 30. November 1810 (Sirey, XI, I, S. 49. 50) die Entscheidung der Cour de Jemmappes auf. Nach den Ausführungen des obersten Gerichtes ist der Priester wie jeder andere Bürger verpflichtet, vor Gericht auszusagen, was ihm bekannt geworden, vorausgesetzt, daß er diese Kenntniß auf andere Weise als in dem Beichtstuhle erlangt hat. Der durch das Gesetz gewährleistete Schutz des Beichtgeheimnisses, einer Einrichtung der katholischen Kirche, kommt aber auch allen Bekenntnissen zu, welche einem Priester im Vertrauen auf das einem Beichtvater obliegende, unverbrüchliche Stillschweigen außerhalb des Beichtstuhles gemacht werden. Durch Billigung einer andern Ansicht würde man das Vertrauen in die von der Religion eingegebenen Bekenntnisse erschüttern und der Ausübung des katholischen Glaubens Hindernisse bereiten.

Der Herausgeber dieses Urtheils, wahrscheinlich Merlin selbst, konnte nicht umhin, den Standpunkt des ersten Richters noch einmal in einer Anmerkung zu vertheidigen. Jedenfalls war es ein durchaus unzutreffender Vergleich, wenn der Herausgeber meinte, die Entscheidung des Cassationshofes führe folgerichtig zu dem Rechte der Zeugnißverweigerung zu Gunsten eines Jeden, welcher auf Ehrenwort versprochen habe, über eine Mittheilung unverbrüchliches Stillschweigen zu bewahren. Die Mittheilung, wie sie unter den gegebenen Umständen gemacht wurde, war eben keine bloß vertrauliche Eröffnung, denn sie stand in unmittelbarem Zusammenhange mit der Beicht. Es braucht niemand sich ein Versprechen unverbrüchlichen Stillschweigens ablocken zu lassen, wenn er nicht will, wenn er nicht ein Geheimniß erfahren will, während dem Priester eine Wahl in dem angedeuteten Sinne nicht zusteht. Uebrigens wäre die Entscheidung des Falles an der Hand der deutschen Gesetzgebung nicht zweifelhaft, denn unbedingt stände das

dem Geistlichen in Mons unter den erzählten Umständen gemachte Geständniß unter dem Schutze des § 52 St. P. O., weil der Geistliche in Mons „in Ausübung der Seelsorge" mit der Uebelthat des Diebes bekannt geworden war.

In neuester Zeit hat sich der oberste Gerichtshof in Belgien, woselbst dieselbe Gesetzgebung wie in Frankreich maßgebend ist, indem der französische Art. 378 Code pénal in das belgische Strafgesetzbuch als Art. 458 übergegangen, nochmals mit der Frage beschäftigt, wie weit der Schutz des Gesetzes nach dieser Richtung geht. Durch Urtheil vom 5. Februar 1877 (Sirey, 1878, II, S. 21) sprach das oberste Gericht aus, der Art. 458 schütze die Beicht und alles, was damit (als conséquence oder complément) zusammenhänge im Hinblicke auf die Unverletzlichkeit des Sacramentes. In Bezug auf das, was der Priester selbst unter dem Beichtsiegel, so führt das Urtheil weiter aus, aber außerhalb seiner Verrichtungen als Beichtvater erfährt, ist er wie jeder andere Bürger zur Auskunft vor Gericht verpflichtet, indem in dieser Beziehung der Priester keinen Vorzug in Anspruch nehmen kann (»qu'il n'est pas dû, à cet égard, plus de privilège à la foi sacerdotale qu'à la foi ordinaire et naturelle«). Zum Beweise dafür, daß das Gericht hiermit nicht einen neuen Satz aufstelle, sondern an die alte Lehre des Kirchenrechtes sich anschließe, verweist es auf eine Stelle bei Farinacius (päpstl. Fiscal, geb. 16. October 1554, gest. 16. October 1618), die also lautet: »Quando quis delictum sacerdoti commisisset, non in actu confessionis et poenitentiae, sed secrete et sub sigillo secreti, cum protestatione, ut nemini revelaret, tunc, si idem sacerdos producatur in testem, potest et tenetur deponere et revelare, quia tunc cessat ratio quod id sciat ut Deus, et non ut homo.«

Mit dieser Entscheidung stimmt neuerdings die Rechtslehre überein, wie namentlich aus dem Werke von Faustin Hélie (Instr. crim. IV, no. 1849) zu entnehmen ist.

Zur besseren Würdigung des belgischen Urtheils muß übrigens bemerkt werden, daß der als Zeuge vorgeladene Priester nicht im Hinblicke auf eine abzulegende Beicht, wie in dem Falle von Mons, in das Geheimniß eingeweiht worden war, sondern daß er sich auf ein von ihm gegebenes Versprechen und namentlich auf das Vertrauen berief, welches seine priesterliche Stellung dem Mittheilenden einflößte.

Sollten nun heute die französischen Richter auf dem gleichen Standpunkte stehen, wie das belgische Urtheil, dann ist es nicht folgerichtig, wenn der Pariser Cassationshof wiederholt entschieden hat (Sirey, 1853, I, S. 379; 1870, I, S. 277), daß ein Notar zur Zeugnißverweigerung schon dann berechtigt sei, wenn er die Geheimhaltung einer ihm gemachten vertraulichen Mittheilung versprochen hat. Da Geistliche und Notare im Art. 378 Code pénal einander gleichgestellt erscheinen, müßten sie auch in Bezug auf die Zeugnißverweigerung bei rein vertraulichen Mittheilungen auf gleichem Fuße behandelt werden.

Nicht eigentlich auf die Geheimhaltung der Beicht, sondern mehr auf die Geheimhaltung dessen, was ein Bischof bei Ausübung seiner Disciplinargewalt mittelbar oder unmittelbar erfährt, bezieht sich eine Verhandlung vor der Cour d'Angers, die einst großes Aufsehen erregt und die Federn der Rechtsgelehrten in Bewegung gesetzt hat. Als nämlich im Jahre 1840 in Angers das Gerücht auftauchte, ein Capitular der Diöcese Angers habe auf verschiedene, seiner religiösen Unterweisung und Erziehung anvertraute Kinder unsittliche Angriffe gemacht, betraute der Bischof sofort zwei Geistliche mit der Führung einer Untersuchung, während zu gleicher Zeit die weltliche Behörde mit dem Falle sich beschäftigte. Diese lud eines Tages die beiden Geistlichen als Zeugen zur Auskunft über die ihnen bekannt gewordenen Vergehen ihres Amtsgenossen. Beide verweigerten jede Auskunft über die Vorkommnisse, die durch das canonische Verfahren zu ihrer Kenntniß gelangt waren, worüber sie, nach ihrer Erklärung, insolange zum Stillschweigen verbunden wären, bis sie zur Ertheilung von Auskunft die Ermächtigung erhalten hätten. Als hierauf das Gericht den Bischof selbst vorbescheiden ließ und der Vorsitzende an den Erschienenen die Einladung richtete, den vorgeschriebenen Zeugeneid (die Wahrheit zu sagen) abzulegen, schickte der Bischof dem weiteren Fortgang der Vernehmung eine Bemerkung darüber voraus, in welchem Sinne und unter welcher Einschränkung er Auskunft geben könne, damit ein Bischof nicht in den Verdacht kommen möge, er suche sich der vollen Erfüllung der Eidespflicht zu entziehen. Niemand, fuhr er fort, wünsche mehr als er, daß in der obschwebenden Angelegenheit die volle Wahrheit zu Tage komme, darum sei er bereit, alles zu sagen, was ihm in der Sache auf anderm Wege als durch das canonische

Verfahren mittelbar oder unmittelbar bekannt geworden; über das, was er nach dieser Richtung gethan, glaube er, vor einem weltlichen Gerichte die Auskunft verweigern zu dürfen. Soweit er hiernach ohne Beeinträchtigung seiner Gerichtsbarkeit sprechen dürfe, werde er dem Gerichte mittheilen, wie viele Vernehmungen stattgefunden, in welchem Alter die vernommenen Kinder gestanden und in welche Beziehungen sie mit dem verfolgten Geistlichen gekommen; die Namen der vernommenen Kinder müsse er aber verschweigen, weil diese ihm nur unter der Bedingung hätten Mittheilungen zu Theil werden lassen, daß ihre Namen und ihre persönlichen Beziehungen zu dem Geistlichen niemals bekannt würden. Wollte ein Bischof solchem Versprechen zuwiderhandeln, so würde er sich für alle Folgen in die Unmöglichkeit versetzen, Dinge zu erfahren, die zu wissen und zu bestrafen die Ehre der Geistlichkeit, wie der Religion selbst in gleichem Maße erheische. Man könne aber die zur Handhabung der Disciplinargewalt erforderliche Kenntniß von geschehenen Dingen nur erhalten, wenn man das Vertrauen der Mittheilenden nicht mißbrauche. Eine solche Handhabung der Disciplin beeinträchtige auch keineswegs den Gang der weltlichen Untersuchung.

Das Tribunal in Angers verurtheilte wegen Zeugnißverweigerung den Bischof zu einer Geldstrafe von 50 frcs. und jeden der beiden Geistlichen in eine solche von 25 frcs. Nach den Erwägungsgründen ist jeder Bürger ohne Rücksicht auf Rang und Stellung zur Auskunftertheilung vor Gericht verpflichtet, wenn ihn nicht das Gesetz ausdrücklich davon befreit. Wenn nun auch mit dem Urtheile des Cassationshofes vom 30. November 1810 angenommen werden könne, daß die Geistlichen in Bezug auf das Beichtgeheimniß unter die im Art. 378 Code pénal genannten Personen einzureihen und in dieser Beziehung zur Zeugnißverweigerung berechtigt zu erachten seien, so beschränke sich dieses Recht doch nur auf das, was einem Geistlichen im Vertrauen auf das Beichtgeheimniß zu Ohren gekommen sei. Was nunmehr der Bischof von Angers nach seiner eigenen Angabe erfahren habe, das sei nicht auf gleiche Stufe zu stellen mit einer Beicht oder mit einer im Hinblick auf die Beicht gemachten Offenbarung. Die Bezugnahme auf die durch die Handhabung der Disciplinargewalt gebotene Geheimhaltung sei aber ebenfalls hinfällig, weil durch die Decrete vom 16. August und 7. September 1790 (Art. 13) die geistliche Gerichtsbarkeit

abgeschafft und durch das Concordat nicht wieder eingeführt worden sei.

Auf eingelegte Berufung hat die Cour von Angers durch Urtheil vom 31. März 1841 (Sirey, 1841, II, S. 225 ff.) das gegen den Bischof erlassene Urtheil aufgehoben, indem es erklärte, die geistliche Gerichtsbarkeit, wie sie von dem Bischofe gehandhabt worden, bilde einen Theil der durch das Concordat geschützten Einrichtungen der katholischen Kirche; die Handhabung dieser Gewalt sei aber unmöglich, wenn die Betheiligten nicht die Gewißheit hätten, daß über die Vorgänge vor diesem Gerichte unverbrüchliches Stillschweigen bewahrt werde. Ueberdies stehe dem Bischofe wohl mehr als anderen Trägern von Vertrauensstellen der im Art. 378 Code pénal genannten Art der Anspruch auf den durch das Gesetz gewährleisteten Schutz zu.

Die Berufung des einen Geistlichen wurde aber zurückgewiesen, weil er alle Auskunft verweigert hatte, während der Bischof sich zu Mittheilungen herbeigelassen, welche geeignet gewesen, die Richter über die zur Untersuchung gestellten Thatsachen aufzuklären und die Grundlagen zu einem Erkenntnisse abzugeben.

Die letzte bekannt gewordene Entscheidung auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete ist eine Entscheidung der Cour de Grenoble vom 24. Mai 1882 (Sirey, 1884, II, S. 48). Diese sprach unter Hinweis auf den Art. 378 Code pénal einem Priester das Recht zu, die Auskunft zu verweigern über Mittheilungen, welche eine Frau ihm in der Beicht und demnächst im Anschlusse an die Beicht gemacht hatte, und schützte ihn auch in seiner Weigerung, trotzdem das Beichtkind ihn von der Verschwiegenheit entbunden hatte. Der allgemein ausgesprochene Satz lautete dahin, daß ein Seelsorger nicht gezwungen werden könne, vor Gericht zu enthüllen »les faits à lui confiés dans une confession ou s'y rattachant«. Diese Wahrung des Geheimnisses wurde als eine Sache der öffentlichen Ordnung in dem Sinne aufgefaßt, daß eine Entbindung von der Verpflichtung der Geheimhaltung als durchaus unstatthaft zurückgewiesen werden müsse.

Nicht zu verwerthen für die Behandlung der hier in Betracht kommenden Fragen ist eine Entscheidung der Cour von Turin vom 28. Februar 1810 (Sirey, 1811, II, S. 63 u. 64). Ein gewisser Bonino hatte nach Begehung eines Diebstahls einem Priester ge-

beichtet und von diesem unter Verweigerung der Lossprechung die Weisung erhalten, den Bestohlenen aufzusuchen und um Verzeihung zu bitten. Offenbar mit der einfachen Abbitte nicht zufrieden, macht der Bestohlene Anzeige bei dem Polizeigerichte in Ivona, das auf Grund der von dem Anzeigenden gemachten Angaben den Bonino verurtheilte. Welche Erklärungen der Angeklagte selbst vor Gericht gemacht, ist aus der Veröffentlichung des Falles nicht zu entnehmen. Es läßt sich nur annehmen, daß er vor Gericht eine glaubhafte Angabe nicht gemacht habe, weil die auf dem Wege der Berufung mit der Sache befaßte Cour de Turin sich lediglich mit der Frage beschäftigte, ob ein in Folge einer Beicht abgelegtes Geständniß vor Gericht zu berücksichtigen sei. Mit dieser Frage hätte sich das Gericht gar nicht zu beschäftigen gehabt, wenn der Angeklagte aus sich heraus offen und unumwunden den Hergang der That vor Gericht dargelegt hätte. Dieses war vielmehr auf die dem Bestohlenen als Folge einer Beicht gemachte Mittheilung angewiesen. Das Berufungsgericht erklärte, unter Aufhebung des ersten richterlichen Urtheils, dem in Folge der Beicht vor dem Bestohlenen abgelegten Bekenntnisse sei kein Glaube beizumessen mit Rücksicht auf die Unverletzlichkeit des Beichtsiegels. Irgend welche andere Gründe fehlen in dem Urtheil, so daß man annehmen darf, der Richter habe geglaubt, ein auf Weisung des Beichtvaters abgegebenes Geständniß sei überhaupt werthlos oder das Geständniß vor dem Beichtvater befreie den Beichtenden von jeder Erklärung und von jedem Geständnisse vor dem weltlichen Richter. Zur Begründung des Urtheils ist lediglich Bezug genommen auf eine Aeußerung des großen Rechtslehrers, des Präsidenten Favre (Antonius F., geb. 1557 in Bourg en Bresse, Advokat in Chambéry, später Präsident des Senats daselbst und Gouverneur von Savoyen, gest. 1624), die also lautet: »Sacerdos neque cogi potest a suo superiori, ut confessionem sibi factam propalet et revelet, neque si id faciat, fide ulla dignus est, sive quod sit illicitum testimonium contra leges, sacrosque canones datum, sive quod non sit credendus, sacerdos scire tamquam homo, quae illi tamquam speciali Christi optimi maximi vicario explicata sunt.« Diese Stelle ist recht schön, paßt aber gar nicht auf den vorliegenden Fall, wo ein Priester weder zu einer Mittheilung über die Beicht aufgefordert wurde, noch freiwillig zur Auskunft sich bereit erklärt hatte. Im

Jahre 1810 war aber die Berufung auf Favre um so hinfälliger, als im nämlichen Jahre durch den Cassationshof festgestellt wurde, daß ein Priester überhaupt keine Auskunft zu geben brauche über eine Beicht, ein Satz, der, wie oben dargelegt, unter dem Kaiserreiche niemals streitig war.

Wie schon erwähnt, stimmt mit der Gesetzgebung und Rechtsprechung in Frankreich jene Belgiens vollständig überein. Genau das Nämliche gilt für Italien, dessen Art. 288 Codice di procedura penale ausspricht, daß bei Strafe der Nichtigkeit des Verfahrens die Advokaten und Anwälte nicht verpflichtet werden dürfen, über diejenigen Dinge Auskunft zu ertheilen, die ihnen von den Clienten im Vertrauen auf die Stellung als Berather mitgetheilt worden sind. Ein gleiches Verbot besteht für die Aerzte, Wundärzte oder anderen Beamten der Gesundheitspflege, für Hebammen und für jede andere Person in Bezug auf das ihnen vermöge des Standes oder Gewerbes anvertraute Geheimniß. Es liegt hier eine fast wörtliche Uebersetzung des Art. 378 Code pénale vor.

Einen ganz andern Standpunkt, als die besprochenen Gesetzgebungswerke, nimmt die Gesetzgebung oder vielmehr die Rechtsprechung Englands ein, was wohl mit der Stellung Englands zur katholischen Kirche und deren Lehren zusammenhängen mag. Nach Glaser (Handbuch des Strafprocesses I, S. 525) erscheint in der obschwebenden Frage „die Praxis schwankend und eher geneigt, das Privilegium (der Geistlichen) zu bestreiten, während andererseits der Widerwille gegen unbillige Benutzung von Bekenntnissen, die nicht in voller Freiheit für gerichtliche Zwecke abgelegt sind, der Ausschließung solcher Beweise zu statten kommt“. Nach derselben Quelle wird das Privilegium neuerdings bekämpft, indem namentlich Stephen es als geltendes Recht bezeichnet, daß Aerzte und Geistliche gezwungen werden können, Mittheilungen zu machen über Eröffnungen und Wahrnehmungen, die als Folgen der »professional confidence« sich darstellen.

Im Gegensatze zu England steht Schottland, woselbst jede Aussage des Geistlichen verboten ist über Bekenntnisse, welche ihm im Laufe von »religious visits« oder bei Anlaß von »spiritual consolation« gemacht worden. Dort wird, nach Glaser's Ausführungen, eine Aussage eines Geistlichen unter Umständen angesehen

„als im Widerspruch stehend mit dem auf Verbesserung des Verbrechers gerichteten Zweck der Strafe".

Die Gesetzgebung in Nordamerika theilt nicht den Standpunkt der Engländer. In New-York verbietet ein Gesetz den Geistlichen jeden Bekenntnisses, Offenbarungen zu enthüllen, die ihnen zu Theil würden in ihrem »professional character in the course of discipline enjoined by the rules or practice of such denomination.«

II. Die bisher gegebene Darstellung des Entwickelungsganges der neueren Gesetzgebung hat den Zweck verfolgt, die Unterlage zu schaffen für die Beurtheilung der Stellung des Geistlichen zu dem Gerichte, das dessen Zeugniß in Anspruch nimmt. Die Stellung ist verschieden je nach dem Standpunkte der Gesetzgebung. Da, wo der Geistliche des Rechtes der Zeugnißverweigerung sich erfreut, ist er in einer unstreitig besseren Lage, als da, wo er behandelt wird wie jeder andere Bürger, wie z. B. in England. Ebenso ist der Geistliche da besser gestellt, wo das Zeugnißverweigerungsrecht ein unbedingtes ist, als da, wo der Zeugnißzwang noch unter Umständen eintritt, wie in Norwegen, wo die Rücksicht auf die Verhütung der Verurtheilung eines Unschuldigen dem Vorzugsrechte des Geistlichen ein Ende macht. Nichts ist darum verkehrter, als wenn, ohne Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse, den Geistlichen betreffs ihrer Stellung zum Gerichte allgemeine Verhaltungsmaßregeln zur Richtschnur empfohlen werden, namentlich unter Hinweis auf Schriften der Moralisten vergangener Zeiten. Unklug ist zum mindesten die immer wiederkehrende Erinnerung an den heutzutage von niemanden angezweifelten Satz, daß der Priester von dem im Beichtstuhle Erfahrenen als Mensch nichts wisse, und die daran geknüpfte Empfehlung, nach diesem Satze bei Abgabe der Eideserklärung sich zu richten. Weder mit dem einen Satze, noch mit der daraus gezogenen Folgerung läßt sich heute noch etwas anfangen. Weil der Gesetzgeber recht gut weiß, daß die Kenntniß, welche der Priester im Beichtstuhle erlangt hat, nicht in die Oeffentlichkeit treten darf, hat er dem Geistlichen das Vorrecht eingestanden, das Zeugniß zu verweigern, so daß es überhaupt keiner Ausflucht mehr bedarf, um das Geheimniß zu wahren. Er wird, wenn er von dem Rechte Gebrauch macht, nicht gefragt und braucht über Wissen oder Nichtwissen, über den Gegenstand, die Quelle des Wissens u. s. w. überhaupt keine Auskunft zu geben. Dadurch, daß der Geistliche auf

dieses Recht verzichtet, gibt er aber dem Richter zu verstehen, daß kein Geheimniß hier zu schützen sei, weil ja sonst der Geistliche zum Zeugnisse sich nicht bereit erklären dürfte. Von dem Augenblicke an, wo er auf sein Vorrecht verzichtet, steht der Geistliche selbstverständlich jedem anderen Bürger gleich, so daß er von jetzt an sich nicht hinter die Ausflucht verschanzen kann, er wisse nichts.

Wohl kann es Fälle geben, in welchen ein Geistlicher erst im Laufe der Verhandlung Fragen gegenüber gestellt wird, über welche er nur in der Beicht oder in der Seelsorge Kenntniß erlangt hat. Dann tritt das Recht wieder in Kraft, das ihm von vornherein gegeben war. Nehmen wir folgenden Fall an. Auf einer Kirchweihe kommt es zum Streite zwischen den jungen Leuten zweier benachbarten Orte. Sowohl über den Anfang des Streites, als über dessen weiteren Verlauf gehen bei Gericht die Angaben der Betheiligten und der Zeugen auseinander. Auf der einen Seite stehen die, welche behaupten, ohne Anlaß überfallen und mißhandelt worden zu sein, auf der anderen die angeblichen ausschließlichen Missethäter, die aber diese Stellung von sich abwehren und den Beweis antreten, daß sie selbst in nicht unerheblicher Weise verletzt worden sind. Zum Beweis, daß ein Bursche der letzteren Gruppe am Morgen nach dem Streite mit einer erheblichen Verletzung am Kopfe gesehen worden sei, ruft der Verletzte das Zeugniß seines Arbeitgebers, des Geistlichen seines Ortes, an. Gerne bestätigt dieser vor Gericht, der Bursche, sonst ein ruhiger und verträglicher junger Mann, sei am Morgen nach der Kirchweihe am Kopfe verletzt gewesen und habe ihm auf Befragen gesagt, die Burschen des benachbarten Ortes hätten ihn so zugerichtet. Im Begriffe, sich zu entfernen, wird der Zeuge zurückgehalten durch die Frage des Vorsitzenden, ob Zeuge noch sonst etwas über den Streit erfahren habe. Nun hat in der Zwischenzeit ein Bursche seines Ortes, der nicht zu den Angeklagten zählt, dem Pfarrer gebeichtet, er habe sich damals, aber in ganz untergeordneter Weise, an dem Streite betheiligt. Etwas anderes ist dem Geistlichen nicht bekannt geworden. Was wird nunmehr der Zeuge auf die Frage des Vorsitzenden antworten? Wird er sagen: „ich weiß nicht?“ Nein! Er wird antworten: „Auf die mir gestellte Frage verweigere ich in Gemäßheit des § 52 St. P. O. die Auskunft.“ Fügt er noch gar hinzu: „Uebrigens versichere ich auf meinen geleisteten Eid, daß mir, abgesehen von

der Ausübung der Seelsorge, nichts bekannt geworden, was sich auf die Anklage bezieht," so ist nach unserem Gesetze alle und jede Befragung und jede weitere Verhandlung mit dem Zeugen zu Ende.

Nach den oben mitgetheilten Gesetzen kann das Zeugniß ebenso gut im Laufe einer Vernehmung, wie vor dem Beginne verweigert werden. Allerdings hat einmal ein hervorragender Rechtslehrer, Hélie, die Behauptung aufgestellt, die zur Verweigerung des Zeugnisses berechtigten Personen müßten, wenn sie von dem ihnen eingeräumten Rechte keinen Gebrauch gemacht, die ganze Wissenschaft über die obschwebenden Thatsachen mittheilen, ohne Rücksicht auf die Quelle, aus welcher solche Wissenschaft stamme. Allein diese Ansicht wurde in Frankreich lebhaft bestritten. Daß sie keinen Eingang bei den Gerichten gefunden, lehrt eine Entscheidung des Pariser Cassationshofes vom 18. August 1882 (Sirey, 1885, I, S. 141 ff.). Dort ist dem Zeugen ausdrücklich das Recht zugesprochen worden, auch noch im Laufe der Verhandlung das Zeugniß zu verweigern, weil er ja bei Beginn der Vernehmung die an ihn zu stellenden Fragen nicht voraussehen konnte (»attendu, au surplus, qu'il ne peut connaître par avance les questions qui pourraient lui être adressés, dont quelques-unes peuvent s'appliquer à des faits n'ayant pas un caractère confidentiel et à raison desquels il peut éclairer la justice«).

Ungeachtet des weitgehenden Entgegenkommens der Gesetzgebung der Neuzeit wird, wie schon angedeutet, in neuerdings erschienenen Schriften über das Beichtgeheimniß die Behauptung aufgestellt, der gesetzliche Schutz reiche keineswegs für alle Fälle aus. Demgemäß wird für die Geistlichen neben dem Rechte der Zeugnißverweigerung noch das weitere Recht in Anspruch genommen, mittelst einer Mentalrestriction eidlich die Erklärung abgeben zu dürfen, der Zeuge wisse nichts. Es ist aus diesen Schriften nicht zu ersehen, ob dieses Recht der Ausflucht bloß den Geistlichen zustehen soll oder auch den anderen bevorzugten Personen, den nächsten Angehörigen des Angeklagten, den Rechtsanwälten und den Vertheidigern. Selbstverständlich vermögen die Vertheidiger eines solchen Rechtes keineswegs irgend ein Staatsgesetz zur Begründung eines solchen Anspruches vorzuführen, ja sie sind in der Lage, zu wissen, daß die Mentalreservationen vor Gericht unstatthaft sind (Richter-Dove, Kirchenrecht § 288). Mangels anderweiter Begründung

stützt man sich auf eine innere Nothwendigkeit. Es soll nämlich, so wird behauptet, Fälle geben, in welchen durch die Zeugnißverweigerung mittelbar die Beicht verrathen und zum Nachtheil eines Menschen die Annahme gestattet würde, er habe in der Beicht dem Geistlichen ein Geständniß der That, um die es sich handelt, einmal abgelegt.

Nichts ist unrichtiger, als die ganze hierauf gestützte Folgerung. Vor allem ist es unwahr, daß insbesondere nach deutschem Rechte der katholische Geistliche zum Zwecke der Zeugnißverweigerung auf das Beichtsiegel auch nur hindeuten müsse. Das Weigerungsrecht gründet sich lediglich auf „die Ausübung der Seelsorge". Nun umfaßt aber die Seelsorge neben der Beicht eine ganze Reihe verwandter Handlungen und Vorkommnisse. Den Gegensatz zur Seelsorge bildet im Geiste des Gesetzes die vertrauliche Mittheilung, die dem Geistlichen, abgesehen von seiner Stellung, zugetragen wird, die also in gleicher Weise an jede dritte Person gerichtet werden kann. Bei Berufung auf den § 52 St. P. O. erfährt nun der Richter gar nichts, was er vermuthungsweise zu verwenden in der Lage wäre. Er erfährt nicht, ob der Angeklagte, oder dessen Angehörige, oder dritte mit der Sache in keiner Verbindung stehende Personen bei dem Zeugen gebeichtet haben; er weiß nicht, ob der Angeklagte oder welche andere Person den Zeugen aufgesucht hat, um ihm, dem Pfarrer oder Priester, ihr Herz auszuschütten, Rath zu erfragen, Trost und Zuspruch zu heischen oder ihm eine Mittheilung zu machen über Dinge, die sie selbst nur von Hörensagen kennt. Es läßt somit der Zeuge den Richter im Unklaren über alles, was sich zugetragen haben mag. Wie nun der Richter gerade dazu kommen soll, bei hartnäckigem Leugnen des Angeklagten bezüglich der That auf ein in der Beicht abgelegtes Geständniß die Zeugnißverweigerung zu deuten, das ist nicht abzusehen. Dasselbe gilt auch für alle anderen bei der gerichtlichen Verhandlung anwesenden Personen.

Mit dem Bewußtsein, der Pflicht als Geistlicher gewissenhaft nachgekommen zu sein, könnte an und für sich der Geistliche sich begnügen. Denn auf die pflichtgemäße Thätigkeit des Richters, welche von diesem Augenblicke an beginnt, hat der Zeuge keinen Einfluß. Da es aber recht gut begreiflich ist, daß der Geistliche das Wohlwollen, welches er einem Menschen bei Entgegennahme eines Be-

kenntnisses erwiesen hat, ihm so leicht nicht entzieht, da er bei seiner Vertrauensstellung gewiß besorgt ist, daß das in ihn gesetzte Vertrauen gewahrt und nicht mißdeutet werde, so ist es schon der Mühe werth, einen Blick in die Thätigkeit des Richters zu werfen.

Das Gesetz hat bei uns in § 260 St. P. O. dem Richter die Macht gegeben, über das Ergebniß der Beweisaufnahme nach seiner freien, aus dem Inbegriffe der Verhandlungen geschöpften Ueberzeugung zu entscheiden. Hat das Gesetz somit den Richter von der Beobachtung gewisser Beweisregeln entbunden, so hat er doch bei Prüfung der Beweise nicht nach Willkür, nach Neigung oder Abneigung, nach augenblicklicher Stimmung, sondern nach Pflicht und Gewissen zu handeln und sich zu entscheiden; er darf nicht Dinge als erwiesen ansehen, die nicht erwiesen sind, und er darf, wo ihm Zweifel entgegentreten, nicht zum Nachtheile des Angeklagten entscheiden. (In dubio pro reo.) Es ist schon angedeutet worden, daß bei der Zeugnißverweigerung des Geistlichen durchaus nicht zur äußeren Erkenntniß gelangt, welches Geheimniß diesem anvertraut wurde, noch durch wen dies geschah. Da hier eine Reihe von Möglichkeiten gegeben sind, so darf der Richter nicht zu Ungunsten des Angeklagten entscheiden. Wohl gibt es Fälle, in welchen Stillschweigen des Zeugen beredter ist als Reden. Nehmen wir ein paar Fälle des täglichen Lebens. In einer Ehescheidungsklage steht durch eine Reihe von Zeugen ein im höchsten Grade anstößiger Verkehr eines Mannes mit der beklagten Ehefrau in einer Weise fest, daß ein Zweifel an der Untreue der Beklagten nicht mehr statthaft ist. Verweigert bei diesem Stande der Sache der allgemein als Mitschuldiger des Ehebruches bezeichnete Mann das Zeugniß, so wird doch wohl niemand etwas darin finden, wenn das Gericht aus dem Schweigen des Zeugen den entsprechenden Schluß zieht. In jüngster Zeit hat der IV. Civilsenat des Reichsgerichtes durch Urtheil vom 4. Januar 1896 (Juristische Wochenschrift 1896, Nr. 15—17, S. 130) Folgerungen gebilligt aus dem Schweigen eines Zeugen, der auf Grund des § 349² C. P. O. die Aussage verweigert hatte, weil die Beantwortung der Fragen ihm zur Unehre gereichen würde. Früher schon hatte der III. Strafsenat des Reichsgerichtes in einem Urtheile vom 28. Juni 1886 (Rechtsprechung, VIII, S. 502) den Fall behandelt, in welchem die Ehefrau eines Angeklagten bei Gelegenheit einer in der ehelichen Wohnung vorgenommenen Durch-

suchung einem Gendarmeriewachtmeister Mittheilungen über ihren Mann gemacht hatte, über die sie demnächst das Zeugniß verweigerte. Es hat hiebei das höchste Gericht erklärt, es bestehe kein Gesetz, welches dem Richter verbiete, die Thatsache einer Zeugnißverweigerung zu berücksichtigen und hieraus Schlußfolgerungen zu ziehen. Die hier vorgeführten Fälle, in denen die Zeugen mehr oder minder bei der That betheiligt waren, passen aber nicht auf die Zeugnißverweigerung der Anwälte, der Vertheidiger und der Geistlichen, deren Schweigen als eine Befangenheit nicht zu deuten ist.

Die freie Beweiswürdigung dient wahrlich nicht zur Erleichterung der Aufgabe des Richters. Es ist darum wohl richtig, was einmal hierüber ein Richter aus dem Schatze seiner Erfahrungen geschrieben hat (Zeitschrift für die gesammte Strafrechtswissenschaft XI, S. 474), daß nämlich „das sog. freie Ermessen bei all seiner scheinbaren Fügsamkeit dem Richter eine höhere Schranke, dem Angeklagten ein wirksamerer Schutz zu sein pflegt, als die mehr oder minder starre und spröde gesetzliche Regel, daß z. B. erfahrungsgemäß bei Entscheidungen, die durch Rechtsmittel unangreifbar sind, die Sachuntersuchung und Begründung im Gefühle der gesteigerten Verantwortlichkeit eine ganz besonders eingehende und sorgfältige zu sein pflegt". Hiernach ist die Sorge wegen eines Verrathes des Beichtgeheimnisses durch die Zeugnißverweigerung durchaus unbegründet. Bestände aber wirklich eine Gefahr nach dieser Richtung, so würde sie durch das vorgeschlagene Ausfluchtsmittel nicht beseitigt. Ein gewissenhafter Richter wird sich durch eine so allgemein gehaltene Erklärung nicht einfach abspeisen lassen. Bei weiterer Befragung kommt der Geistliche in die Gefahr, in einer Weise sich auszusprechen, die dem Richter mehr Einblick gestattet, als die Zeugnißverweigerung. Auch ist wohl zu bedenken, daß der Geistliche vom Gericht erst dann als Zeuge vorbeschieden wird, wenn durch irgend eine Seite bereits auf einen Verkehr zwischen dem Geistlichen und dem Angeschuldigten hingewiesen worden ist. Ein solcher Verkehr, wenn er stattgefunden, entzieht sich auch nicht gut den Augen anderer Personen. Würde den Aussagen dieser Personen oder gar den zustimmenden Angaben des Beschuldigten gegenüber der Geistliche die Erklärung abgeben, er wisse nichts, so würde er mehr durchblicken lassen, als durch die Zeugnißverweigerung; er würde damit weder der

Sache, die er vertritt, noch sich selbst, noch dem Angeklagten einen Dienst erweisen.

Noch möge der Geistliche die oben bereits mitgetheilte Bemerkung Merlin's beherzigen. Wenn der Richter auf das, was der Geistliche aus der Beicht eines Beschuldigten sagt, kein Gewicht legen soll, dann darf dem Schweigen des Beichtvaters doch nicht größere Bedeutung beigemessen werden.

Der zur Ausflucht empfohlene Rath wird nicht von allen Theologen gebilligt. In einem sehr verständigen Artikel über das Beichtgeheimniß in dem Kirchenlexikon von Wetzer und Welte (2. Auflage) beschränkt Wildt die Zulässigkeit einer Mentalrestriction auf den nach Maßgabe unserer Gesetzgebung ausgeschlossenen Fall, daß die Gesetze dem Geistlichen „nicht zu Hilfe kommen". Allein selbst in solchem Falle findet es der Verfasser des Artikels ehrenvoller und der Würde des Sacramentes entsprechender, wenn der Geistliche „offen und rückhaltlos eintritt als Anwalt für die Heiligkeit des Beichtgeheimnisses, die Gründe seines Schweigens aus der Gewissenspflicht des Beichtsiegels darlegt und dazu auseinandersetzt, daß und warum aus seinem Schweigen absolut nichts weder für noch gegen den Angeklagten gefolgert werden dürfe". Dieser offenen Aussprache bedarf es aber heutzutage nicht mehr, da es genügt, wenn der Geistliche behauptet, er sei in der Lage, das Zeugniß im Hinblick auf die Ausübung der Seelsorge zu verweigern.

Nach dem Ergebnisse der bisherigen Darstellung bleibt der Beichtvater vor fast allen Gerichten der gebildeten Welt vor einem Widerstreit seiner Pflichten mit den Anforderungen der weltlichen Gerechtigkeitspflege bewahrt, wenn er von dem ihm überall eingeräumten Rechte Gebrauch macht, wobei er noch nicht einmal mittelbar Gefahr läuft, gegen die Unverletzlichkeit des Beichtsiegels anzustoßen.

III. Diese der Aufklärung der Geistlichen über ihre Stellung zu den Gerichten bestimmte Arbeit, welche die Lehren der Moral gänzlich unberührt läßt, würde eine unvollständige sein, wenn sie nicht auf die Schwierigkeiten hinweisen würde, welche im Verkehr mit den Gerichten aus der Thätigkeit des Priesters im Beichtstuhle erwachsen können. Auch hier handelt es sich lediglich um Hinweise auf die Gesetzgebung und nicht um Sätze der Moral.

Wie, nach den Erfahrungen der Gerichte, allzu eifrige Anwälte leicht geneigt sind, an die Stelle ihrer Parteien sich zu versetzen und unter Verkennung ihrer Aufgabe und Stellung in den Streit der einander gegenüberstehenden Personen einzugreifen, so kommen auch Geistliche leicht in die Lage, aus allzu großem Mitleide mit ihren Beichtkindern sich tiefer in deren Angelegenheiten einzulassen, als nothwendig oder nützlich ist. Fehlt dann den Geistlichen die volle Kenntniß der jeweiligen Sachlage, fehlt ihnen die nothwendige Geschäftseinsicht oder die Kenntniß der für die Angelegenheiten des Beichtenden maßgebenden gesetzlichen Bestimmungen, so kann die Einmischung des Geistlichen in die Lage seines Schützlings zum Nachtheil des ersteren ausschlagen. Nur zu oft werden die Geistlichen in Geld- und Geschäftsangelegenheiten mißbraucht, weil sie, dem Verkehrsleben meist fernstehend, in ihrer Gutmüthigkeit da Glauben schenken, wo sie mißtrauisch sein sollten. Wegen mangelnder Geschäftskenntniß sollten aber die Geistlichen vorsichtig bei Bewerkstelligung von Rückerstattungen zu Werke gehen. Es ist an und für sich nicht gut, wenn der Geistliche Geld in Empfang nimmt, das er in einem bestimmten Sinne verwenden soll, ohne über die erfolgte Verwendung einen Ausweis zu erhalten. Uebelwollenden Menschen wird damit der Weg zu Mißdeutungen eröffnet. Abgesehen hiervon kann aber durch die Annahme von Geld der Geistliche in eine Reihe von Verwickelungen gerathen, die sich nicht voraussehen lassen. So kann der Geistliche, der die Quelle nicht kennt, aus welchem das ihm behändigte Geld fließt, sich auf einmal einer gewissen Verantwortung ausgesetzt sehen, wenn das Beichtkind über das Geld nicht hätte verfügen dürfen, z. B. als Vormund seiner Kinder, als Verwalter des Vermögens seiner Ehefrau, als ein vor der Gant stehender Schuldner u. s. w. In solcher Lage nutzt es auch dem Geistlichen nichts, wenn er sich auf ein sog. Handgeschenk beruft und auf den Schutz, den solch eine Hingabe dritten Personen gegenüber gewährt. Dieser gesetzliche Schutz versagt überall da, wo der Geistliche in Wirklichkeit nicht Eigenthümer des übergebenen Geldes werden soll und werden will, sondern als Verwalter, als Bevollmächtigter, Beauftragter u. s. w. für den Auftraggeber zu handeln sich verpflichtet hat. Da in solchem Falle die Berufung auf die Thatsache des Besitzes nicht ausreicht, der Priester aber die mit dem Beichtkinde getroffene Vereinbarung und

Abrede nicht darf offenkundig werden lassen, so sind Unzuträglichkeiten unausbleiblich.

Lassen wir die in das Vermögensrecht einschlagenden Verwickelungen bei Seite, so gibt es noch eine Reihe anderer Einmischungen, die dem Geistlichen Verlegenheiten bereiten können. In leicht begreiflichem Mitleid mit einem reumüthigen Sünder mag der Beichtvater den Wunsch des Beichtkindes theilen, für begangenes Unrecht dem weltlichen Strafrichter entzogen zu bleiben. Ertheilt er nach dieser Richtung Rathschläge, so hat er wohl darauf zu achten, daß selbst gutgemeinte Vorschläge der Mißdeutung unterliegen, unter Umständen als Beihilfe aufgefaßt werden. Dabei ist die Quelle der weltlichen Strafgewalt nicht außer Acht zu lassen. Als ein Theil der sittlichen Weltordnung führt, nach christlicher Auffassung, diese Gewalt ihren Ursprung auf Gott zurück. Zum Zwecke der Aufrechterhaltung der sittlichen Ordnung tritt die Strafverfolgung ein, die im übrigen Sühne schafft für die eingetretene Verletzung der Ordnung, die dem beleidigten Gefühle der übrigen Mitglieder der Gesellschaft Genugthuung leistet und den Missethäter zur Reue und Besserung führt. Diesen Zielen will kein Geistlicher entgegenwirken, auch wenn er sich nicht veranlaßt fühlt, den Gehilfen der weltlichen Strafverfolgung abzugeben, zumal für die Handhabung der äußeren Ordnung im Staate andere Stellen berufen und thätig sind. Hiernach braucht der Geistliche im Allgemeinen den Reuigen nicht zur Selbstanzeige zu veranlassen, es sei denn, daß das Schweigen des Missethäters die Quelle neuen Unrechtes würde. Ist ein Mensch unter dem Verdachte eines Mordes in Untersuchung gezogen, der, wie der Priester aus einer Beicht weiß, völlig unschuldig ist, so wird der Priester, obwohl er Schritte zur Befreiung des fälschlich Angeklagten nicht unternehmen darf, die Hände nicht müßig in den Schooß legen und den Unschuldigen, soweit es in seiner Macht steht, nicht einer ungerechten Strafe unterwerfen lassen. Er wird vielmehr dem Beichtenden die Verpflichtung auferlegen, um nicht eine zweite Tödtung auf sein Gewissen zu laden, dem Richter die That einzugestehen, ja er wird, wenn er Bedenken hat, ob das Beichtkind seine Weisung befolgt, die Lossprechung bis auf Weiteres verschieben. Was der Geistliche nicht thun kann, das soll der Beichtende thun zum eigenen Seelenheile, aber auch zur Beruhigung des Beichtvaters, der als Mensch

es kaum ertragen könnte, Zeuge einer nicht gerechtfertigten Verurtheilung oder eines Strafvollzuges unter solchen Umständen zu werden. Erst in der letzten Zeit hat ein Fall der Selbstanzeige auf Weisung eines Beichtvaters die französischen Gerichte, nämlich die Anklagekammer und das Schwurgericht in Riom, beschäftigt. Dort wurde in der Zeit vom 3. bis 8. März l. J. über ein Mädchen verhandelt, das am Schwurgerichte in Montpellier gegen einen des Mordes angeklagten Mann schwerwiegende Aussagen gemacht und die Bestrafung des Thäters wesentlich veranlaßt hatte, demnächst aber behauptete, es habe in Montpellier einen falschen Eid geleistet. Sein Beichtvater, dem es diese Selbstanklage zuerst vortrug, ermahnte das Mädchen, sich dem Staatsanwalte zu stellen, was auch sofort geschah. Trotzdem die Selbstanklage nach Lage der Dinge wenig Anspruch auf Glauben hatte, erklärte das Schwurgericht das Mädchen des Meineides schuldig. Ob damit die Lage des wegen Tödtung Verurtheilten geändert wird, ist vorerst noch zweifelhaft.

Schließlich noch eine Bemerkung über den bereits oben erwähnten § 139 des deutschen Strafgesetzbuches, der jedenfalls geeignet ist, Bedenken hervorzurufen, obwohl die Gerichte selten in die Lage kommen, ihn anzuwenden. Wie bereits erwähnt, bedroht diese Gesetzesstelle denjenigen mit Strafe, welcher in Kenntniß von einem bevorstehenden Verbrechen des Mordes, Hochverrathes u. s. w. es unterläßt, der Behörde rechtzeitig Anzeige zu machen, um die geplante Ausführung der That zu verhindern. Auch ohne gesetzliche Vorschrift sollte man schon nach den Geboten der Sittenlehre denjenigen der Begünstigung eines Verbrechens schuldig erachten, der durch sein Stillschweigen eine schwere That sich vollziehen ließ, während er im Stande gewesen wäre, dieselbe durch rechtzeitige Meldung zu verhüten. Gehört es zu den Aufgaben des Staates, die höchsten Güter der Bürger vor Schaden zu bewahren, so gehört es doch gewiß auch zu den Pflichten der Bürger, nach dieser Richtung die Thätigkeit der einzelnen Staatsstellen auf Verlangen zu unterstützen. Offenbar hat aber nicht das Gesetz selbst, sondern dessen Auslegung in einzelnen Kreisen mißfallen. Das Reichsgericht hat, wie ebenfalls schon erwähnt, selbst die nächsten Angehörigen von der durch den § 139 St. G. B. allgemein aufgestellten Anzeigepflicht nicht entbunden. Es hat damit zum Ausdruck gebracht, wie

hoch der Gesetzgeber die Pflicht der Anzeige in diesem Falle stellt, daß dieser gegenüber die in den natürlichen Banden der Familie wurzelnden Gefühle nicht überwiegen dürfen. Man hat, wie das Urtheil des Reichsgerichtes vom 15. Mai 1880 ausführt, „mit Rücksicht einerseits darauf, daß die Anzeigepflicht auf weniger besonders schwere gemeingefährliche und das Leben anderer bedrohende Verbrechen beschränkt wurde, andererséits darauf, daß die Strafandrohung eine niedrigste Strafe von einem Tage Gefängniß zuläßt, und somit dem Richter gestattet, auf die Lage, in welcher sich der zur Anzeige verpflichtete Ehegatte u. s. w. befindet, bei der Strafausmessung gebührende Rücksicht zu nehmen, dahin entschieden, eine absolute Anzeigepflicht aufzustellen, ohne mit Rücksicht auf das persönliche Verhältniß zu dem Schuldigen Ausnahmen zu gestatten".

So wenig wie die nächsten Angehörigen eines Schuldigen sind die Beichtväter und Seelsorger hiernach von der Anzeigepflicht ausgenommen.

Treten wir dieser Sache etwas näher, so erscheint doch die Annahme geradezu ausgeschlossen, daß eine Person, die ein schweres Verbrechen noch im Augenblicke der Beicht vorhat, einem Priester sich offenbart und ihn in das beabsichtigte Verbrechen einen Einblick thun läßt. Indem jemand zur Beichte sich entschließt, wendet er sich doch von sündhaftem und strafbarem Unternehmen ab, weil bei fortdauernder Verstocktheit und Neigung zu böser That die Beicht keinen Sinn hat, vielmehr zu neuer Unthat sich gestalten würde. Unter allen Umständen hätte aber der Sünder im Beichtstuhle die strengste Zurückweisung seiner Anschläge und die ernstliche Aufforderung, von denselben zurückzutreten, mit aller Bestimmtheit zu erwarten. In Wirklichkeit wird aber wohl der Beichtvater von einem beabsichtigten Vergehen einer Person erst Kenntniß erhalten, wenn dieselbe bereits von der That zurückgetreten ist oder zurückzutreten vorhat.

Wenn nun, was auch möglich ist, jemand im Beichtstuhle dem Priester Kenntniß von einem durch eine dritte Person beabsichtigten Verbrechen des Mordes u. s. w. Kenntniß geben will, so soll und darf sich doch der Priester nicht zum Mitwisser von Dingen und Namen von Personen machen lassen, die zum Bekenntniß des Beichtkindes, das nur seine eigenen, nicht die Sünden dritter Personen zu offenbaren hat, um Nachlaß zu erlangen, gar nicht gehören.

Da der Priester so gut wie jeder andere Bürger das Gesetz kennen muß, wird er sich hüten, ohne Noth sich mit einem Vorhaben bekannt zu machen, dessen Ausführung er nicht darf geschehen lassen. Zu seinem eigenen Besten wird er die beabsichtigte Eröffnung zurückweisen und zum Wohle seines Beichtkindes dieses darauf hinweisen, daß eine Mittheilung derartiger Dinge an den Beichtvater von der Verpflichtung der Anzeige nach dem Gesetze nicht entbindet, also völlig nutzlos ist. Würde aber der Beichtende ursprünglich seine Beihilfe zu dem beabsichtigten Verbrechen einer dritten Person zugesagt, im Augenblicke der Beichte aber seinen Entschluß aufgegeben haben, so würde dieser Fall dem vorhergehenden völlig gleichstehen, da es sich dann wieder um die Handlung eines Dritten handeln würde. Bekanntlich bleibt derjenige straflos, der aus freien Stücken von einem Verbrechen oder Vergehen zurücktritt. Wäre der Beichtende aber immer noch zur Beihilfe bereit, so wäre es wiederum Sache des Priesters, das Beichtkind in strengster Weise von dem Unternehmen abzumahnen, dasselbe zur Mittheilung des Vorhabens der anderen Personen an die Obrigkeit zu mahnen und für den Fall der Weigerung ihm die Lossprechung zu versagen.

Nach dieser Auseinandersetzung wird auch der § 139 R. St. G. B. minder bedenklich erscheinen, als man beim ersten Anblicke annehmen möchte.

XXXVII.

Die Bibelwissenschaft des Protestantismus im Kampfe gegen das Alte Testament.

(Von Domcapitular und Prof. Dr. Selbst.)

(Schluß.)

V. Artikel.

Wir können noch einen Schritt weitergehen und geradezu die Unmöglichkeit der kritischen Hypothesen über die israelitische Religionsgeschichte bezw. ihre Unvereinbarkeit mit unbestreitbaren Thatsachen behaupten.

Es genügt, dies an einem Beispiele, an der Entwickelung des Gottesbegriffes, zu zeigen.

Sehen wir von der principiellen Frage ab, ob überhaupt der Polytheismus oder der Monotheismus das Ursprüngliche sei. Was berechtigt die Kritik, gegen alle biblische Ueberlieferung als ursprüngliche Religion Israels den Polydämonismus und Ahnencult oder gar den Totemismus und Fetischismus zu bezeichnen? Die angebliche Analogie mit den verwandten semitischen Völkern (und überhaupt den sog. Naturvölkern), von deren Religionsgeschichte wir aber eingestandenermaßen viel zu wenig wissen, um sichere Schlüsse daraus ziehen zu können (Nowak). Insbesondere soll die Analogie mit den vorislamischen Arabern beweisen, die den Semitismus (hier = Cultus heiliger Steine, Bäume und Brunnen, Idee von Blutsgemeinschaft und Bundesschließung, Stammesgottheiten) am reinsten bewahrt haben sollen. Das ist eine Lieblingsidee von Wellhausen, die von Stade, Smith, Meinhold, Smend u. a. nachgesprochen und von Nowak bei feierlicher Gelegenheit vor gewähltem akademischem Publikum mit Emphase vorgetragen worden ist[1]). Nun ist aber die Behauptung, Arabien sei der Ursitz des Semitismus, nichts weniger als erwiesen oder auch nur einigermaßen wahrscheinlich — im Gegentheil! Weiter ist die Annahme, die vorislamischen Araber hätten ihren Ursemitismus seit Auswanderung der Israeliten bis auf Mohammed, also reichlich 3000 Jahre wesentlich unverändert bewahrt, im Munde von Entwickelungstheoretikern zum mindesten höchst sonderbar und widerspruchsvoll und überdies der eigenen Ueberlieferung der Araber, wie den Thatsachen widersprechend. Die Quellen aber, aus denen man die Kunde von dem vorislamischen arabischen Heidenthum schöpfen muß, sind gar — fast ausschließlich — Schriften späterer moslemischer Autoren, welche das ursprüngliche Heidenthum möglichst niedrig darstellen, während sie die bessere Erkenntniß, die sie ihren Vorfahren zuschreiben, möglichst idealisiren[2]). Auf solche Beweisführung einzugehen, könnte fast unnöthig erscheinen, wenn sie nicht für die „Wissenschaft“ zu charakteristisch wäre! Sehen wir aber auch hiervon ab und nehmen wir an,

1) Vgl. die früher citirte Festrede, Allg. Zeitung 1895. Beil. Nr. 32.

2) Orelli, Wider unberechtigte Machtsprüche ꝛc. S. 17 f.

Moses habe den Israeliten zwar keinen aufgeklärten Gottesbegriff, wohl aber im Jahvedienst den Cultus einer Stammesgottheit und damit „der Volksseele eine neue, mächtige Triebkraft" gegeben, so entsteht die Frage: woher denn die so mächtige, ohne alle Analogie dastehende Triebkraft des (ursprünglich auch gar nicht sonderlich idealen!) Jahvedienstes, daß er auf die Dauer nicht bloß nicht von dem sinnenreizenden kanaanitischen Baalcultus erdrückt und absorbirt wurde, sondern diesen in harten Kämpfen immer wieder siegreich überwand und schließlich sich sogar zum reinsten ethischen Monotheismus, ja zum idealsten Universalismus aufschwang? Hier schafft die Kritik statt einer Lösung ein Räthsel, eine Unbegreiflichkeit, unvergleichlich größer und dunkler, als die Annahme, daß die Einzigkeit und siegreiche Kraft der israelitischen Gottesidee auf Offenbarung [1]) beruht, durch deren Vermittelung eben die Persönlichkeit und Wirksamkeit Mosis die gewaltige, grundlegende Bedeutung erhielt, die ihr die Ueberlieferung zuschreibt und ohne die der Geschichte Israels der feste Boden fehlen würde.

---

1) Vgl. König, Offenbarungsbegriff des A. T. I, 87 ff. Die Hauptprobleme der altisraelit. Religionsgeschichte. Leipzig 1884. S. 38 ff. — Nikel, Der Monotheismus Israels in vorexilischer Zeit S. 19 ff., sowie desselben Culturgeschichte S. 140 ff. — Neuestens erschien: Sellin (Erlangen), Beiträge zur israelit. und jüdischen Religionsgeschichte. Leipzig 1896. Heft I: Jahve's Verhältniß zum israelit. Volk. Vgl. das Schlußergebniß S. 236: „Wir müssen gestehen, die Religionsgeschichte des alten Israel nicht verstehen zu können, wenn Moses sein Volk nicht gelehrt hat, Jahve als dem Wesen nach von allen anderen Göttern verschieden aufzufassen. Nun hat aber unsere ganze Untersuchung uns dargethan, daß thatsächlich das alte Israel in dem lebendigen Glauben gelebt, sein Gott habe sich in Gnade zu dem Volke in Beziehung gesetzt, sei aber der Sünde feind, der heilige Rächer alles Bösen am Volk, wie am Individuum. Darin bestand seine wesentliche Eigenthümlichkeit im Unterschied von allen anderen Göttern, daraus erklärt sich die in der Antike einzigartige Erscheinung, daß die Majorität der Nation der nationalen Religion immer von neuem widerstrebt und dieselbe trotzdem immer wieder siegreich sich behauptet. Und daher setzen wir in voller Uebereinstimmung mit der israelitischen Tradition an den Anfang der israelitischen Religionsgeschichte eine göttliche Offenbarungsthat, durch die der Religionsstifter einen unmittelbaren Eindruck von dem Wesen des von ihm verkündeten Gottes und neue sittliche, in bestimmte Gebote gekleidete Impulse erhielt." . . .

Freilich, die Kritik versucht eine Lösung des Räthsels, das die Entwickelung der Gottesidee aufgibt, jedoch in einer Weise, die den entschiedensten Widerspruch herausfordert. Solchen müssen wir nämlich gegen die Rolle einlegen, die in der Geschichte Israels den Propheten zugewiesen wird.

Die Propheten erscheinen danach als Reformatoren, welche die beiden Hauptartikel der altisraelitischen Religion umgekehrt, den Gottesbegriff verändert, erweitert und auf Grund dieses reformirten Gottesbegriffes eine religiöse und sittliche Reform angebahnt und allmälig wenigstens mit einigem Erfolg durchgeführt haben sollen. Dabei ist es nun von vornherein psychologisch räthselhaft und unerklärlich, wie Männer gleich dem einfachen Hirten Amos und seinem Zeitgenossen Osee auf diese neue Idee verfielen und woher die siegreiche reformatorische Kraft dieser Idee kam, die so völlig allem widersprach, was Israel seither von seinem Gotte geglaubt und erwartet hatte. Ein Machtspruch der Kritik genügt uns zur Erklärung dieser Unbegreiflichkeit nicht, namentlich wenn dazu lediglich die von den Assyrern drohende Gefahr als psychologischer Erklärungsgrund herangezogen wird. Man denke sich: „In einem Volke, das einen so unwürdigen Gottesbegriff trägt, in einem Lande, wo wesentlich heidnischer, vielfach greulicher Cultus nicht etwa bloß thatsächlich geübt wird, sondern einzig zu Recht besteht, da soll wegen einer in der glänzendsten Zeit des getheilten Reiches unter Ozias und Jeroboam II. gewiß nicht drängenden Gefahr von Seiten der Assyrer ein einfacher judäischer Hirte auftreten und reden und schreiben, wie es Amos thut, ohne jede übernatürliche Offenbarung und Inspiration. Selbst ein radicaler Kritiker, wie Cornill, spürt das Ungeheuerliche solcher Annahme. ‚Seine Erscheinung — sagt er — hat geradezu etwas Wunderbares und Unbegreifliches, wenn man erwägt, wie alle Gedanken der schriftstellernden Prophezie uns bereits hier in voller Klarheit und urquellartiger Frische entgegentreten.‘ Aber wenn die kritischen Grundprincipien richtig sind, ist sein Auftreten mit nichten etwas Wunderbares und Unbegreifliches, sondern etwas schlechterdings und zwar metaphysisch Unmögliches, weil eine Wirkung ohne hinreichende Ursache. Wunder, Offenbarung, Inspiration werden verworfen. Um uns mit ihren in der Geschichte dastehenden Wirkungen abzufinden, sollen wir auf die Denkgesetze verzichten und

Dinge glauben, die nach den psychologischen Gesetzen, von denen das menschliche Seelenleben nun einmal regiert wird, eine Absurdität sind[1])."

Es ist aber gar nicht einmal wahr, daß die Propheten, gleichsam in der Luft schwebend, einen nagelneuen Glauben gepredigt. Das war weder ihre Meinung, noch haben sie es thatsächlich gethan. Um dies behaupten zu können, muß man, wie schon bemerkt, auch ihre Schriften umdeuten, zurückdatiren und durch Interpolationen verunstaltet sein lassen, d. h. eine Methode befolgen, die rein willkürlich und unwissenschaftlich ist. In Wahrheit waren sich die Propheten bewußt, daß sie nicht neue, sondern alte Lehren vortrugen, nicht neue, sondern alte Forderungen stellten, und nur dieser Umstand erklärt uns, wie die von ihnen angestrebte religiöse und sittliche Reform allmälig durchdrang, obwohl sie den gesammten Liberalismus und Libertinismus ihrer Zeit genau so gegen sich hatten, wie die Wittenberger Reformation diese Dinge zu ihrer Zeit für sich hatte. Der Gott, dessen Gerechtigkeit und Heiligkeit die Propheten mit bewunderungswürdiger Energie einem lasterhaften Volke predigten, war der Gott ihrer Väter; das Gesetz, auf das sie sich berufen, kannten sie als das Gesetz Mosis und sie kannten im Ganzen, wie im Einzelnen die geschichtlichen Thatsachen, die für das Verhältniß Israels zu Jehova entscheidend waren. So kennen schon die ältesten der sog. Schriftpropheten Amos, Osee[2]), Isaias und Michäas den Fall Adams (Os. 6, 12), die Erwählung Abrahams (Is. 29, 23; Mich. 7, 20), die Katastrophe von Sodoma und Gomorrha (Os. 11, 8; Is. 1, 9; Am. 4, 11), die Geschichte Jakobs, insbesondere seinen Kampf mit dem Engel (Os. 12, 2 ff.), den Auszug aus Aegypten nebst dem Aufenthalt in der Wüste (Os. 2, 14; 7, 16; 11, 1; 12, 9. 13; 13, 4. 5; Am. 2, 10; 3, 1; 9, 7), Moses den großen Propheten (Os. 12, 13; Mich. 6, 4; Is. 63, 11. 12) und eine ganze Menge von Einzelvorschriften des Gesetzes in mehr oder weniger deutlichen Anspielungen und Bezugnahmen, ja auch

1) Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck. 1895. S. 567.

2) Willeb, Die wichtigsten Sätze der neueren alttest. Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet. Halle 1893; Revue bibl. 1892 La nouvelle histoire d'Israel et le prophete Osee.

Bezugnahmen auf ein geschriebenes Gesetz (Os. 8, 12) und auf das Deuteronomium, das erst im 7. Jahrhundert entstanden sein soll[1]). Will man das Verhältniß umkehren und sagen, die späteren Verfasser der jetzigen Geschichtserzählung und des sog. Priestercodex und Deuteronomiums haben eben aus den Propheten geschöpft, so ist das nicht bloß reine Willkür, sondern man muthet uns auch wiederum eine Annahme zu, die das Höchste an Unwahrscheinlichkeit enthält, was sich denken läßt, und auf anderen Gebieten als unwissenschaftlich, sophistisch, einfach abgelehnt wird.

Es kommt aber noch schlimmer. Allgemein wird das Prophetenthum als die hehrste Erscheinung in der Geschichte Israels betrachtet; allgemein bewundert man die Erhabenheit und Energie des sittlichen Charakters der einzelnen Propheten, ihre Begeisterung für die höchsten sittlichen Ideale, ihre Uneigennützigkeit und Unbestechlichkeit, ihren Heldenmuth u. s. w. Und nun nimmt die kritische Theologie an, diese Männer und ihre Schüler hätten Israel nicht bloß ein neues Glaubensbekenntniß gegeben, sondern auch eine ganz neue und den Thatsachen widersprechende Betrachtungsweise der Geschichte angebahnt, sich der literarischen und historischen Fiction des Deuteronomiums bedient und eine Schule begründet, in der die Uebermalung, Umdeutung und Fälschung der Geschichte, die Beeinflussung des religiösen und socialen Lebens durch Fiction mosaischer Gesetze geradezu systematisch betrieben wurde. „Somit sieht sich diese Theologie durch die Consequenzen ihrer Theorien genöthigt, jene vom Geiste Gottes erfüllten und getriebenen Männer als wahre psychologische Monstra zu schildern. Auf der einen Seite sind es Ideale der Menschheit, auf der andern Seite theils Revolutionäre und Königsmörder, theils nervenkranke Hallucinanten und wüste Phantasten, nach Umständen gemeine Betrüger. Zu dieser die Grenzen des Glaubhaften übersteigenden Niederträchtigkeit, mit welcher Priester und Propheten in einer mehr als ein Jahrhundert umfassenden Thätigkeit die Geschichte gefälscht, das Gesetz ausgesonnen und dem Volke als Offenbarung

---

1) Vgl. Os. 2, 13; 4, 8; 5, 10; 6, 6; 8, 12; Am. 2, 4; 4, 4—8; 5, 21; 8, 5. 10 u. s. w.; Is. 1, 11—15; 28, 9—13. Im Einzelnen vgl. Cornely, Introd. II, 1. p. 50—54; Bredenkamp, Gesetz und Propheten. Erlangen 1881.

Gottes aufgelegt haben, kommt dann noch die schlechterdings unbegreifliche, ja unmögliche Verstandeslosigkeit der Betrogenen: Fürsten, Priester, Vornehme und Geringe äußern nie auch nur eine Spur von Zweifeln über den mosaischen Ursprung der neuen Gesetze, über die Richtigkeit der fingirten Geschichtserzählung, weder nach der ersten Publication unter Josias (Deuteronomium), noch bei der zweiten unter Esdras[1])." Und bei allem dem wird, namentlich in der letzten Periode der Geschichte dieses Volkes, „eine Energie des Willens, eine Kraft der Organisation, verbunden mit einem Heldenthum der Ueberzeugung", offenbar, „über deren absoluten Werth man nach Reuß verschiedener Meinung sein kann, die uns aber immerhin Achtung einflößt und unserer höchsten Aufmerksamkeit werth ist"[2]). Das reime, wer kann.

Diese letzte Betrachtung eröffnet eine weitere Perspective, die wir zum Schlusse noch ein wenig verfolgen müssen, um zu einem abschließenden Urtheil über den Werth der kritischen Theologie zu gelangen. Es drängt sich nämlich mit Gewalt die doppelte Frage auf: Wie verhält sich die im Neuen Testament vorgetragene Auffassung von dem Verlaufe und der Bedeutung der alttestamentlichen Geschichte zu den mitgetheilten „wissenschaftlichen" Ergebnissen und umgekehrt: in welchem Lichte erscheint, die Richtigkeit dieser Ergebnisse vorausgesetzt, das Neue Testament, das die Geschichte und Lehre des Alten zur Voraussetzung und Grundlage hat? Die Antwort kann auf die erste Frage nur lauten: ein schrofferer Gegensatz ist nicht denkbar, als der, welcher sich zwischen der kritischen Auffassung und der des Neuen Testamentes aufthut: chaos magnum inter nos et vos — eine unüberbrückbare Kluft liegt zwischen beiden. Wie wir schon bezüglich der Entstehung der alttestamentlichen Literatur gesehen haben, nimmt das Neue Testament nicht bloß den Canon als eine Sammlung heiliger, göttlicher Schriften aus den Händen des — nachexilischen — Judenthums an, sondern es vindicirt auch Moses, David und den Propheten als vom Geiste Gottes geleiteten Männern einen wesentlichen Antheil an der Abfassung dieser Bücher. Hier muß hinzugefügt werden, daß auch deren geschichtlicher Inhalt von Christus und den Aposteln

1) Zeitschrift für kathol. Theologie 1895. 557. 567.

2) Reuß, Das A. Test. I, 61.

unzweideutig als wahr beglaubigt wird. Was die Kritik im Ganzen, wie im Einzelnen als Ergebniß rein natürlicher Entwickelung betrachtet, das bezeichnet das Neue Testament als Wirkung eines geheimnißvollen göttlichen Rathschlusses, dessen Verwirklichung von Erschaffung der Welt an beginnt (Matth. 13, 35; 25, 34; Luk. 11, 50; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20). Was der Kritik als Product der Phantasie, als nebelhafter Urmythus oder nationales Sagengebilde erscheint, das bezeichnen Christus und die Apostel als Thatsachen und zwar als grundlegende Heilsthatsachen, die als solche nicht gleichgiltig sein können, sondern mit lebendigem Glauben erfaßt werden müssen, wie ihrerseits auch die Träger der alttestamentlichen Geschichte im Glauben an die Verheißung der zukünftigen Dinge gewandelt sind (Joh. 8, 56; Hebr. 11); so beispielsweise die Erschaffung und Bestimmung des Menschen, wie sie Gen. 2 erzählt (Matth. 19, 4—6; Mark. 10, 6—9; 1 Kor. 15, 45; 11, 8; Eph. 5, 30; 1 Tim. 2, 13); die Geschichte des Sündenfalles einschließlich der verführenden Schlange (Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 8; 2 Kor. 11, 3; 1 Tim. 2, 13; Röm. 5, 12; 1 Kor. 15, 22); die Geschichte von Kain und Abel (Matth. 28, 35; Luk. 11, 31; Hebr. 12, 24); die Sündfluth (Matth. 24, 37—39; Luk. 17, 16; Hebr. 11, 7; 1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 5); die Geschichte Abrahams, Isaaks und Jakobs (Matth. 8, 11 u. ö.); die göttliche Sendung Mosis und die Vermittelung des Gesetzes durch ihn (Joh. 1, 17; man vergl. die erste beste Concordanz s. v. Moses!). Das Neue Testament kennt keinen ursprünglichen Polytheismus in der Religion Israels, sondern das Gegentheil, keinen Gegensatz oder gar eine Umkehrung zwischen Moses und den Propheten, es nimmt mit einem Wort den Geschichtsverlauf, wie ihn die alttestamentlichen Bücher erzählen, als baare Wahrheit und erblickt in Geschichte, Einrichtungen und Lehre des ganzen Alten Testaments die vorbereitende Offenbarung Gottes, in welcher alles und jedes darauf abzielt, den Rathschluß der ewigen Liebe Gottes seiner Verwirklichung in Christus entgegenzuführen, ja Christus, seine Kirche und die Gnadengüter im Vorbilde darzustellen und durch Weissagung anzukündigen. Insbesondere hat die ganze Lehre und Beweisführung des hl. Paulus diese Anschauung zur Grundlage, und sie ist mit einem Worte dem ganzen Neuen Testament so wesentlich, durchdringt so sehr alle Bücher des Neuen

Testaments, daß sie bestreiten, verwerfen nichts anderes heißt als: mit dem Alten auch das Neue Testament aufheben, umstürzen. Es wird der Kritik und der Vermittelungstheologie nicht gelingen, diese Kluft zu überbrücken und an diesem Dilemma vorbeizukommen. Auswege, wie sie u. a. Meinhold und Kautzsch versuchen, auf die Geschichtlichkeit der Patriarchen und der mosaischen Gesetzgebung komme es weder den Propheten, noch dem Neuen Testament an, oder die Anschauung der kritischen Schule von dem Entwickelungsgange der alttestamentlichen Religion entspreche, weil von den Thatsachen gefordert, auch den Interessen des Glaubens, indem sie treulich die Wege Gottes nachzuzeichnen suche, die er mit seinem Volke gegangen — nämlich von Duldung ursprünglichen Heidenthums an bis zur prophetischen Lehre vom einen allmächtigen Weltengott —, haben einfach den Werth halb salbungsvoller, halb frivoler Redensarten. Wohl aber wird die Kritik an diesem Punkte genöthigt, ihre letzten Consequenzen zu ziehen: sie verlangt, daß die „Schriftanschauung" nach den von ihr construirten „Thatsachen" „umgebildet", also die Autorität Christi und der Apostel umgestoßen werde. Das fällt ihr freilich nicht schwer, da sie eben in Christus selbst auch nur einen menschlichen Lehrer und im Christenthum nur eine rein natürliche geschichtliche Entwickelungsphase der Religion, nicht die geoffenbarte Religion sieht.

Wellhausen ist so ehrlich, diese letzte Consequenz selbst zu ziehen, indem er in seiner „Jüdischen Geschichte" vom Judaismus, den er für eine Verschlechterung, Rückbildung, Selbstaufhebung der prophetischen Religion hält, ganz unvermittelt zum Evangelium übergeht und ein Bild von Jesu Person und Lehre entwirft, wonach Jesus nicht als Messias, als Erfüller der Weissagung, sondern als Prophet, gleich den früheren und Johannes dem Täufer, auftrat und über diese nur dadurch hinausging, daß er im Gegensatz zu der herrschenden jüdischen Richtung (Schriftgelehrten und Pharisäer) die Gerechtigkeit Gottes und damit die höchste sittliche Idealität darlegt, und daß er sich als Sohn Gottes fühlte und bezeichnete, nicht weil er einzigerbiger Natur, sondern weil er Mensch war: „was ihn auszeichnet ist nur, daß er sich des Kindesverhältnisses zu Gott bewußt gewesen ist und die Frömmigkeit genossen hat, wie vor ihm nie-

mand[1])." Damit ist die kritische Theologie, von den Voraussetzungen Strauß'scher Dogmatik ausgehend, richtig beim Evangelium Renan's angelangt. Marti aber, ein Schweizer Adepte Wellhausen's, belehrt uns im Einzelnen über den Einfluß, den die „Ergebnisse der alttestamentlichen Forschungen" auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre gewinnen müssen, indem er darlegt, daß die Religionsgeschichte an Bedeutung gewinnen, die Glaubenslehre verlieren müsse; daß von einer Offenbarung ewiger Normen und endgiltiger Gesetze, nach welchen sich die Entwickelung und Erlösung vollziehen mußte, am Anfange der Menschheit durchaus keine Rede sein könne; daß der alte Wahn der Inspiration als abgethan zu betrachten sei und daß aus der Dogmatik nicht nur die unfruchtbaren Discussionen über den Urstand und Sündenfall der Menschen wegzufallen haben, sondern auch die Lehre von der Genugthuung und Versöhnung, jene „unangenehme Position, die immer und immer wieder das Werk Christi unter den unberechtigten Gesichtspunkten von Uranfang feststehender, allgemein giltiger Sätze betrachtet und dadurch Christus eigentlich von seiner hohen Stellung, daß in ihm Gott vollkommen offenbart sei, herabsetze"[2]). Hier bleibt offenbar nur das Bekenntniß von Strauß übrig: Wir sind keine Christen mehr und wollen es nicht mehr sein! Denn bei solchen Voraussetzungen und Ergebnissen bleibt vom Christenthum kaum noch mehr als der mit Unrecht erborgte Name, und das Christenthum muß dem gleichen Urtheile unterliegen, das die „Wissenschaft" über dessen Grundlage, den Mosaismus, fällt: es wäre die Fortsetzung einer in der ganzen Weltgeschichte unerhörten Täuschung, die Weiterspinnung eines Jahrhunderte alten, wenn auch theilweise gut gemeinten Gewebes von Lug und Trug, und es wäre als solcher um so verwerflicher, als der auf Moses und sein Gesetz sich berufende Stifter des Christenthums sich sogar selbst als Gott ausgegeben hat[3]). Es wären das freilich Consequenzen, die den Thatsachen widersprächen, insofern die Göttlichkeit des Christenthums aus unleugbaren Thatsachen und durch evidente Beweise erwiesen werden kann, aber aus den

1) Israel. und jüdische Geschichte S. 342 ff.
2) Marti, Der Einfluß der Ergebnisse rc. S. 48—59.
3) Schöpfer, Geschichte des A. Test. S. 227.

Prämissen der Kritik ergeben sie sich mit unabweisbarer Nothwendigkeit, und wenn die Vertreter der theologischen Wissenschaft sie nicht selbst ziehen, sondern aus durchsichtigen Gründen mit hohlen Phrasen zu verdecken suchen, so thut es dafür mit um so rücksichtsloserer Offenheit der gelehrige Schüler Socialismus und Anarchismus, dessen Bibel in der Westentasche beginnt und schließt mit dem Satze, daß die ganze Bibel Menschenwerk und Priesterbetrug, Glaube und Religion aber überhaupt — grobe Selbsttäuschung sei.

Kann nach allem Gesagten der absolute Werth der heutigen Bibelwissenschaft nicht übermäßig hoch angeschlagen werden, so wird man sich doch auch hüten müssen, ihren relativen Werth und Einfluß zu unterschätzen. Dies um so mehr, da dieser Einfluß wesentlich negativer und zerstörender Art ist. Man muß mit den Thatsachen rechnen und damit steht es in Deutschland so, daß — mit Einschluß der mehrerwähnten spärlich gesäeten Vermittelungstheologen, die noch einige Reste des Offenbarungsglaubens zu retten suchen — kaum ein akademischer Lehrer der protestantischen Theologie sich gegen die höhere Bibelkritik grundsätzlich ablehnend verhält oder als Kämpfer gegen dieselbe auftritt[1]). Nur einige wenige gläubige Pastoren kämpfen mit mehr oder weniger Geschick für die unfehlbare Autorität des Gotteswortes und ziehen unter Berufung auf die Autorität Christi und der Apostel, sowie der Häupter der Reformation — gelegentlich mit Seitenhieben auf „Rom" — gegen die Wissenschaft zu Felde, ohne die Spur eines

1) „Die traditionell-apologetische Richtung, welche das Recht kritischen Forschens auch in den Schriften des A. und N. Test. ausdrücklich oder doch thatsächlich leugnet, hat gegenwärtig in Deutschland keinen einzigen nennenswerthen Vertreter mehr." So constatirt mit Befriedigung selbst H. L. Strack (Einleitnng in das A. T. München 1895. S. 7), der seinerseits „an ein einzigartiges Eingreifen Gottes in die Geschichte des Volkes Israels glaubt", „Wunder und Weissagungen als wirkliche Geschehnisse" hinnimmt, also wohl nicht mit der „Mehrzahl der Universitätslehrer sammt vielen anderen den Maßstab der gradlinigen natürlichen Entwickelung auch an die ganze Geschichte Israels und an die alttestamentliche Literatur" angelegt wissen will. — Aehnlich neuestens Oettli (Greifswalde) in einem am 13. Januar zu Berlin gehaltenen Vortrag: Der gegenwärtige Kampf um das A. Test. Gütersloh 1896.

Verständnisses für die Thatsache, daß eben „Rom" die einzige moralische Macht ist, an der die Autorität des Gotteswortes in der Gegenwart noch einen Rückhalt hat. Will man Männer der Wissenschaft sehen, die sich gleich einer Mauer für das Haus Israel hinstellen, um den Ansturm des von Deutschland ausgegangenen theologischen Radicalismus abzuwehren, so muß man sich, wenigstens wenn man den Anschluß an die „römische Theologie" perhorrescirt, nach England und Amerika wenden. Wie aber die Dinge bei der akademischen Jugend, der Geistlichkeit und in der Laienwelt stehen, das haben Vorfälle in Halle und die Ereignisse in Bonn deutlich gezeigt. Das Kirchenregiment, soweit es überhaupt sich äußert, bekennt seine Ohnmacht und schwankt zwischen Ja und Nein[1]). Es mußte so kommen, wie es schon Bossuet vorausgesagt hat: es wird noch schlimmer kommen, ehe der zu hoffende Umschwung eintreten wird.

Es gibt wohl kaum noch ein Geschichtswerk für das gebildete nichtkatholische Publikum, das nicht von den Ergebnissen der kritischen Bibelforschung beeinflußt wäre oder dieselben ohne Weiteres als ausgemachte Wahrheit vortrüge. Für breitere Schichten des Volkes bietet bereits seit Jahren die der Universalbibliothek von Reklam einverleibte Schrift des protestantenvereinlichen Dr. Zittel „Die Entstehung der Bibel" die nöthige Aufklärung. Die höhere und niedere Pädagogik hat sich, wie zu erwarten war, der von der Wissenschaft dargebotenen Ergebnisse bemächtigt. Es gibt Lehrbücher Wellhausen'scher Bibelkunde für Gymnasien und Lehrerseminarien[2]), und die Volksschulpädagogik ist eifrig mit der Frage beschäftigt, in welchem Umfange und nach welcher Methode das A. Test. entsprechend dem jetzigen Stande der wissenschaftlichen Forschung zu behandeln sei[3]). Schon ertönt von pädagogischer Seite vereinzelt der Ruf: fort mit der unwahren sog. biblischen

---

1) Vgl. Erlaß des preußischen Oberkirchenrathes vom 8. Februar 1895.

2) Schmidt (Prälat in Heilbronn), Der alttestamentl. Religionsunterricht im Seminar und Obergymnasium. Tübingen 1889; Köstlin, Leitfaden zum Unterricht im A. Test. für höhere Schulen. Freiburg (Mohr).

3) Franke, Die Bedeutung der histor. Kritik der Bibel für die Methodik des Religionsunterrichtes. Zwickau 1892; Flöring, Das A. Test. im evangel. Religionsunterricht. Gießen 1895.

Geschichte des A. Test. aus dem Jugendunterricht — und wo man ihr noch ein Plätzchen gönnt, darf sie beileibe nicht als eigentliche Geschichte, sondern nur als erbauliche Sage und mit Auswahl in Betracht kommen. Man wolle sich hierbei der Simultan- und Paritätsverhältnisse an höheren und niederen Schulen erinnern und sich die Perspective weiter ausmalen! Zu allem dem rechne man die — hier nicht näher zu bezeichnende — Art, wie der vulgäre Antisemitismus nicht bloß mit den heutigen Juden, sondern auch mit dem Alten Testament umgeht und laut dessen Abschaffung aus den Schulen in dem Volksunterrichte fordert. Endlich erwäge man, was die freidenkerische, socialistische und im Geheimen schleichende anarchistische Literatur — gestützt auf die Autoritäten der Wissenschaft — auf diesem Gebiete anrichtet. Es steht uns darüber neues Material zu Gebote, das wir hier nicht vorlegen wollen. Genug: es ist kein Zweifel, die Arbeit der Wissenschaft hat, sie mag das wollen oder nicht, bereits in weiten Kreisen, in oberen und unteren Schichten dazu geführt, daß der Glaube an die einzige und höchste Autorität, die man dort in der Bibel verehrte, erschüttert, wo nicht vernichtet; sie hat sich als ein — Vielen willkommenes — Mittel erwiesen, um den großen Abfall von Gott und seinem Worte zu beschönigen und zu vertheidigen, dazu mitgeholfen, die Autorität überhaupt und die Pietät und die Wahrheit zu untergraben — und je länger, desto mehr werden gewisse Wirkungen dieser Erschütterungen auf katholischem Gebiete nicht ausbleiben bezw. stärker hervortreten. Bei solcher Sachlage wird der ganze Ernst und Umfang der Forderung Leo XIII. verständlich, daß die berufenen Vorkämpfer und Vertheidiger des Glaubens mit den neuen Waffen der Gegner vertraut, auf jede Art des Angriffes gerüstet seien und der falschen Kritik die wahre entgegengestellt werden soll durch eifrige Pflege des Bibelstudiums überhaupt und seiner philologischen, historischen, archäologischen Hilfswissenschaften im Besonderen.

Wohin die Zerstörungsarbeit der modernen Wissenschaft schließlich noch führen wird? Darauf kann wohl niemand eine vollständige Antwort geben, aber ein Doppeltes ist sicher und das ist etwas Tröstliches: einmal nämlich ist es ein glänzendes Zeugniß für die göttliche Wahrheit der hl. Schrift, daß auch im Zeitalter des Materialismus noch so viel Scharfsinn, Gelehrsamkeit, mit anderen

Worten so viel geistige Arbeit an dieses Buch aus alten Zeiten gewandt wird, wenn oft auch in verkehrter Absicht oder unter falschen Voraussetzungen. Zum mindesten beweist diese Thatsache die Erhabenheit und Unvergänglichkeit der in diesem Buche niedergelegten Ideen und bildet eine Illustration zu dem bekannten Satze, daß die religiösen Ideen doch am tiefsten den Menschengeist bewegen. Für's zweite aber ist gewiß, daß so viel geistige Arbeit und mannigfache positive Gelehrsamkeit, wie sie trotz aller Verkehrtheit der Methode auch von der negativen Kritik aufgeboten wird, schließlich doch dazu dienen wird, die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift zu bestätigen und die rechte Wissenschaft von ihr zu fördern. Alle Bekämpfung der göttlichen Wahrheit hat noch immer — trotz vorübergehender Trübungen und Verwirrungen — dazu dienen müssen, die siegreiche Kraft und den hehren Glanz ihres Lichtes zu erhöhen. Und wenn schon jetzt klar vor aller Augen liegt, daß die wirklich großartigen Leistungen unserer Zeit auf dem Gebiete der Archäologie, Geschichtswissenschaft, Geographie, Handschriftenkunde und Textkritik weit entfernt, das Ansehen der hl. Schrift zu schädigen, dasselbe vielmehr vielfach in überraschender und glänzender Weise bestätigt und erhöht haben, so ist zu erwarten, daß eines Tages auch die Arbeit der höheren Kritik, die bisher im Zerstören bestand, einen Ertrag abwerfen wird, welcher der einzig wahren, d. h. der katholischen Bibelwissenschaft zu Gute kommen wird. Noch scheint die Zeit nicht gekommen — vielleicht ist sie nicht mehr fern —, nach Wegräumung großer Schutt- und Trümmerhaufen diesen Ertrag zu sammeln und zu buchen, wohl aber ist schon jetzt klar, daß nie ein Wort schmählicher zu Schanden geworden ist, als das stolze: „Das Wort sie sollen lassen stah'n!" und gewiß, daß sich auch in unserer Zeit bewahrheiten wird, was mit Siegesgewißheit Leo XIII. der Welt zugerufen hat: Commenta diei delet dies, verbum autem Domini nostri manet in aeternum!

XXXVIII.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

VI.

Wer den Staat als freien Schöpfer des Rechtes proclamirt, beansprucht damit für denselben zunächst die Eigenschaft, Quelle der objectiven Rechtsordnung zu sein: jede Rechtsnorm beruht danach auf dem positiven Gesetze des Staates. Nun ist es aber der Rechtsordnung wesentlich, gesellschaftliche Ordnung zu sein. Der Mensch, das einzig in Betracht kommende, einzig mögliche Glied der Gesellschaft, untersteht als solches dieser Ordnung, indem er subjectiv berechtigt und verpflichtet wird. Das subjective Recht ist daher nothwendig mit dem objectiven Recht gegeben und beruht auf demselben. Mithin ist die staatliche Gesetzgebung nach dieser Theorie, die, wie schon mehrfach betont werden mußte, die wissenschaftliche Jurisprudenz unserer Zeit beherrscht, auch die einzige Quelle des subjectiven Rechtes, und es wäre nur ganz und gar consequent, wenn das positive Recht auch beanspruchte, die Grundlage der Rechtsfähigkeit des Menschen zu sein. So war der Standpunkt des römischen Rechtes mit seiner Unterscheidung des homo sui et alieni juris, mit seiner Leugnung der Rechtsfähigkeit bei einem großen Theile der Menschheit, den Sklaven, oder wie man sagte, dem Mancipium. Fragt man jedoch nach dem inneren Grunde der Rechtsfähigkeit, so muß man denselben in der Persönlichkeit des Menschen suchen, was selbst in der Jurisprudenz dadurch zum Ausdrucke kommt, daß „Persönlichkeit“ synonym gebraucht wird mit „Rechtsfähigkeit“. Die Persönlichkeit des Menschen hinwiederum beruht auf seiner Natur, der zufolge er ein vernünftiges, freies Wesen ist. Als solches nimmt die Rechtsordnung den Menschen in Empfang, und so wenig der Staat dem Menschen das Dasein gegeben, so wenig kann er sich als Schöpfer seiner

Befähigung, Rechtssubject zu sein, ausspielen. Jedem Versuche gegenüber, für den Staat eine solche Stellung zu beanspruchen, stellt sich die Natur selbst, indem sie ihr Recht mit Evidenz geltend macht, entgegen, so daß man nirgends berechtigter, als hier den Satz des alten Horaz wird anerkennen können: »Naturam expellas furca, tamen usque recurret.« — „Treibe mit Knütteln heraus die Natur, stets kehret sie wieder[1]).“ — Dem Anerkenntniß dieser Thatsache, denn um eine solche handelt es sich, konnten sich auch die Verfasser des Entwurfes zum bürgerlichen Gesetzbuch, und zwar schon in dem der ersten Lesung, nicht entziehen. Er beschränkt sich darauf, Anfang und Ende der Rechtsfähigkeit zu bestimmen, und in den Motiven findet sich zur Begründung folgende Ausführung: „Die Rechtsordnung erfüllt, indem sie die Rechtsfähigkeit des Menschen ohne Rücksicht auf seine Individualität und ohne Rücksicht auf seinen Willen anerkennt, ein Gebot der Vernunft oder Ethik. Neben der Vorschrift des § 3 (in der Reichstagsvorlage § 1) bezeugt der Gesammtinhalt des Entwurfes diese von dem Rechtsbewußtsein der Gegenwart geforderte und als selbstverständlich betrachtete Anerkennung[2]).“ Es ist schon der Mühe werth, dieses

1) Horaz, Epist. I. 10, 24.

2) Motive zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches. Amtliche Ausgabe (Berlin 1888). Bd. I. S. 25. — Der erste Paragraph des dem Reichstage vorgelegten Entwurfes lautet nunmehr: „Die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt mit der Vollendung der Geburt,“ wozu der Entwurf zweiter Lesung noch hinzugefügt hatte: „und endigt mit dem Tode.“ Daran schloß sich dann unmittelbar in §§ 2—10 die Lehre von der Todeserklärung an. Um diesen sonderbaren Eingang zu vermeiden, wurde der zweite Theil des Satzes gestrichen und den Bestimmungen über den Tod der Platz von § 13 an zugewiesen. Ueber die Bestimmung des § 1, daß die Rechtsfähigkeit mit der Geburt und zwar mit der „vollendeten“ beginne, wäre, wenn es nicht zu weit führte, eine Auseinandersetzung angebracht, da dieselbe nicht einmal in dem Gesetze aufrecht erhalten werden kann. Es muß nämlich an den Stellen, wo dem bereits empfangenen, aber noch nicht geborenen Menschen Rechtsansprüche vorbehalten werden sollen, zu dem in dem Entwurfe überhaupt so beliebten Mittel der Fiction gegriffen werden. So z. B. in § 1899: „Erbe kann nur werden, wer zur Zeit des Erbfalles lebt. Wer zur Zeit des Erbfalles noch nicht lebte, aber bereits erzeugt war, gilt als vor dem Erbfalle geboren.“ Und § 1888 redet sogar von den „künftigen Rechten“ einer Leibesfrucht, zu deren Wahrung dieselbe einen Pfleger erhalten soll, so-

Zugeständniß zu constatiren. Denn beruht die Rechtsfähigkeit nicht auf der Uebertragung durch den Staat, so daß dieser dieselbe bei jedem Individuum, das lebendig in die Gesellschaft eingetreten ist, anerkennen muß, wird man dann leugnen können, daß die ganze Rechts- und Pflichtensphäre des Menschen, die aus seiner Persönlichkeit mit ihrer hohen Würde und Aufgabe mit Nothwendigkeit im Zusammenleben in der Gesellschaft sich ergibt, ebenfalls eine tiefere, unveränderliche Grundlage, als das positive menschliche Recht, besitzen muß? Und doch soll es kein Naturrecht geben!

Wir haben hier offenbar einen der schwächsten Punkte des Rechtspositivismus, der an dieser Stelle praktisch versagt. Die Entwickelung des modernen Lebens hat denn auch dazu geführt, daß man die Unzulänglichkeit der Eintheilung der Rechte in dingliche und Forderungsrechte einsah und die neue Kategorie der sog. Individualrechte, auch Rechte an der eigenen Person genannt, erfand, deren Gegenstand das Individuum selbst und seine Bethätigung und Aeußerung als solches sein soll. Es ist hier nicht der Ort, eine Auseinandersetzung mit diesem Begriffe zu veranstalten; es soll nur darauf hingewiesen sein, wie selbst die durchaus materielle moderne Entwickelung praktisch zur Anerkennung der Wahrheit hindrängt. Unbegreiflich ist dabei nur, daß man trotzdem ihr gegenüber unzugänglich ist und lieber wagehalsige juristische Constructionen beliebt. Auch der Entwurf des B. G. B. hat einen Versuch gemacht, das Individualrecht zu legalisiren, indem er in § 12 ein Namenrecht offenbar im Anschluß an das Firmenrecht des Handelsgesetzbuches anerkennt und einen privatrechtlichen Schutz des Namens sowohl in familienrechtlichen, als in gewerblichen Beziehungen gewähren will.

---

weit diese (d. h. die künftigen Rechte) einer Fürsorge bedürfen." Man sollte meinen, es ließe sich eine der Wirklichkeit mehr entsprechende Formulirung des Verhältnisses finden. Ueberhaupt möge dieser Hinweis zur Illustration des früher über die Ausdrucksweise des Entwurfes Gesagten dienen. Charakteristisch ist auch der Schlußsatz des citirten § 1888: „Die Fürsorge steht jedoch dem Vater oder der Mutter zu, wenn das Kind, falls es bereits geboren wäre, unter elterlicher Gewalt stehen würde." Fast wäre man versucht, diesen Satz mit noch vielen ähnlichen zu griechischen Uebersetzungsübungen zwecks Einübung der Regeln über die hypothetischen Sätze zu empfehlen.

Im Anschluß an diese Bemerkungen über den Begriff der Rechtsfähigkeit in dem Entwurfe möge auf den Titel hingewiesen sein, welcher von der „Geschäftsfähigkeit“[1]) handelt. Auch der Rechtsfähige kann in einer Lage sein, daß er noch nicht fähig ist, am Rechtsverkehre selbstständig und selbstverantwortlich theilzunehmen. Besitzt er diese Fähigkeit, d. h. ist der Rechtsfähige auch fähig, Rechtshandlungen zum Zwecke der Begründung, Aenderung, Aufhebung, Geltendmachung seiner Rechte vorzunehmen, unerlaubte Handlungen so zu begehen und obligatorische Verpflichtungen so zu verletzen, daß er für dieselben verantwortlich gemacht werden kann, dann gilt er nach der allgemeinen Terminologie für „handlungsfähig“. Dieser Begriff schien jedoch der Commission zu weit und darum zu gefährlich, weßhalb sie den der „Geschäftsfähigkeit“ aufstellt, d. h. der Fähigkeit zur Vornahme von Rechtsgeschäften. Die Motive zur ersten Lesung belehren uns, welches die Auffassung des Entwurfes über die Natur des Rechtsgeschäftes ist: „Rechtsgeschäft im Sinne des Entwurfes ist jede Privatwillenserklärung, gerichtet auf die Hervorbringung eines rechtlichen Erfolges, welcher nach der Rechtsordnung deßwegen eintritt, weil er gewollt ist. Das Wesen des Rechtsgeschäftes wird darin gefunden, daß ein auf Hervorbringung rechtlicher Wirkungen gerichteter Wille sich bethätigt und daß der Spruch der Rechtsordnung in Anerkennung dieses Willens die gewollte rechtliche Gestaltung in der Rechtswelt verwirklicht.“ Man muß eigentlich erst die Erlaubniß des Lesers einholen, wenn man ihn mit solchen Sätzen belästigen will. Es leuchtet jedoch gerade aus dem letzten Citate die juristische Auffassung der Verfasser des Entwurfes so klar hervor, daß es schade wäre, wollte man die Gelegenheit vorübergehen lassen, ohne darauf aufmerksam gemacht zu haben, wie selbst die wirkende Kraft des menschlichen Willens in rechtlicher Beziehung auf den Spruch und die Anerkennung der Rechtsordnung, natürlich der positiven, d. h. staatlichen, zurückgeführt wird. Im Uebrigen unterscheidet der Entwurf die völlige Geschäftsunfähigkeit der Kinder unter sieben Jahren; der dauernd so weitgehend geistig Gestörten, daß bei ihnen die freie Willensbestimmung ausgeschlossen, sowie der wegen Geistes-

1) §§ 100 ff.

krankheit Entmündigten, und die Beschränkung in der Geschäftsfähigkeit der Minderjährigen vom 7. bis 21. Lebensjahre. Die Klügelei unserer Gesetzgeber hat es damit zu Stande gebracht, daß eine an sich sehr einfache Sache in ungeahnter Weise complicirt wurde: Rechtsfähigkeit, Handlungsfähigkeit und die Geschäftsfähigkeit des Entwurfes, die wieder als beschränkte und unbeschränkte auftritt. Wozu diese Kleinlichkeit führt, kann man von Dernburg erfahren, welcher in seiner Brochüre: „Persönliche Rechtsstellung nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch," die Consequenzen aus dem Satze zieht, daß die Willenserklärungen eines Geschäftsunfähigen nichtig sein sollen[1]). Die folgerichtige Durchführung dieser Geschäftsunfähigkeit führt dazu, daß jede Willenserklärung eines Kindes unter sieben Jahren nichtig ist, ein solches also auch z. B. an Gaben, die ihm von guten Gebern zu Weihnachten gegeben werden, erst dann Besitz und Eigenthum erwirbt, wenn der Vater das Geschenk für das Kind annimmt; die Annahmeerklärung der Mutter würde nicht genügen[2]). Und doch wird das Kind nach römischem und gemeinem Recht, wie Dernburg selbst erklärt, sofort Eigenthümer des Geschenkten; nach preußischem Recht kann jeder Begleiter des Kindes das Geschenk für dasselbe annehmen und nach dem Code civil kommt der Eigenthumserwerb gar nicht in Frage. Nach dem zukünftigen Recht ist dem Kinde weder Besitzes-, noch Eigenthumsschutz gewährt, weil der Spruch der Rechtsordnung dem in solchen und ähnlichen Fällen gewiß vollkommen genügenden Willen des Kindes die Anerkennung versagt. Der Entwurf rechnet ferner zu den Geschäftsunfähigen die wegen Geisteskrankheit Entmündigten, und zwar auch dann, wenn und soweit sie natürlicher Weise Einsicht und vernünftigen Willen haben[3]). Dernburg weist nach, daß diese Bestimmung eine völlige Neuerung des Entwurfes ist. Der Entwurf stelle sich zu Ungunsten der Entmündigten in Gegensatz zu den drei großen Rechtssystemen, welche zur Zeit den bei weitem größten Theil Deutschlands beherrschen, nämlich zu dem gemeinen und preußischen Recht, wie zu dem des

1) § 101. — Vgl. Dernburg, a. a. O. S. 11. — Ein anderer Erklärer des Entwurfes findet dagegen diese Vorschrift unbedenklich. Vgl. Eck, Sammlung von Vorträgen über den Entwurf eines B. G. B. Heft I. S. 36, Note 1.

2) § 127. — 3) Dernburg, a. a. O. S. 16 ff.

Code civil. Dem muß noch hinzugefügt werden: auch zu dem natürlichen Recht, welches den freien Willen des Menschen wirksam sein läßt, wenn und insoweit der Zustand des Menschen es gestattet, ihn als einen vernünftigen anzusehen. Woher nimmt die positive Rechtsordnung die Vollmacht, dem geäußerten, vernünftigen Willen jede Wirkung abzusprechen[1])? Möge aus diesen Anwendungen die bis in die einfachsten Verhältnisse eindringende praktische Bedeutung der Modekrankheit unserer modernen Rechtswissenschaft erkannt werden!

Weit entschiedener jedoch, als bezüglich der Rechts- und Geschäftsfähigkeit der natürlichen Personen, macht sich der positivistische Rechtsgedanke auf dem Gebiete der Lehre von der juristischen Person, dem des Rechtes der Körperschaft u. s. w., geltend. Dieser Theil des Entwurfes gehört denn auch zu den am meisten angefochtenen. Hier gewinnt ja der Rechtspositivismus eine sehr erwünschte Stütze an politischen, confessionellen und socialpolitischen Erwägungen der einzelnen Regierungen, weßhalb auch das Interesse an diesen Bestimmungen ein lebhafteres ist. Allerdings ist dabei auch die Gefahr um so größer, daß im Widerstreit der politischen Ansichten ein unharmonisches Resultat sich ergeben werde.

Dem Körperschaftsrechte des Entwurfes gegenüber sind vor allem die Vorwürfe dahin formulirt worden, die bezüglichen Bestimmungen seien undeutsch und unsocial, und beides mit Recht.

---

1) Dernburg bringt an der angeführten Stelle einige instructive Beispiele, z. B. folgenden Fall: Eine unverheirathete Person, wegen einer fixen Idee entmündigt, lebt bei ihrer Schwester und erwirbt sich als geschickte Näherin ihren Unterhalt. Sie erspart sich durch angestrengte Arbeit die Mittel zum Erwerb einer Nähmaschine. Ihre Schwester wird Schulden halber gepfändet, wobei der Gerichtsvollzieher auch die Nähmaschine pfändet. Die Näherin hat keinen Besitz und kein Eigenthum: wie will sie sich helfen? Summum jus summa injuria, namentlich wenn die einzige Quelle des Rechtes beim Staate gesucht wird. Oder sollte ein wegen geistiger Beschränktheit Entmündigter sich nicht für Arbeiten, die seinen Fähigkeiten entsprechen, auch selbstständig verdingen können? Ja, wie oft kommt es vor, daß ein Entmündigter ein selbstständiges Erwerbsgeschäft betreiben kann und gerade in dieser Beschäftigung eine Art von Heilmittel in seinem Zustande besitzt! Alle solche sind aber geschäftsunfähig, d. h. alle von ihnen abgeschlossenen Rechtsgeschäfte sind ungiltig.

Allein der eigentliche Grund dieser Fehler liegt tiefer, und zwar in der falschen Auffassung der menschlichen Persönlichkeit, die schon bei dem Rechte der natürlichen Person getadelt werden mußte. Will man einen richtigen Begriff von dem Wesen der juristischen Person erhalten, so muß man von der in der menschlichen Natur niedergelegten Anlage zum gesellschaftlichen Leben ausgehen. Daß der Mensch in Gesellschaft lebt, ist nicht eine zufällig eingetretene Thatsache, sondern eine Folge seiner Natur. Das gilt zunächst für die Familie und alsdann für alle Gesellschaftsformen, welche sich auf die Familie aufbauen, namentlich für die Gemeinde und vor allem für den Staat. Diese gesellschaftlichen Organisationen sind nicht der menschlichen Persönlichkeit aufoctroyirt, sondern aus ihr herausgewachsen. Der Staat ist daher nicht der absolute Herr des Individuums, sondern eine Schutz- und Hilfsmacht, um ihres Zweckes willen mit gesellschaftlicher Autorität ausgerüstet. Auch das ergibt sich aus der hier vertretenen Auffassung, daß die gesellschaftliche Anlage des Menschen nicht im Staate ihre genügende Entfaltung finden kann; die Kirche ist nicht minder dem Menschen congenial, ja mit Rücksicht auf das ihr eigene Gebiet des Uebernatürlichen muß sie eine ganz besondere Stellung im Leben der Menschheit beanspruchen. Diese obersten Organisationen, welche den Menschen in natürlicher und übernatürlicher Beziehung in seinem ganzen Wesen erfassen, erschöpfen nun aber auch nicht das Bedürfniß der gesellschaftlichen Anlage des Menschen. Für das Gebiet der Kirche kann an dieser Stelle von einer näheren Betrachtung Abstand genommen werden. Auf dem Gebiete der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates vor allem, fordert die menschliche Natur Freiheit der Bethätigung in der ihr entsprechenden Weise, entweder in der Form der sog. öffentlichen Corporationen, insbesondere der Gemeinde, oder in der der freiwilligen Vereinigung zu einem corporativen Leben in bürgerlicher, gewerblicher oder anderer Beziehung. Diese corporativen Gestaltungen nun, öffentliche wie private, erlangen durch die naturgemäße Organisation ihrer Mitglieder unter einer Autorität und mit einer unter der Aufsicht dieser stehenden Ordnung, welche dem gesellschaftlichen Zwecke zu dienen berufen ist, eine der natürlichen Persönlichkeit nachgebildete sog. moralische oder juristische Persönlichkeit, welche auch von der Staatsgewalt anerkannt werden muß, insofern nicht

der Gesellschaftszweck ein dem Gemeinwohl entgegengesetzter oder schädlicher ist. Um die Bedeutung dieser staatlichen Anerkennung dreht sich der große Streit in der Rechtswissenschaft, der, wie leicht einzusehen ist, von der maßgebenden Jurisprudenz dahin entschieden wird, daß der Staat die juristische Persönlichkeit und damit vor allem die private Rechtsfähigkeit verleihe, und daß die Frage, wem sie zu verleihen sei, allein nach dem staatlichen Ermessen zu entscheiden sei. Man vermischt hier sehr gern die Frage der Erlaubtheit eines Vereines, über die zu entscheiden der Staatsgewalt in einer gewissen Richtung nicht versagt werden kann, mit der Frage der Rechtsfähigkeit; das ist aber nichts weiter, als eine Verquickung öffentlich-rechtlicher Fragen mit solchen, die dem Gebiete des Privatrechtes angehören. Das Privatrecht soll, wie Gierke treffend sich ausdrückt, in Fällen, in denen das Vereinspolizeirecht sich passiv verhält, polizeiliche Handlangerdienste leisten[1]).

Das Christenthum mußte seinem Wesen nach die gesellschaftliche Annäherung der Menschen befördern. Ja, gerade dadurch bewies es seine Wahrheit praktisch auf das Schlagendste, daß es die menschliche Natur in ihrer eigensten Art, also auch nach ihrer socialen Anlage erfaßte und in dem Gesetze der Liebe, wie in der Bezugnahme auf die ewige Gerechtigkeit die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen heiligte. In dem römischen Rechte fand es bei dessen durchgebildetem Individualismus weniger Anknüpfungspunkte in dieser Richtung; dessen Beruf war mehr der, auch der christlichen Rechtsordnung das begriffliche und systematische Gerippe zu bieten. Dagegen bot sich dem christlichen Gesellschaftsgedanken „in der charakteristischen Eigenthümlichkeit aller germanischen Völker, welche von jeher und überall das ungehinderte Associationsrecht mit vollkommener Autonomie als das erste Freiheitsrecht aller freien Männer in Anspruch genommen hatte", ein fester Halt und kräftige Unterstützung[2]). In den deutschen Territorien entwickelte sich daher das eigenartige corporative System, welches als ständige Organisation eine Verbrüderung des privaten und öffentlichen

1) Gierke, Das bürgerliche Gesetzbuch und der deutsche Reichstag S. 49.

2) Pesch, Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. I. Theil, S. 90 ff. (Die sociale Frage beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria Laach". Bd. II. Freiburg 1893.)

Rechtes zeigte, welche dem Staate eine feste Grundlage verlieh und durch die engen Beziehungen des Bürgers zu seiner Corporation und dadurch zum Staatsganzen einen heute unerreichbaren inneren Halt der staatlichen Gesellschaft zu Stande brachte[1]). Die Einheit der Religion führte ferner dazu, daß das Ganze, wie die Theile im engsten Connex mit der Kirche standen und dadurch eine heute ebenfalls unerreichbare religiöse Weihe besaßen. In unserer Zeit ist die ständisch-corporative Ordnung in der Revolution untergegangen; der Einzelne steht der Staatsgewalt gegenüber. Die Verbindung beider ist nicht das Gemeinschaftsleben mit seinen Vorständen und Organen, sondern die rein mechanisch gefügte Bureaukratie. Allerdings haben wir noch die Verbände öffentlich-rechtlichen Charakters, vor allem die Gemeinden, und man hat ein vielgepriesenes Selbstverwaltungssystem ausgesonnen mit neuen Verbänden (Kreis-, Provinzialverbände oder wie sie sonst heißen mögen). Der Grundcharakter dieser Ordnung ist aber der des Bureaukratismus, für dessen Bethätigung es ein großes Glück ist, daß die Papierfabrikation einen so gewaltigen Aufschwung genommen hat, und daß das moderne Actenmaterial nicht mehr die Dauerhaftigkeit der alten Pergamente und Handpapiere der Urkunden besitzt. Auch die private Association hat man gefördert, namentlich auf dem Gebiete des Handels, und der Einfluß der großen Handels-Actiengesellschaften ist ein sehr fühlbarer, jedoch nicht mehr in der Richtung einer harmonischen Gliederung der

---

1) „Jus privatum spectat ad singulorum utilitatem," war der römische Grundsatz, wie ihn Ulpian aussprach. Der römische Bürger war unumschränkter Herr im Haus und über sein Vermögen. Ihering bezeichnet daher auch die Selbstsucht als innersten Grund des römischen Rechtes. Professor Zeerleder, welcher dieses Urtheil in seinem Vortrage über „Privatrecht und sociales Recht" (Bern 1895. S. 27 f.) näher präcisirt, stellt ihm das Rechtsbewußtsein des germanischen Mittelalters gegenüber, welchem der Unterschied zwischen öffentlichem und Privatrecht fremd geworden sei. Nur die Eintheilung in geistliche und weltliche Satzung sei den Rechtsbüchern des Mittelalters geläufig. In beiden Rechtsordnungen aber spiele ein Begriff eine wichtige Rolle, welcher dem römischen Rechte fremd war, der Begriff der Genossenschaft. „Genossenschaft aber ist ein zwischen dem Staat und dem Individuum sich einschiebender Verband, welcher dem Einzelnen den Kampf um's Dasein erleichtern, den Genuß im Mitgenuß aller Glieder sichern soll."

Gesellschaft, sondern mit der Tendenz und dem praktischen Erfolg, die Gesellschaft in zwei Lager zu spalten, das des Millionenbesitzes und das des Pauperismus.

Die moderne privatrechtliche Gesellschaft soll nur Product des staatlichen Rechtes sein. Sie ist in ihrer rechtlichen Construction das Resultat der Rechtsfiction und steht der Staatsgewalt als Individuum gegenüber, wie der Einzelne, so daß es dem Rechte an sich gleichgiltig ist, ob eine natürliche oder eine fingirte juristische Person Rechtssubject ist: die Rechtsfähigkeit beider beruht darauf, daß der Staat einerseits den natürlichen Willen eines Menschen, andererseits den in dem Willen des Vorstandes concentrirten Willen der Gesammtheit mit rechtlicher Anerkennung versieht. Darum ist es auch klar, daß eine berufsgenossenschaftliche Organisation unserer Tage nicht der der alten Zeit an die Seite gestellt werden kann. Daraus erklärt sich aber auch die Energie des Kampfes gegen das Gesellschaftsrecht des Entwurfes seitens eines Mannes, wie Gierke, der die Verbreitung der deutschen Genossenschaftsidee und ihre rechtliche Begründung zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat. Ist sein Standpunkt auch nicht in jeder Beziehung der richtige, so hat er doch, und das soll offen anerkannt werden, großes Verdienst auch in der Richtung, daß er, von dem Detail abgesehen, einen eminent christlichen Gedanken vertritt.

Nach diesen Vorbemerkungen, welche dem Charakter dieser Erwägungen entsprechend nicht über eine andeutungsweise Behandlung des schwierigen, aber so außerordentlich wichtigen Stoffes sich erheben können, möge ein kurzer Ueberblick über das Zustandekommen der hierher gehörigen Bestimmungen des Entwurfes und auf diese selbst geworfen werden. Im Zusammenhalt mit den obigen Ausführungen wird die Stellung des Entwurfes von selbst klar werden.

Der erste Entwurf hatte sich darauf beschränkt, in § 41 zu erklären, daß Personenvereine und Stiftungen die Fähigkeit haben können, als solche selbstständig Vermögensrechte und Vermögenspflichten zu haben (juristische Persönlichkeit). Die juristische Persönlichkeit eines Personenvereins und der Verlust derselben sollten sich in Ermangelung besonderer reichsgesetzlicher Vorschriften nach den Landesgesetzen richten. Die §§ 43—57 enthielten eine Art von Normalstatut für mit juristischer Persönlichkeit zu versehende

Personenvereine. Die §§ 58—62 betrafen die Stiftungen, welche mit juristischer Persönlichkeit versehen werden sollen, bezüglich welcher auch die Möglichkeit des particulären Erfordernisses staatlicher Genehmigung vorgesehen war. § 63 wahrte dem Fiskus seine nach Landesrecht bestehende juristische Persönlichkeit. Gegen diese Bestimmungen hatte sich die Kritik fast durchweg ablehnend verhalten[1]). Preußen wollte überhaupt keine Vorschriften in dem Entwurfe über die Regelung der Bedingungen der Entstehung und Endigung der juristischen Persönlichkeit, weßhalb die Commission beschloß, die Bestimmungen in dieser Materie auszuarbeiten, ohne ihre definitive Aufnahme in den Entwurf zu vollziehen, da der specielle Inhalt der aufzunehmenden Bestimmungen von wesentlicher Bedeutung sei für die Stellungnahme zur Frage der reichsgesetzlichen Regulirung sowohl für die Commission selbst, wie für die gesetzgebenden Körperschaften des Reiches.

In den Verhandlungen der Commission wurde seitens des preußischen Ministerialcommissars das Concessionsprincip als „die allein annehmbare Grundlage einer reichsgesetzlichen Regelung der Entstehung der juristischen Persönlichkeit" bezeichnet. Eine andere Art der Regelung nach den gleich zu besprechenden Commissionsanträgen sei nicht angängig — mit Rücksicht auf das in Preußen zur Zeit geltende öffentliche Vereinsrecht, welches die Entstehung der juristischen Persönlichkeit von einer staatlichen Verleihung abhängig mache und damit der Staatsgewalt die Möglichkeit gewähre, auch einem Vereine, welcher zwar nicht direct verbotene, das Gemeinwohl aber trotzdem schädigende Tendenzen verfolge, die nachgesuchte Verleihung der juristischen Persönlichkeit zu versagen. Damit könne man verhindern, daß ein solcher Verein gewissermaßen unter staatlicher Sanction größere Vermögensmassen ansammele, um dieselben in einer seinen schädlichen Tendenzen entsprechenden Weise zu verwerthen. Auf der andern Seite lege dieses System der freien Entwickelung loyaler Vereine auch auf dem privatrechtlichen Gebiete kein Hinderniß in den Weg. Die Prüfung der Staatsgewalt erstrecke sich darauf, ob die Tendenzen

1) Für die folgenden Ausführungen ist zu vergleichen die Denkschrift zu dem Entwurfe, sowie Reatz, Die zweite Lesung des Entwurfes ꝛc. Bd. I. S. 14 ff.

des Vereines mit den Interessen des Gemeinwohls vereinbar seien, ob derselbe nach seiner Vermögenslage eine genügende Garantie für seine Lebensfähigkeit und sein Bestehen biete, und auf die Uebereinstimmung der eingereichten Statuten mit dem ministeriellen Normalstatut. Soweit diesen gleichzeitig im Interesse des Gemeinwohls, wie der Vereine selbst getroffenen Vorbedingungen genügt sei, werde die Verleihung regelmäßig gewährt. Dieses preußische Ideal fand jedoch in der Commission von keiner Seite eine Befürwortung. Das Concessionsprincip wurde vielmehr abgelehnt, indem man geltend machte, daß es im Widerspruch stehe mit dem Zuge der modernen Gesetzgebung in Deutschland (Bayern und Sachsen). Kämen ferner bei der Beurtheilung des Verleihungsgesuches auch Verwaltungsgrundsätze zur Anwendung, so biete es keine genügende Garantie gegen die Gefahr einer Hemmung an sich berechtigter Vereinsbestrebungen, wobei namentlich auf die Bedeutung der dem Vereinswesen auf socialpolitischem Gebiete erwachsenden Aufgaben hingewiesen wurde. Die Debatte in der Commission bezog sich dann zunächst auf das System der freien Körperschaftsbildung. Es war nämlich beantragt worden, neben den Körperschaften des öffentlichen Rechts alle rechtmäßig bestehenden Vereine mit körperschaftlicher Verfassung als solche für vermögensfähig zu erklären. Es sei das eine nothwendige Consequenz einer seit fünfzig Jahren bestehenden Bewegung, die unbedenklich gezogen werden könne, da praktische Unzuträglichkeiten von dieser Regelung nicht zu befürchten seien. Auch in politischer Beziehung seien Befürchtungen nicht am Platze, da die gefürchteten Vermögensansammlungen seitens unliebsamer Vereine durchaus von der Verleihung der juristischen Persönlichkeit unabhängig seien. Man betonte besonders, das freiheitliche System werde gerade in den Kreisen der Arbeiterbevölkerung das Vertrauen auf die Gerechtigkeit der bestehenden Staatsordnung stärken und dadurch zur Versöhnung der socialen Gegensätze beitragen. Der Vorschlag wurde jedoch aus Gründen der Zweckmäßigkeit und Praktikabilität abgelehnt; man dürfe, so wurde gesagt, die Bedeutung, welche die Vermögensfähigkeit für die Vereine in Ansehung ihrer Machtstellung im öffentlichen Leben habe, nicht unterschätzen. Man kam endlich zur Annahme des Systems der Normativbestimmungen, verbunden mit der Pflicht der Eintragung in ein hierzu bestimmtes

öffentliches Register. Abgelehnt wurde der Antrag, welcher die Erwerbung der juristischen Persönlichkeit unter den angegebenen Bedingungen jedem Vereine ermöglichen wollte. Man einigte sich vielmehr dahin, ein Bedürfniß der Regelung bestehe nur hinsichtlich der Vereine mit sog. idealen Tendenzen. In seiner noch vom Bundesrath beeinflußten Fassung gibt § 21 den Begriff dieser Vereine, indem er bestimmt: „Vereine zu gemeinnützigen, wohlthätigen, geselligen, wissenschaftlichen, künstlerischen oder anderen nicht auf einen wirthschaftlichen Geschäftsbetrieb gerichteten Zwecken erlangen Rechtsfähigkeit durch Eintragung in das Vereinsregister des zuständigen Amtsgerichts oder durch staatliche Verleihung." Letzterer Zusatz soll für zweifelhafte Fälle bestimmt sein; denn „andere Vereine erlangen Rechtsfähigkeit in Ermangelung besonderer reichsgesetzlicher Vorschriften nur durch staatliche Verleihung", für welche die betr. Bundesstaaten zuständig sein sollen. Allein damit ist unser Entwurf nicht zufrieden; es soll wohl auch hier der Satz belegt werden: Exceptio firmat regulam. Und so belehrt uns denn die Denkschrift, die Rücksicht auf die Folgen, welche sich für das Gemeinwohl und den öffentlichen Frieden aus dem Machtzuwachs ergeben können, der unverkennbar mit der Erlangung der Rechtsfähigkeit verbunden sei, müsse davon abhalten, den politischen, socialpolitischen und religiösen Vereinen die Rechtsfähigkeit unter den gleichen Voraussetzungen zugänglich zu machen, wie den übrigen Vereinen zu idealen Zwecken. Aehnliche Gründe sollen dafür sprechen, Vereine, die einen dem Gebiete der Erziehung oder des Unterrichtes angehörenden Zweck verfolgen, den politischen und religiösen Vereinen gleichzustellen. In diesem Sinne nun bestimmt § 58 des Entwurfes, daß die Verwaltungsbehörde, welcher das Amtsgericht von der geschehenen Anmeldung eines Vereines Mittheilung machen muß, gegen die Eintragung Einspruch erheben kann, wenn der Verein nach dem öffentlichen Vereinsrecht unerlaubt ist oder verboten werden kann, oder wenn er einen dem Gebiete der Politik oder der Socialpolitik, der Religion, der Erziehung oder des Unterrichts angehörenden Zweck verfolgt. Der erhobene Einspruch kann angefochten werden (§ 59). Die übrigen Vorschriften des Entwurfes, namentlich die Normativbestimmungen für die eintragungsfähigen Vereine in ihrer ermüdenden, selbstbewußten Breite mögen hier übergangen

werden. Nur der berühmt gewordene § 40 soll — zugleich als Muster des Gesetzesstiles — folgen. Es heißt allda: „Der Verein kann aufgelöst werden, wenn er durch einen gesetzwidrigen Beschluß der Mitgliederversammlung oder durch gesetzwidriges Verhalten des Vorstandes das Gemeinwohl gefährdet.“ — „Ein Verein, dessen Zweck nach der Satzung nicht auf einen wirthschaftlichen Geschäftsbetrieb gerichtet ist, kann aufgelöst werden, wenn er einen solchen Zweck verfolgt.“ — „Ein Verein, dessen Rechtsfähigkeit auf staatlicher Verleihung beruht, kann aufgelöst werden, wenn er einen anderen, als den in der Satzung bestimmten Zweck verfolgt.“

Fragt man nach all dem, welche Vereine denn nun eigentlich harmlos sein werden, so daß sie keiner Einspruchsgefahr ausgesetzt sind, so wird man kaum noch einen oder den anderen finden. Denn was läßt sich nicht unter die Kategorie der Politik bringen, von der Religion gar nicht zu reden, die ja bei unseren modernen Gesetzesschöpfern nicht sehr beliebt ist, besonders wenn, wie beim Vereinswesen, die katholische Religion sehr stark in Betracht kommt? Was umfaßt nicht alles der Ausdruck „socialpolitische Zwecke“? Irgendwie, meint Gierke, will doch jeder Verein auf das gesellschaftliche Leben der Zeit einwirken. Getroffen werden sollen gewiß zunächst die socialdemokratischen Fach- und Gewerkvereine, so daß gerade der Arbeiterstand dieses Körperschaftsrecht als ein drückendes Ausnahmerecht empfinden wird. Was heißt es endlich, wenn zu den gefährlichen Vereinen auch diejenigen gerechnet werden, welche einen der Erziehung oder dem Unterricht angehörenden Zweck haben? Und zum Ueberfluß durchaus discretionäre Gewalt und das Damoklesschwert der Auflösung über allen eingetragenen Vereinen! Da wäre es doch besser, man hätte sie gleich alle verboten oder wenigstens keinem Vermögensfähigkeit verheißen; dann wäre die Situation klarer, weil die Ungerechtigkeit eclatanter wäre. Und eine solche liegt in den Bestimmungen des Entwurfes unzweifelhaft, wie aus den oben gegebenen allgemeinen Ausführungen klar sein dürfte. Sollte aber die besprochene Tendenz des Entwurfes auch jetzt noch immer nicht klar genug erkannt werden, so möge man die Vorsicht bewundern, mit welcher das Einführungsgesetz (Art. 80 bis 87) die landesgesetzlichen Vorschriften, welche noch engere Grenzen ziehen, als das zukünftige Reichsrecht, vor dem Untergang bewahrt. Es sollen unberührt bleiben: die landesgesetzlichen Vor-

schriften über die Beaufsichtigung juristischer Personen; über die Verfassung solcher Vereine, deren Rechtsfähigkeit auf staatlicher Verleihung beruht; über das Erlöschen oder die Umwandelung von Stiftungen; über die landesgesetzlichen Vorschriften, welche den Erwerb von Rechten durch juristische Personen beschränken oder von staatlicher Genehmigung abhängig machen. Letztere Bestimmung namentlich berührt, wie noch auszuführen sein wird, die religiösen und kirchlichen Corporationen, Stiftungen und Anstalten, was den Charakter derselben noch weniger zweifelhaft sein läßt.

Die angeführte Gestaltung des Vereinsrechtes fand denn auch den lebhaftesten Widerspruch, und die Reichstagscommission änderte neuerdings die Bestimmungen dahin ab, daß die Vereine mit sog. idealen Tendenzen (§ 21) durch Nachweis der Normativbestimmungen die Eintragung und damit die Rechtsfähigkeit erlangen können. Der Einspruch der Verwaltungsbehörde wurde beseitigt und dafür dem Amtsgericht ein näher präcisirtes Ablehnungsrecht gegenüber dem Antrage auf Eintragung gegeben. Die Entziehung der Rechtsfähigkeit (Auflösung des Vereins) soll nur erfolgen können auf Antrag des Staatsanwaltes durch Beschluß des Amtsgerichts unter den näher angegebenen Voraussetzungen. Gegen diese Aenderungen, welche die principielle Auffassung gar nicht berühren, erhoben die Vertreter der verbündeten Regierungen sofort Einspruch, und es scheint nicht zu erwarten zu sein, daß, wie die ‚Deutsche Juristen-Zeitung'[1]) mahnt, die Regierung dieser Regelung keinen allzu großen Widerstand entgegensetzen werde. Als äußerstes Mittel hat man schon auf die Ausscheidung des Vereinsrechtes aus dem Entwurfe hingedeutet[2]), ein Ausweg, der

---

1) 1896. Nr. 6, S. 118. Es heißt allda auch weiter: „Die politischen Gefahren freier Körperschaftsbildung sind auch wirklich nicht so groß, als man gewöhnlich annimmt. Hat doch auch Oesterreich seit hundert Jahren die Bestimmung: Erlaubte Gesellschaften genießen in der Regel gleiche Rechte mit den einzelnen Personen (§ 26 des Oesterreich. bürgerl. Gesetzbuches), und kommt mit dieser Bestimmung sehr gut aus.

2) Es möge der Vollständigkeit halber noch angeführt sein, daß der Entwurf in § 51 allen nicht rechsfähigen Vereinen nur den Charakter einer Gesellschaft beilegt, so daß Namens eines solchen Vereins nur der oder die Handelnden aus den von ihnen vorgenommenen Rechtsgeschäften haften. Da jedoch das praktische Bedürfniß eine gewisse Erleichterung der Rechtsverfolgung

sich besonders merkwürdig ausnimmt, da es sich ja doch um die Herbeiführung der so nothwendigen Deutschen Rechtseinheit handelt.

Erzeugnisse desselben Geistes sind die Bestimmungen über die Entstehung der rechtsfähigen Stiftungen. Es wird verlangt ein Stiftungsgeschäft, welches in einem Rechtsgeschäft unter Lebenden oder in einer Verfügung von Todeswegen bestehen kann, und staatliche Genehmigung. Das Stiftungsgeschäft gehe in seinen Wirkungen über die der Privatautonomie sonst gezogenen Grenzen weit hinaus, und das Recht der Prüfung und Genehmigung der Stiftungen gilt als Ausfluß eines Staatshoheitsrechtes. Nicht vergessen möge endlich werden, daß als letzter in der Reihe der zum Empfang der Vermögen aufgelöster Vereine und Stiftungen Berechtigten der Fiskus figurirt. Im Uebrigen enthält der Entwurf des B. G. B. über die juristischen Personen des öffentlichen Rechtes nur zwei kurze Bestimmungen bezüglich der Haftbarkeit der Organe des Fiskus, sowie der Körperschaften, Stiftungen und Anstalten des öffentlichen Rechtes (§ 85). Weiteres über dieselben enthält der Entwurf nicht; er begnügt sich damit, in dieser Zusammenstellung eine kurze Uebersicht über die Kategorien der juristischen Personen des öffentlichen Rechtes zu geben, welche wegen der speciellen Erwähnung der „Anstalten" von Interesse ist.

Die vorstehenden Ausführungen können wohl keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß in dem Abschnitte des zukünftigen bürgerlichen Gesetzbuches über das Körperschaftsrecht der Geist des Rechtspositivismus in der denkbar offensten Weise umgeht. Von einem Eingehen auf das Wesen des Körperschaftsbegriffes und auf seinen Zusammenhang mit der Natur des Menschen und allen seinen Bethätigungen natürlicher, geschweige denn übernatürlicher Art, ist gar keine Spur zu entdecken; ebenso wenig aber auch von der Bedeutung des corporativen Lebens für die Gesammtheit. Die Rechtsfähigkeit der socialen Gebilde kommt vom Staate und wird

---

gegen solche Vereine erfordert, ist in Aussicht genommen, in der Civilprozeßordnung zu bestimmen, daß solche Vereine verklagt werden können, wie wenn sie rechtsfähig wären, und daß zur Zwangsvollstreckung in das Vermögen eines nicht rechtsfähigen Vereines ein gegen den Verein erlassenes Urtheil genügt. Wohlwollen gegen die Vereine hat diese Bestimmung, deren Zweckmäßigkeit einleuchtet, gewiß nicht dictirt.

von ihm nach Gutdünken wieder an sich gezogen. Während im Handelsgesetzbuche und in den auf das wirthschaftliche Gebiet bezüglichen Gesetzen die Rechtsfähigkeit den Gesellschaften leicht und sicher und meist gar nicht oder wenigstens nur schwer entziehbar gewährt wird, ist hier auf dem Gebiete, wie man sagt, der idealen Tendenzen das Mißtrauen in Permanenz. Furchtbar scheint unseren Regierungen vor allem das sociale Gespenst zu sein. Sollte dieser Furcht nicht ein unbewußt sich geltend machender Funke der Wahrheit zu Grunde liegen? Denn mit der Lossagung von dem natürlichen Rechte, von Sitte und Religion hat die Rechtsordnung unserer Staaten begonnen, die Aeste zu durchsägen, auf denen sie am Baume der Menschheit ruhen; man scheut daher die freie Entwickelung der socialen Potenzen in der nur auf sich selbst gestellten Gesellschaft. Die Uebertreibung der positivistischen Tendenz wird aber hier nicht helfen können, und das gerade will man nicht einsehen. Ebenso fürchtet man sich offenbar vor den Gefahren, welche die Religion der Gesellschaft und dem Staate bringen kann, die sich principiell selbstständig gemacht haben und für ihre absolute Suprematie bangen. Darum nur keine religiösen Vereine; wie die Gymnasiasten-Congregationen gegen die Schulgesetze verstoßen und die Disciplin lockern, so werden auch religiöse Vereine größeren Stils nach der Ueberzeugung moderner Staatenlenker dem Staate gefährlich. Und gar Vereinigungen zu kirchlichen und klösterlichen Genossenschaften! Ganz und gar klassisch ist endlich die Angst vor Unterrichts- und Erziehungsvereinen; sie ist kaum anders erklärlich, als durch das sich geltend machende Bewußtsein der maßgebenden Kreise, daß sie auf diesem Gebiete nicht heimisch sind und die Geltendmachung der Rechte seitens der berufenen Erzieher, Familie und Kirche, scheuen und durchaus zurückhalten wollen. Es ist überhaupt ungemein bedeutungsvoll, daß der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches sich der Fixirung der privaten Rechtsfähigkeit der juristischen Personen des öffentlichen Rechtes entzieht. Ist denn das ganz und gar eine Frage des öffentlichen Rechts? oder mit anderen Worten: sollen diese gesellschaftlichen Gebilde in ihrer Privatrechtsfähigkeit auf einem schwankenden Boden stehen? Es soll hier auf das Verhältniß der politischen Gemeinden u. a. nicht eingegangen werden, obschon auch hier eine klare Anerkennung ihrer Position in der angegebenen Richtung angebracht wäre. Es

möge nur daran erinnert werden, daß der Entwurf auch die Kirche nicht kennt: weder als Ganzes in ihrer Rechtsfähigkeit, noch in ihren Corporationen, Stiftungen und Anstalten, die doch zumeist öffentlich-rechtlichen Charakter an sich tragen. Da kommt eben der Standpunkt des modernen Staates zum Vorschein, der, seitdem er das Recht für sich allein reclamirt, auch ein Oberhoheitsrecht über das kirchliche Vermögen sich vindicirt und es daher vermeidet, den öffentlich-rechtlichen Charakter der Kirche und ihrer Institute und zugleich deren Privatrechtsfähigkeit gesetzlich anzuerkennen[1]). Es wäre das um so mehr angebracht, als die Herbeiführung der Rechtseinheit in Alldeutschland als das hohe Ziel des Entwurfes hingestellt wird. Für die Kirche soll es keine solche geben; sie könnte ja vielleicht irgendwo Rechtsfähigkeit erlangen, wo ihr der protestantische Particularismus dieselbe bis jetzt noch verweigert. Allerdings hängt nun wohl die Vermögensfähigkeit der Kirche nicht an dieser Anerkennung seitens der Staatsgewalt; allein es wäre doch gewiß Pflicht der weltlichen Gewalt, der Kirche ihr Recht zu Theil werden zu lassen, welches die Anerkennung fordert. Daß es nicht geschieht, ist consequent, wie denn überhaupt auf keinem andern Gebiete eine größere Consequenz bethätigt wird, als auf dem der Mißachtung der Kirche in ihrer Stellung gegenüber dem Staate.

Das Material zur Construction einer Berechtigung seiner Auffassung in dieser Beziehung bietet dem Staate der traurige Zustand der durch die Reformation herbeigeführten Trennung und des in Folge davon inaugurirten Abfalles von den christlichen Grundsätzen überhaupt. Die Kirche ist ja nach der modernen Theorie nur eine im Staate vegetirende Anstalt, die dem staatlichen Rechte unterworfen ist und zufrieden sein muß, wenn der Staat anerkennt, daß die ihr innewohnende Kraft zu zahlreichen Normen geführt hat, „denen der Staat insoweit seine rechtliche Anerkennung und machtvolle Autorität nicht versagt, als das den Kirchen zukommende

---

1) Man denke doch nur an die durch die Schulgesetzgebung z. B. im Großherzogthum Hessen vollzogene Säcularisation, an die ebenda durch die Selbstverwaltungsgesetze (Städte- und Gemeindeordnung) ermöglichte Säcularisation der der Armenpflege dienenden Stiftungen: Thatsachen, über die nirgends ein Klagelaut in die Welt gedrungen ist.

Recht der Autonomie reicht"[1]). Namentlich darf das kirchliche Recht keinen Einfluß auf das Privatrecht ausüben, insoweit nicht das staatliche Gesetz ausdrücklich einen solchen sanctionirt. Mit einem gewissen Stolz sprechen in diesem Sinne die Motive zum ersten Entwurf den Satz aus: „An die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses knüpft sich für den Bereich des Entwurfes eine Rechtsverschiedenheit nicht," und so lange man darin nur die Gleichberechtigung aller Confessionsangehörigen vor dem Gesetze versteht, entspricht dieser Satz dem paritätischen Standpunkte[2]). In der Auslegung, die man ihm nach der Lage der Dinge aber geben muß, enthält er eine schreiende Ungerechtigkeit namentlich gegen die katholische Kirche, deren Recht jede eigene Berechtigung gegenüber dem Staatsgesetze abgesprochen wird. Daher kennt unser Entwurf, indem er dem religiösen Gebiete weniger gerecht wird, als das heidnisch-römische Recht, keinen besonderen Charakter der Sachen mehr an, die im Eigenthum der Kirche stehen oder gar durch eine kirchliche Segnung und Weihe dem gewöhnlichen Verkehre entzogen sind. Ebenso wenig enthält der Entwurf eine Rücksichtnahme auf die Stellung der Mitglieder der Orden der katholischen Kirche. Auch sie werden, so erklären die Motive der ersten Lesung[3]), grundsätzlich als rechtsfähig behandelt, im Uebrigen aber die Regelung der Stellung der Religiosen dem Entwurfe des Einführungsgesetzes vorbehalten. In letzterem aber findet sich in dieser Hinsicht nur folgende Bestimmung: „Unberührt bleiben die landesgesetzlichen Vorschriften, welche die Wirksamkeit von Schenkungen an Mitglieder religiöser Orden und ordensähnlicher Congregationen von staatlicher Genehmigung abhängig machen." Ebenso lautet der Vorbehalt bezüglich der Erwerbungen von Todeswegen. Wird die Genehmigung der Erwerbung von Todeswegen verweigert, so gilt die betr. Ordensperson in Ansehung des Erbanfalles als nicht vorhanden[4]). Somit fallen in Zukunft, wie die mit dem Entwurfe des Einführungsgesetzes veröffentlichten Auszüge aus den Motiven

1) Gareis, Encyclopädie und Methodologie der Rechtswissenschaft (Gießen 1887) S. 166.

2) Motive, Bd. I. S. 26, Nr. 2.

3) Motive, a. a. O. S. 25.

4) Entwurf eines Einführungsgesetzes, Art. 87 verglichen mit Art. 86.

zu Art. 27 erklären, die Vorschriften der Landesgesetze, welche Klosterpersonen im Interesse der Klöster für vermögensunfähig erklären, fort, wie auch diejenigen, nach welchen die Ablegung der Klostergelübde den bürgerlichen Tod zur Folge haben, außer Kraft treten. Denn, so wird deducirt, „wie auf dem Gebiete des Eherechts das feierliche oder einfache Gelübde der Keuschheit als Ehehinderniß nicht anerkannt wird, so kann auch auf dem Gebiete des Vermögensrechtes dem Gelübde der Armuth rechtliche Folge nicht gegeben werden[1]). Niemand ist im Stande, der ihm auf Grund seiner Persönlichkeit zukommenden rechtlichen Fähigkeiten sich zu entschlagen; die Vermögensfähigkeit läßt durch Verzicht sich nicht abstreifen, auch nicht durch einen in Gelübdeform erklärten Verzicht". Eine solche Gewalt, die Vermögensfähigkeit zu entziehen, hat offenbar nach der Ansicht der Gesetzgeber nur die Staatsgewalt; deßhalb erklären die citirten Motive es für „angemessen und unbedenklich, den Einzelstaaten wenigstens die Möglichkeit offen zu halten, die Durchführung der von ihnen für erforderlich erachteten Erwerbsbeschränkungen der todten Hand — Art. 36 — mittelbar dadurch zu sichern, daß sie den unentgeltlichen Erwerb seitens der Religiosen an das Erforderniß staatlicher Genehmigung knüpfen". Man scheint auch daran gedacht zu haben, den Vorbehalt hinsichtlich des entgeltlichen Erwerbes zu machen, hielt es aber doch für bedenklich und dazu für überflüssig, da der in der fraglichen Richtung — d. h. wegen der todten Hand — zu Besorgnissen Anlaß gebende Vermögenserwerb der Religiosen sich vorwiegend, wenn nicht ausschließlich auf dem Gebiete der unentgeltlichen Zuwendungen vollziehe. Auch lehre die Erfahrung, daß zur Umgehung der Erwerbsbeschränkungen der todten Hand in Fällen des entgeltlichen Erwerbes nicht Angehörige des betreffenden Klosters, Ordens u. s. w., sondern dritte Personen vorgeschoben zu werden pflegen. Die Beschränkung des entgeltlichen Erwerbes seitens juristischer Personen — also namentlich der kirchlichen

---

1) Schon an dieser Stelle möge diese Verweisung auf eine analoge Vorschrift auf dem Gebiete des Eherechtes der besonderen Beachtung zu empfehlen sein. Sie führt auf den rechten Weg für die Beurtheilung des wahren Charakters der Ehegesetzgebung, bezüglich welcher man so gern bereit ist, zu betonen, daß die kirchlichen Vorschriften von ihr nicht berührt werden sollen.

Institute und frommen Stiftungen — durch die particulären Amortisationsgesetze hat man dagegen vorbehalten, da, wie die angeführten Motive[1]) erklären, ein beschränkter Vorbehalt dem Bedürfnisse nicht genüge; auch lägen die Verhältnisse bei den juristischen Personen wesentlich anders, als bei den Religiosen. Man hat allen Grund, über die Tiefe dieser Begründung, wie der meisten im Vorstehenden vielfach wörtlich wiedergegebenen Motive erstaunt zu sein. Ueberhaupt auch darüber wird man mit Recht sich aufhalten, daß man die Gesetzgebung des Deutschen Reiches in so wohldurchdachter Weise in Bewegung setzt, um nur ja zu verhindern, daß eine fromme Stiftung einen Pfennig mehr empfängt, als der gestrenge Vater Staat ihr gestatten möchte[2]). Zur Ergänzung möge hier nur noch kurz der andere Vorbehalt angeführt werden, demzufolge unberührt bleiben sollen die landesgesetzlichen Vorschriften, nach welchen eine Religionsgesellschaft oder eine geistliche Gesellschaft Rechtsfähigkeit nur im Wege der Gesetzgebung erlangen kann[3]), eine Bestimmung, die in manchen Gegenden Deutschlands gerade für die katholische Kirche und ihre Institute von Bedeutung sein wird, für welche der Gesetzgebungsapparat nicht so leicht functioniren dürfte, wie für „eine neu sich bildende Secte", die nach den Motiven ebenfalls von dem genannten Artikel betroffen würde[4]).

So gestaltet sich die praktische Verwerthung des so schönen Satzes von der Einflußlosigkeit des religiösen Bekenntnisses hinsichtlich einer Rechtsverschiedenheit. So kommt „eine Rechtsentwickelung zum Abschluß, auf welche bereits die Bundesacte vom 8. Juni 1815, Art. 16, hingewirkt und welche durch spätere Landesgesetze, sowie insbesondere durch die bisherige Reichsgesetzgebung" (Freizügigkeitsgesetz vom 1. Nov. 1867; Gesetz betr. Gleichberechtigung der Confessionen vom 3. Juli 1869; Personenstandsgesetz vom 6. Febr. 1875) „dem Ziele zugeführt worden ist." Das sagen

1) Motive zu Art. 86 des Entwurfes eines Einführungsgesetzes.

2) Nur im Vorübergehen soll auch auf den eigenartigen Ton hingewiesen werden, in welchem an den angegebenen Stellen, wie überhaupt, von den kirchlichen Instituten gesprochen wird. Beinahe wird man an die Präventivmaßregeln wegen einer Seuchengefahr erinnert.

3) Art. 83 des cit. Entwurfes eines E. G.

4) Zu Art. 83 cit. — Man denke nur an die Altkatholiken.

die Motive des ersten Entwurfes, nach denen es auch kaum noch der Hervorhebung bedarf, daß die Aufstellung, das religiöse Bekenntniß sei ohne Einfluß auf die privatrechtliche Stellung der Person, keineswegs die Bedeutung verkennt, welche den Wahrheiten des Christenthums und der christlichen Gesammtanschauung des deutschen Volkes bei dem Ausbau seiner Rechtsordnung zukommen muß[1]). Solche Salvationen im Namen der Religion sind ja wohl hie und da beliebt, aber recht bedeutungslos; sie klingen verführerisch und bethören auch manchen; einen Einfluß zu Gunsten der Kirche üben sie nicht aus. Es bleibt unbestreitbar: das Gesetzbuch kennt die Kirche, vor allem die katholische, nicht oder vielmehr nur da, wo ihr die Fesseln von neuem festgelegt werden sollen. Die Erwägungen zu dem Familien- und Eherecht werden Beweise in dieser Richtung in Hülle und Fülle erbringen.

(Fortsetzung folgt.)

XXXIX.

Der hl. Philipp von Zell im Bisthum Speyer.

Ueber diesen Heiligen ist im „Katholik" (1887, I, 330—335) ein kurzer Aufsatz von Dr. Falk erschienen, worin das, was den Bollandisten entgangen war, in übersichtlicher Zusammenstellung nachgetragen ist. Nachstehend sollen nun noch weitere Funde in dieser Beziehung, welche sämmtlich in der Abtheilung »Palatina« der vatikanischen Bibliothek gemacht wurden, mitgetheilt werden.

Codex Palat. lat. 834 enthält zu Anfang das »Martyrologium Bedani (Bedae) presbyteri«. Dasselbe hat zum 3. Mai nach »Romae Alexandri papae . . . Ipso die inventio sanctae crucis« den von einer späteren, ungefähr dem 10. Jahrh. angehörigen Hand hinzugefügten Beisatz: »Depositio sancti Philippi confessoris Christi, qui requiescit in loco, quod dicitur Zella, et in monte, qui vocatur Oslinus iuxta flumen, quod dicitur

1) Motive der ersten Lesung, amtl. Ausgabe, S. 26. 27.

Primma« und zum 3. November den von der nämlichen späteren Hand gemachten Vortrag: »Depositio Pirmini confessoris Christi, qui requiescit in pago Blesinse et in monasterio, quod dicitur Hornbach«, und zwar sind diese beiden Einträge die einzigen, die von der erwähnten späteren oder überhaupt einer andern Hand gemacht sind[1]).

Dieselbe nahe Verbindung des hl. Philipp von Zell mit dem hl. Pirmin findet sich auch in zwei in Versen abgefaßten Litaneien, welche am Anfang des Cod. Pal. lat. 489 stehen. In der einen, wie in der andern nehmen sie eine so hervorragende Stellung ein, daß sie den ganzen ordo confessorum repräsentiren. Die erste Litanei lautet nämlich nach Anrufung der Trinität, der Mutter Gottes, des hl. Erzengels Michael (als Repräsentanten des Engelchores) und des hl. Johannes des Täufers so:

Sancte Petre cum Paulo cunctisque apostolis:
Implorate pro nobis majestatis dominum.
Prothomartyr Stephane, omnes atque martyres:
Vos orate pro cunctis plebibus catholicis.
Sancte pater Phylippe Perminique pariter:
Nos cum confessoribus adjuvate precibus.
Et martyr Felicitas, cohors atque virginum:
Precibus continuis postulate pro nobis.
Omnes sancti domini, angeli et homines:
Commendate populos domino catholicos.

Die zweite Litanei hat nach Anrufung der Trinität, der Mutter Gottes, der Erzengel Michael, Gabriel und Raphael, des hl. Johannes d. T., der hl. Apostel Petrus und Paulus nebst dem ganzen »coetus apostolicus«, der hl. Patriarchen und Propheten, der hl. Martyrer Stephanus, Laurentius, Fabianus und Eustachius, sowie der hl. Bischöfe Silvester und Gregorius folgendes Distichon:

Addere Permini nobis miserando misellis:
Atque tuis precibus, sancte Phylippe, juva.

Außer den hl. Jungfrauen Agnes und Agatha ist dann noch die hl. Waldburg folgendermaßen hervorgehoben:

His Waldburga comes nostras pia suscipe voces:
Nos et cum domino protege sancta polo.

---

1) Daß diese Einträge aus dem Martyrol. Rabani herübergenommen wurden, erwähnen die Bollandisten im I. Mai-Band S. 423.

Noch wichtiger für unsere Sache ist aber Cod. Pal. lat. 494. Er ist ein aus dem 11. oder 12. Jahrhundert stammendes Sacramentar oder Meßbuch, in welchem sich außer dem (unvollständigen) Ordinarium Missae und den Festa de tempore die Feste von folgenden Heiligen finden: Stephanus, Johannes Ev., Unschuldige Kinder, Fabian und Sebastian, »Yppapanti«[1]), Philipp und Jakob, dann am 3. Mai außer Alexander, Eventius und Theodulus (ohne Juvenalis) und der Kreuzerfindung noch »De sancto confessore Christi Phylippo« (und zwar durch Illuminirung ebenso hervorgehoben, wie nur mehr das Weihnachts- und Osterfest), hierauf Johannes d. T., Peter und Paul, Laurentius, Mariä Himmelfahrt und Geburt, Michael[2]), Remigius, Allerheiligen, Pirmin (3. Nov.), Martin, Andreas, nebst Kirchweihe. Auf die sich unmittelbar anschließenden »Orationes in coena Domini ad reconciliationem faciendum«, die in bußdisciplinärer Hinsicht nicht uninteressant sind, folgt dann noch ein weiteres Meßformular für die auf den 3. Mai fallenden Feste des hl. Bekenners Philippus und der Kreuzerfindung, welche in demselben liturgisch verschmolzen sind. Den Schluß des ganzen Codex bilden dann eine ohne irgendwelche Ueberschrift angefügte Namenreihe und eine Begabungsurkunde. Betrifft diese ausdrücklich das Stift des hl. Philipp von Zell, so liegt bezüglich der vorausgehenden Namen die Vermuthung nahe genug, daß dieselben einer mit demselben eingegangenen Gebetsverbrüderung angehören. Nachstehend sollen nun unter I und II die beiden Meßformulare für das Fest des hl. Philipp[3]), dann unter III diese Namenreihe und unter IV die Begabungsurkunde mitgetheilt werden.

1) M. Lichtmeß. Vgl. ‚Katholik' 1895, I, 566; Grotefend, Zeitrechn. des deutschen MA. I, 85; *Du Cange*, Gloss. med. et inf. latin. III, 739.

2) In der Vorlage: „In dedicatione ecclesiae s. Michaelis archangeli." Der in der jetzt gebräuchlichen Bezeichnung fehlende Zusatz „ecclesiae" hat nach dem Vortrage im Brevier in appar. s. Mich. archang. seine volle Berechtigung; dort heißt es nämlich: „Non ita multo post Bonifatius papa Romae in summo Circo s. Michaelis ecclesiam dedicavit tertio Kalendas octobris."

3) Diese beiden Meßformulare sind zwar schon vor einigen Jahren von Msgr. de Waal, Rector des Campo santo dei Tedeschi in Rom, dem damals noch lebenden Pfarrer Dell in Zell, welcher für die Wiedereinführung des öffentlichen Cultus des hl. Philipp von Zell so eifrig besorgt war, mitgetheilt, aber noch nicht veröffentlicht worden.

I.

De sancto confessore Christi Phylippo.

(Oratio): Sancti, Domine, confessoris tui Philippi supplicationibus tribue nos foveri, ut, cujus venerabilem solemnitatem celebramus obsequio, ejus intercessionibus commendemur et precibus. Per... *Secreta:* Munera populi tui, Domine, propitiatus intende et beati Phylippi confessoris tui, cujus nos tribuis colere solempnia, fac gaudere suffragiis. Per... *Praefatio*[1]):... aeterne Deus. Quia, dum beati Philippi merita gloriosa veneramus, auxilium nobis tuae propitiationis acquirimus; nec desperamus de veniae largitate, quam per eos, qui tibi placuere, deposcimus. Et ideo... *Ad co(mplendum)*[2]): Beati Phylippi confessoris tui, Domine, intercessione placatus, praesta quaesumus, ut, quae temporaliter gerimus, perpetua salvatione capiamus. Per.

II.

V. Non. Maii: natalis sancti Phylippi confessoris. Eodem die inventio sanctae crucis.

(Oratio): Deus, qui beatum Phylippum confessorem tuum post obitum jacentem in feretro precibus socii excitasti[3]), exaudi orationes populi tui et da, ut ejus sacris interventionibus et meritis vitalis ligni inventione ad vitam excitemur aeternam. Per. *Secreta:* Beati Phylippi confessoris tui Domine meritum ad celebranda sanctissimae crucis gaudia nostrum tibi sacrificium reddat acceptum. Per.

Praefatio: Per Christum Dominum nostrum. Quem etiam beatus Phylippus confessor semetipsum abnegans[4]) et gentem et patriam relinquens, de remotis mundi partibus inventam

---

1) Derartige eigene, jetzt nicht mehr gebräuchliche Präfationen finden sich in unserm Codex noch bei mehreren Festen.

2) J. e. Postcommunio.

3) Anspielung auf das im „Katholik" S. 333 Gesagte. Vgl. Remling, Gesch. der Bischöfe zu Speyer I, 202 ff., und Lehmann, Diplom. Gesch. des Stifts des hl. Philipp von Zell, herausg. vom Hist. Verein der Pfalz 1845, wo sich eine bildliche Darstellung dieses Vorfalles findet.

4) In der Vorlage: Abnegens.

crucem portans in mente, indefessus viator secutus est. Inde ergo Domine tuam deprecamus clementiam, ut, sicut ille in pace ecclesiae et tui nominis confessione infestum persecutorem triumphali vexillo prostravit, ita nos tuo eruditos exemplo omnia mundi vicia in catholica pace per crucem Christi facias superare. Per quem.

Ad complendum. Sacra Domine beati Phylippi confessoris tui deprecatio per acceptum divini sacramenti mysterium faciat nos inventae crucis vexillum semper portare. Post[1]) Dominum nostrum Jesum Christum filium tuum, qui tecum vivit et regnat Deus.

III.

Lubburc, Rihsuint, G, . . bbern, Lutgart, Odigeba, Regingart, Gozzo, Wienant, Emhilt, Hildibolt, Otsuint, Uodelart, Gunda, Uodelart, Gunholt, Bernhelm, Hildibolt, Adalumb, Hermfrid, Sigibolt, Gunbolt, Engilburc, Berchderat, Guteburc, Terriho, Kunigunt, . . .[2]), Waltramus, Dioderad, . . .[3]), Ruöberrath, Gerbrath, Guntharus advocatus; Milderum de Mogt. et H. in fraternitate sci. Ph(ilippi)[4]).

IV.

In nomine sanctae et individuae Trinitatis. Notum sit omnibus fidelibus Christianis praesentibus et futuris, qualiter ego Gerhartdus ob salutiferam animae meae memoriam emi a Gezone libero homine vineam unam in marka Gozenesheim sitam nomine Kelewere ea videlicet conventione, ut ipse scilicet Gezo libera manu sua traderet eam super altare sancti Phylippi et mihi et posteris meis in stabilem hereditatem manciparet ea conditione, ut quamdiu viverem ego omni anno et posteri mei in anniversario die meo fratribus domino et sancto

---

1) Anspielung auf crucis vexillum portare.

2) Unleserlicher Name.

3) Gleichfalls; die beiden folgenden Namen sind von anderer und ‚Guntharus advocatus' wieder von anderer Hand.

4) Der letzte Eintrag von einer Hand des 15. Jahrh. und ganz am Ende des Codex im unmittelbaren Anschlusse an die den Charakter der Kanzleischrift des 11. oder 12. Jahrh. tragende Begabungsurkunde.

Phylippo servientibus LX panes et unam victimam porcinam V solidos valentem et unam hamam vini persolverem. Facta est autem haec traditio in conspectu plurimorum clericorum et laicorum — clericorum: Adalberti praepositi et fratrum ejus Drutkindi, Vocmanni, Heregeri, Henrici, Liuboldi, Liutdolffi, Vezelini, Emczelini, Ellemanni, Vocconis, Adalberti, Gezmanni, Eggezonis; laicorum: Adalberti advocati, Drudewini, Regenoldi, Gerungi, Hunberti, Adalberti, Dimonis, et aliorum quamplurimorum. Quicunque infidelis et perversus hanc traditionem infirmaverit, infernalis puteus animam illius cum corpore suscipiat, et numquam inde exeat, nisi cum diabolus gratiam salvatoris acquirat. Amen.

Die vorstehend mitgetheilten vier Stücke des Cod. Pal. lat. 494 beweisen, daß derselbe dem Stifte in Zell selbst angehörte und zum liturgischen Gebrauche daselbst diente. Sein Uebergang in die ehemalige Heidelberger Universitäts-Bibliothek, aus welcher er in die Palatina der vatikanischen Bibliothek kam, erklärt sich ebenfalls sehr leicht. Das Stift Zell wurde nämlich im Jahre 1551 durch Papst Julius III. zu Gunsten der (bald darauf mit dem ganzen kurpfälzischen Lande protestantisirten) Universität Heidelberg aufgehoben, die dadurch in den Besitz seiner sämmtlichen beweglichen und unbeweglichen Güter kam.

Aber auch für die beiden zuerst erwähnten Codices dürfte genau dasselbe zutreffen. Die in denselben zum Ausdruck kommende innige Verbindung des hl. Philipp von Zell mit dem hl. Pirmin von Hornbach erscheint selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß Zell wenigstens von 1105 an und wohl schon früher eine zum Benedictinerkloster Hornbach gehörige Propstei (Priorat) und darum ohne Zweifel auch von Benedictinern besetzt war, bis es 1230 in ein weltliches Chorherrenstift umgewandelt wurde.

Sowohl die hier wie dort wiederkehrende liturgische Hervorhebung des hl. Philipp spricht für dessen öffentliche Verehrung eine laute Sprache. Hiezu kommt noch, daß, wie die oben mitgetheilte Namenreihe auf eine in der damaligen Zeit fast bei allen geistlichen Genossenschaften bestandene Gebetsverbrüderung zurückzuführen ist, in Zell im Jahre 1407 infolge der immer mehr zunehmenden Wallfahrt zu der über den Gebeinen des hl. Philipp errichteten

Kirche eine ähnliche Bruderschaft neuerdings errichtet wurde, in deren noch erhaltenem Einschreibbuche Namen aus allen, ja den höchsten Ständen und aus allen Gegenden Deutschlands figuriren, wie auch daselbst die am Grabe des hl. Philipp niedergelegten Weihgeschenke verzeichnet sind.

Diese allgemeine Verehrung wurde leider durch die Einführung des Protestantismus verdrängt und, als sie beim Uebergange der Kurpfalz an die katholische Linie des Hauses Wittelsbach, namentlich auch von Seite der Universität Heidelberg, der Erbin des Stiftes Zell, wieder aufzuleben begann, schon bald wieder durch die französische Revolution niedergedrückt. Sie hat aber seither wieder von neuem sich entfaltet. Es fehlt nur noch, daß die kirchliche Feier des Festes des hl. Philipp von Zell, wie sie ausweislich der oben mitgetheilten Meßformulare in früheren Jahrhunderten stattfand, wieder eingeführt werde, wenigstens in der Diöcese Speyer, wozu Zell jetzt, und allenfalls auch in der Diöcese Mainz, wozu es früher gehörte.

Schließlich sei es gestattet, aus dem Cod. Vat. Palat. lat. 494, aus welchem die vorstehend unter I und II abgedruckten Meßformulare auf das Fest des hl. Philipp von Zell entnommen sind, auch das Besondere für das Fest des zu ihm in so inniger Beziehung stehenden hl. Pirmin anzuführen. Daselbst lesen wir f. 65—66:

In natali s. Perminii.

(Oratio): Deus, qui praesentem diem honorabilem nobis in beati Perminii confessoris tui atque pontificis solemnitate fecisti, da populis tuis spiritualium gratiam gaudiorum et omnium fidelium mentes dirige in viam salutis aeternae. Per. *(Secreta):* Hostias, Domine, quas nomini tuo sacrandas offerimus, sancti Perminii confessoris tui atque pontificis prosequatur oratio, per quam nos expiari facias et defendi. Per. *Praefatio:* Aeterne Deus. Qui sic tribuis ecclesiam tuam sancti Perminii confessoris tui commemoratione gaudere, ut eam et illius festivitate laetifices et exemplo piae conversationis exerceas et verbo praedicationis erudias, grataque tibi supplicatione tuearis. Per Christum. *Postcommunio:* Beati Perminii

confessoris tui, cujus hodie festivitate corpore et sanguine tuo nos refecisti, quaesumus Domine, intercessione nos adjuva, pro cujus solemnitate percepimus tua sancta laetantes. Per.

Rom. P. Konrad Eubel Ord. Min. Conv.



XL.

Zwei Kundgebungen in Sachen der christlichsocialen Geistlichen.

(Von einem evangelischen Geistlichen eingesandt.)

In dem Aufruf vom 25. October v. J. haben die Conservativen den Geistlichen die Freundschaft gekündigt, die nicht, wie sie, die Socialdemokraten als Feinde verurtheilen. Es ist gut, daß der Zwiespalt an den Tag gekommen ist, für den tiefer Blickenden war das Verhältniß der Conservativen zu den Geistlichen nie völlig rein, stets mit Standesinteressen und einem Grad von Ueberhebung vermischt.

Achten die Conservativen die Kirche als Heilszweck für sich und alle, ehren sie die Kirche als vollwichtige und volksmächtige Gemeinschaft, dann gehen wir mit ihnen Hand in Hand, aber vielen unter ihnen ist die Kirche nur als Mittel der Subordination der unteren Klassen und im Secten- oder Conventikelgewand genehm. Die Arbeiter ihnen geschmeidig zu machen, wohl auch politische Feste zu verherrlichen, dazu becomplimentiren die Gutsherren die Pfarrer; wenn aber diese nur von fern wagen, ihren selbstständigen Standpunkt geltend zu machen, dann geht es ihnen, wie den Aalen in der Schüssel.

Die Geistlichen wollen nicht anderes, als die Conservativen, aber sie wollen mehr, sie sind berufen, nicht die bestehenden Ordnungen aufzulösen, wohl aber sie mit dem Geist, der aus Gott ist, zu erfüllen, nicht nur das Ihre zu suchen, sondern auch das Wohl des andern zu fördern.

„Die Geistlichen sollen den Frieden verkünden." — Ja, aber nicht den todten, sondern den lebendigen. Der Frieden um jeden Preis oder, wie man zu sagen pflegt, der Frieden des Kirchhofes

ist weder für die Christen in Christi Wort und Geist, noch für die Evangelischen in der Reformation angezeigt. Wir sollen nicht „den Klassenhaß schüren", wohl aber die Gemüther erfüllen mit dem warmen Hauch der allgemeinen Gotteskindschaft. Wir sollen „unseren Gemeinden uns widmen und uns nicht kümmern um das, was draußen vorgeht". — Christus hat seine Jünger abgeordnet: Was ich euch sage in Finsterniß, das redet im Licht, was ihr höret in das Ohr, das prediget von den Dächern! (Matth. 10, 27.) Wer sich berufen fühlt und dazu begabt ist, über seine Gemeinde hinauszuwirken, nicht ohne Weiteres darf die Sucht, Aufsehen zu erregen, im Volke Anhang zu gewinnen, einem solchen vorgeworfen werden, es kann auch der Eifer für das Reich Gottes sein, was ihn dazu treibt. Wir sollen „ermahnen, vor Unrecht und Gewalt sich zu hüten". — Aber nicht nur die Niederen, sondern auch die Höheren. Wir sollen „den Armen das Himmelreich predigen". — Und den Reichen die Erde lassen? Sagt nicht der Apostel: Die Gottseligkeit ist zu allen Dingen nütze und hat die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens? Eine bedingungslose Gemeinschaft mit den Conservativen ist für die Geistlichen schon darum ausgeschlossen, weil sie gegen den Begriff der wahren Gemeinschaft verstößt, denn diese ist nicht einseitiges, blindes Sichgefangengeben, sie beruht auf gegenseitigem Einvernehmen, schließt Zurechtweisung, Ermahnung, selbst Tadel zur Besserung nicht aus, sondern ein. Wir Geistlichen sollen kämpfen mit Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, uns den Blick und die Bahn in die Zukunft frei erhalten, nicht nur für das Nächste sorgen, alles im Lichte der Ewigkeit anschauen. Christus sagt von sich: Ich bin zum Gericht in die Welt gekommen; wer will sagen, was diesem Gericht der Wahrheit und des Lichtes nicht unterliegt?

Der Oberkirchenrath in Berlin geht in seinem Erlaß über die Stellung der evangelischen Geistlichen zur Socialdemokratie von dem Gesichtspunkte aus, „daß alle Versuche, die evangelische Kirche zum maßgebend mitwirkenden Factor in den politischen und socialen Tagesstreitigkeiten zu machen, die Kirche selbst von dem ihr von dem Herrn der Kirche gestellten Ziele, Schaffung der Seelen Seligkeit, ablenken müssen. Die Einwirkung der Kirche auf diese äußerlichen Gebiete kann und darf nie eine

unmittelbare, sondern nur eine mittelbare, innerlich befruchtende sein. Aufgabe der Kirche und der einzelnen Diener derselben ist es, durch eindringliche Verkündigung des göttlichen Wortes, durch treue Verwaltung ihrer Gnadenschätze, durch hingebende Seelsorge an den anvertrauten Seelen alle Angehörigen der Kirche ohne Unterschied des Standes so mit dem Geiste christlicher Liebe und Zucht zu erfüllen, daß die Normen der christlichen Sittengesetze in Fleisch und Blut des Volkes übergehen und damit die christlichen Tugenden erzeugt werden, welche die Grundlagen unseres Gemeinwesens bilden: Gottesfurcht, Königstreue, Nächstenliebe. Dahin allein muß die Arbeit der Kirche gerichtet sein; Gott hat sie nicht zur Schiedsrichterin in weltlichen Sachen gesetzt. Jeder Versuch des Geistlichen, maßgebend und insbesondere außerhalb seines Amtsbereiches auf die dem kirchlichen Gebiete fremden öffentlichen Angelegenheiten einzuwirken, noch mehr jede Parteinahme für die Forderungen des einen oder anderen Standes, der einen oder anderen Gesellschaftsklasse, muß das Ansehen des Geistlichen bei den anderen Gemeindegliedern schädigen, während er zur Erfüllung seines Berufes des Vertrauens aller Gemeindeglieder bedarf". Es ist zu wünschen und zu erwarten, daß die Kirchenbehörden, bevor sie disciplinarisch gegen die christlichsocialen Geistlichen vorgehen, die Stellung des Christenthums zu der Socialdemokratie aus dem Grunde erörtern. Sie scheuen sich aber und vermeiden mit allem Fleiß, auf die Principien einzugehen; damit sind aber die Principien selbst nicht aus der Welt geschafft, sie dringen weiter, bis sie entweder erhört werden oder mit Gewalt durchbrechen. Die evangelischen Kirchenbehörden betrachten als ihr hauptsächlichstes staatliches Mandat, den status quo aufrecht zu erhalten, sie bedenken aber nicht, daß die evangelischen Kirchengemeinden selbst durch Aenderung des ursprünglichen status quo entstanden sind. Die Seligpreisungen der Bergpredigt, zumal in der Fassung des Lukasevangeliums, wo das „am Geist" bei „die Armen" fehlt, und das den Seligpreisungen entsprechende Wehe wider die Reichen ebenso vielmal, als jene, gerufen wird, die bildliche Rede Jesu von dem Kameel oder Schiffstau, die Speisungen in der Wüste dürften vielen Ruhemännern anstößig erscheinen. Die grundsätzliche Scheidung des Kirchlichen von dem Politischen und Socialen ist wider die Sauerteigsnatur des Evangeliums. Der Apostel Paulus sagt: Alles ist euer, ihr

aber seid Christi, Christus aber ist Gottes. Das Christenthum ist bestimmt, nicht nur eine erlösende und versöhnende Kraft auf die einzelnen Menschenseelen auszuüben, sondern von ihnen aus das öffentliche Leben des Staates und der Gesellschaft reinigend und befreiend zu durchdringen. Der Ruf Christi: Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt, weist den Christen eine öffentliche Stellung und Sendung an die Welt zu. Das Ansehen, welches das Centrum im Reichstage sich erworben hat, ist weder in seinem Wesen, noch in seiner Ausübung aus dem Standpunkte des Evangeliums zu beanstanden. Die Seelsorge ist ein wesentliches Moment der geistlichen Amtsführung, aber wir dürfen sie uns nur von denen zuweisen und anrühmen lassen, die selbst ihr nicht sich entziehen, sonst wird sie ein Danaergeschenk, wodurch wir mit Anstand aus der Welt escamotirt und hinausfunctionirt werden. Weltliche Beamte werden mit Ehrenämtern überschüttet, uns möchte auch das entzogen werden, was uns als Amtsgabe gebührt. Da sollen wir nicht „einseitig" werden.

Wir sollen „uns keiner Partei blindlings anschließen". Aber auch von keiner kalt uns abwenden, denn wir sind für alle. Dieser Satz hat seine Spitze nicht nur gegen die Hinneigung zu den Socialdemokraten, sondern auch gegen die zu den Conservativen und Zurücksetzung jener, gegen jede Ausschließlichkeit. Wir sollen so wirken, daß wir alle Parteien auf das Ziel hinweisen, das Jesus uns vorhält: Ihr sollet vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Staat und Kirche verhalten sich zu einander, wie das Aeußere und das Innere, wie Pflicht und Gewissen, wie Gesetz und Evangelium. Der Staat sorgt für das Aeußere, was Leib und Leben betrifft; die Kirche reinigt und befreit die Gewissen. Der Staat kann den Wohlstand und Reichthum der Unterthanen fördern, aber er gibt nicht den Frieden, der höher ist, als alle menschliche Vernunft. Auch der Staat wird erhalten und erneuert nur durch Ideen, die höher sind, als er selbst, und die ihm aus dem Ueberirdischen zufließen. Die Religion bringt Ordnung in die Handlungen, indem sie regelt alles im Menschen bis auf seine Gedanken und Wünsche. Sie hindert, daß wir nicht bei aller äußern Freiheit in eine knechtische Abhängigkeit gerathen. Christus hat nicht nur eine heilsame Erneuerung aller Weltverhältnisse hervorgebracht.

Er selbst ist die fortwährende Erneuerungskraft der Welt. Er hilft aus dem Grunde. Er hilft so, daß in Wahrheit geholfen ist.

Wir dürfen uns nicht einreden lassen, daß die Socialdemokraten Feinde der Religion sein müssen, wir leben des Glaubens, daß das Christenthum auch unter den veränderten Verhältnissen, welche die Zukunft in ihrem Schooße trägt, als die Macht sich entfalten kann, die der Welt das Leben gibt. Der Socialismus ist die Frage nach der besten Form der menschlichen Gesellschaft. Diese Frage zu lösen, ist das Christenthum an erster Stelle berufen. Es ist und bleibt der Grund und Quell aller gesunden Gedanken, auch im wirthschaftlichen Leben. Es allein vermag, dem Zerfall der menschlichen Gesellschaft in Atome wirksam entgegenzuarbeiten, die verschiedenen Stände und Berufsarten, Reich und Arm, Vornehm und Gering, in Liebe und Frieden miteinander zu verbinden. Das Grollen des Hasses wird aufhören, wenn dieses Licht und diese Wärme wieder scheint. Nur da, wo die irdischen Unterschiede als göttliche Ordnungen gelten, werden sie durch den gemeinsamen Glauben geheiligt und überwunden. Das Christenthum ist für die Seele vorherbestimmt, und die Seele ist von Natur eine Christin, sie wendet sich dem Christenthum zu, wie die Blume der Sonne, Licht und Leben von ihr zu empfangen. Es bleibt dabei: Du hast uns zu Dir geschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es ruhet in Dir, mein Gott[1]).

---

1) Für die katholische Geistlichkeit ist von der höchsten Autorität der Kirche, von Papst Leo XIII., in seinen Encykliken über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger und über die Arbeiterfrage vom 10. Januar 1890 und 15. Mai 1891 die Richtschnur für Behandlung dieser wichtigen Frage gezogen.

Die Maxime, der Geistliche solle sich um Politik nicht kümmern, gehört der Vergangenheit an. Die Bedeutung des Wortes Politik hat inzwischen eine wesentliche Veränderung erfahren. Früher hat die Kirche, haben die Universitäten, die Zünfte, die einzelnen Stände ihre Angelegenheiten selbstständig geordnet und der Staat die hohe Politik und die Gerechtigkeitspflege für sich beansprucht. Seitdem aber die menschliche Vernunft als einzige Quelle alles Rechtes proclamirt worden und in Folge dessen der Staat sich als den einzig Befugten zum Erlaß bindender Gesetze betrachtet und daher die Regelung aller menschlichen Verhältnisse: Religion, Kirche, Ehe, Schul- und Armenwesen, Handel und Gewerbe ꝛc., in seine Machtsphäre gezogen hat, ist die Maxime, daß ein Geistlicher sich um Politik nicht zu kümmern brauche, hinfällig ge-

worden. Ein Geistlicher, der allen Fragen, welche das 19. Jahrhundert politische nennt, sich gleichgiltig gegenüber stellen wollte, würde dadurch thatsächlich eingestehen, daß es ihm gleichgiltig sei, ob die Christenheit nach christlichen oder antichristlichen Grundsätzen regiert, ob die Kinder in der Schule christlich oder ohne Religion und Glauben unterrichtet werden, ob die Eheleute in giltiger oder ungiltiger Ehe leben, ob das Reich Christi und seine Kirche durch die Staatsgesetze gehemmt und niedergehalten, oder geschützt und gefördert, oder ob wenigstens freie Bahn gelassen werde oder nicht.

Das kann doch unmöglich einem Geistlichen, dem sein erhabenes Amt zu Herzen geht, zugemuthet werden, es sei denn, daß man der Ansicht ist, sein Eingreifen könne nur schaden, nicht nützen. Gott Dank ist dies in Deutschland nicht der Fall. Das katholische Volk kommt der Geistlichkeit auch auf dem Gebiete des bürgerlichen und staatlichen Lebens vertrauensvoll entgegen und überträgt ihren Mitgliedern nicht selten die Vertretung seiner Interessen in den gesetzgeberischen Körperschaften. Es wäre im höchsten Grade zu bedauern, wenn dies anders werden sollte, wie z. B. in Frankreich.

Dagegen ist nicht zu verhehlen, daß es politische Fragen gibt, welche, insbesondere wenn sie Privatinteressen berühren, einerseits die Geister maßlos aufregen, andererseits mit den christlichen Grundsätzen oft nur geringen oder keinen Zusammenhang haben. Die Theilnahme an solchen Streitfragen kann allerdings für einen Geistlichen, der allen alles werden soll, verhängnißvoll werden und ihn in Uebung seines Amtes gar sehr beeinträchtigen. Hier ist kluge Zurückhaltung eine Pflicht. In gewissen Fragen kann das vermittelnde, besänftigende, nachgiebige Wesen, welches dem Geistlichen wohl ansteht, im Kampfe der Parteien recht von Nutzen sein; in anderen Fragen dagegen, wo nur entschiedenes Auftreten am Platze ist, kann dieselbe vermittelnde Stellung des Geistlichen gerechten Anstoß erregen.

Der Politiker bewegt sich eben auf einem schlüpfrigen Boden; wer steht, sehe zu, daß er nicht falle. Nicht jeder ist für eine solche Thätigkeit geschaffen; wer aber von Gott das hiefür bestimmte Talent empfangen hat, braucht es wahrhaftig nicht brach liegen zu lassen.

Die Redaction.



XLI.

Literatur.

Commentarius in quatuor s. evangelia Domini N. J. Ch. auctore *J. Knabenbauer* S. J. III. *Evangelium secundum Lucam.* Cum approbatione Superiorum. Parisiis Lethielleux. 1896. p. 653.

Der die ganze hl. Schrift alten und neuen Testaments umfassende cursus Scripturae sacrae der Väter der Gesellschaft Jesu schreitet rasch vorwärts. Vom alten Testamente sind bereits zwölf Bände erschienen, vom neuen Testamente hat Cornely die Korintherbriefe und den Galaterbrief, Knabenbauer das Matthäus- und Markusevangelium bearbeitet. Die schon in der Einleitung von Cornely vorgezeichnete und, wie es bei Unternehmungen einer Ordensgesellschaft selbstverständlich ist, von allen Mitarbeitern streng eingehaltene Methode darf ich als bekannt voraussetzen. Es ist die alte, durch die neuen Hilfsmittel für den heutigen Stand der Wissenschaft zugerichtete exegetische Methode. Während die neuere Exegese die literarische und historische Kritik in den Vordergrund stellt, die Entstehung der einzelnen Schriften aus den verschiedenen Quellen nach äußeren und inneren Kriterien zu erklären und die Bedeutung derselben nach den geschichtlichen Verhältnissen und besonderen Zwecken der heiligen Schriftsteller zu bestimmen sucht, geht die alte Exegese von dem einmal gegebenen einheitlichen Charakter der Schriften aus, sucht das Einzelne formell und inhaltlich zu erklären und für die Theologie fruchtbar zu machen, ohne es immer im Lichte des Ganzen zu betrachten, und ist bestrebt, die Enantiophanien mehr aus äußeren Umständen, als aus inneren Gründen zu lösen. Die Väter der Gesellschaft Jesu waren von jeher bedacht, wie in anderen Disciplinen, so auch in der Exegese die neuen Errungenschaften der Wissenschaft sich zu Nutzen zu machen. Es genügt, hier an Maldonat zu erinnern, der neuerdings von protestantischer Seite wegen seines freien Blickes bei der Behandlung der synoptischen Parabeln sehr gelobt worden ist. Auch das neue Unternehmen weiß bei aller Sorge für die Erhaltung der alten Methode, welche für einen kosmopolitischen lateinischen Commentar nothwendig war, die neuesten Arbeiten geschickt zu verwenden.

Bei den Evangelien ist die wichtigste Frage, wie die Uebereinstimmung der Synoptiker unter sich und ihre gemeinsame Abweichung von Johannes zu erklären sei. Knabenbauer hat sich schon in den vorausgehenden Commentaren im Anschluß an Cornely für die Traditionshypothese ausgesprochen. Er bleibt auch hier bei dieser Ansicht stehen. Zwar muß er nach Luk. 1, 2 für das dritte Evangelium Quellen zugeben, aber das Matthäus- und Markusevangelium zählt er nicht darunter. Den Markus werde Lukas wohl gekannt haben, aber Matthäus sei durch den Prolog ausgeschlossen. Da Kn. diese Ansicht im Gegensatze zu den Commentaren des Referenten geltend macht, so wäre demselben eine Veranlassung gegeben, sich auf's neue mit der Frage zu beschäftigen. Ich will aber hier um so lieber darauf verzichten, als in neuester Zeit auch von anderer Seite (Revue biblique) die „Quellen des dritten Evangeliums" näher untersucht worden sind. Lagrange stimmt mir darin durchaus zu, daß die synoptische Frage ohne Annahme schriftlicher Quellen nicht zu lösen sei, und findet beim dritten Evangelium die Benützung des Markusevangeliums für selbstverständlich. Zurückhaltender ist er hinsichtlich des Matthäusevangeliums. Wenn ich mich hierüber zuversichtlicher ausgesprochen habe, so geschah es, weil ich die „Logien" (Spruchsammlung) des Matthäus nicht für hinlänglich gesichert halte. Hat aber Lukas diese nicht benützt, so muß er das erste Evangelium gekannt haben. An sich wäre es auch unbegreiflich, daß dem eifrig nachforschenden Lukas gerade die wichtigsten Quellen für seine Arbeit hätten unbekannt bleiben sollen, zumal wenn man mit der alten Ansicht die beiden Evangelien schon 42—45 geschrieben sein läßt. Die schriftstellerische Uebereinstimmung der Synoptiker in ganzen Erzählungsgruppen und in einzelnen Theilen findet nur in einer Benützung eine befriedigende Erklärung. Gegenüber der Berufung auf den stereotypen Charakter der orientalischen Ueberlieferung bemerkt Lagrange aus Erfahrung, daß gerade das Gegentheil richtig sei. Wenn gleiche Erzählungen bei den Synoptikern je ihre eigene Farbe und mehreres Eigenthümliche haben, so folgt nicht, daß alle drei aus der Tradition geschöpft haben, sondern nur, daß sie ihren Vorlagen gegenüber die Selbstständigkeit gewahrt haben und verschiedene schriftliche oder mündliche Quellen benützen konnten. Die Abweichungen sind vielfach allerdings geringfügig, „wie es zu

geschehen pflegt, wenn mehrere dasselbe erzählen", allein wenn man sie insgesammt mit Bezug auf den Charakter des ganzen Evangeliums betrachtet, so erscheinen sie doch in einem ganz andern Lichte. Der Zweck des Schriftstellers ist besonders beim dritten Evangelium von Wichtigkeit. Erklärt der Verf. die Abweichungen in der Bergpredigt daraus, daß ein jeder aus der apostolischen Predigt nahm, was er brauchte, so kann er die Abweichungen von der schriftlichen Vorlage auch nicht mehr beanstanden.

Die Zeit der Abfassung wird, wie gewöhnlich, nach dem Schlusse der Apostelgeschichte bestimmt. Die »ἔξοδος« bei Irenäus 3, 1 wird vom Weggange der Apostel gedeutet. Die hier aus dem A. T. angeführten Citate sind übrigens nicht beweiskräftig, da sie alle durch den Zusammenhang bestimmt sind. Nach 1, 3 wird der streng historische Charakter des Evangeliums vertheidigt. Der Beweis hiefür sei im 1. und 2. Theil leicht zu führen, weniger leicht im 3. Theile. Man könnte beifügen, im 3. Theile gar nicht, denn der Verf. weiß gewöhnlich außer der Berufung auf 1, 3 keine Gründe beizubringen (S. 270. 330. 356. 383. 413). In den anderen Theilen sind auch bloß die großen Ereignisse markirt. Obwohl ich aber der Ueberzeugung lebe, daß die andere Auffassung tiefer in das Verständniß des Evangeliums einführt und besser in die Windungen der heutigen Exegese eingreifen kann, so will ich doch dieser Art der Behandlung ihre Berechtigung und Bedeutung nicht absprechen. Es kann nur zur Förderung der katholischen Exegese beitragen, wenn die verschiedenen Auffassungen zur Geltung kommen. P. Schanz.

La France chrétienne dans l'histoire. Ouvrage publié à l'occasion du 14. centenaire du baptême de Clovis. Sous le haut patronage de Son Em. le Cardinal Langénieux et sous la direction du R. P. Baudrillart, de l'oratoire. Cinquième mille. Paris, Firmin-Didot et Cie. Rue Jacob. 56. 1896. Lex.-8⁰. XXIII, 684 pag. 15 frcs.

Die Idee zu dem prächtigen Sammelwerke, welches hier kurz zur Anzeige gebracht wird, ist ausgegangen vom Cardinal-Erzbischof Langénieux von Reims, dem Hüter des Taufbrunnens, in welchem der Franke Chlodwig nach Ueberwindung der Alemannen bei Zülpich im Jahre 496 das Sacrament der Wiedergeburt em-

pfing. Damit wurde im Gegensatze zu den arianischen Barbarenreichen die religiöse und mittelbar auch die politische Einheit der salischen Franken begründet. Die außerordentlich bedrohliche Lage der katholischen Kirche im heutigen Frankreich, sowie die politische Zerklüftung der Republik mußten nachdenkende Katholiken mächtig auffordern, aus Anlaß der vierzehnten Hundertjahrfeier der Bekehrung Chlodwigs zum katholischen Christenthum einen Rückblick auf die Vergangenheit zu werfen und die unermeßlichen Wohlthaten, welche die Kirche dem bürgerlichen Gemeinwesen im Laufe der Jahrhunderte erzeigt, dem jetzt lebenden Geschlecht in's Andenken zu rufen. Ein auch nur einigermaßen diesen ausgedehnten Anforderungen entsprechendes Buch zu liefern, mußte angesichts der weiten Ausdehnung der modernen Detailforschung die Kräfte eines Mannes übersteigen. Einem auch in England üblichen Gebrauch folgend, haben sich daher katholische Schriftsteller aus dem modernen Frankreich und dem benachbarten Belgien zur Ausführung der Arbeit vereinigt. Das Ergebniß ihrer gemeinsamen Thätigkeit ist soeben in La France chrétienne dans l'histoire an's Licht getreten. Von der berühmten Firma Firmin-Didot auf das würdigste ausgestattet und durch trefflichen Bilderschmuck bereichert, gewährt die Arbeit einen Ueberblick über die Beziehungen der Kirche zu Staat, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst, Politik und Cultur.

Von einer Kritik der einzelnen Beiträge kann bei der gewaltigen Ausdehnung des Stoffes natürlich keine Rede sein. Weil aber das vorliegende Buch für die Herstellung ähnlicher Arbeiten sich als Vorbild eignen dürfte, darf zunächst von der Mittheilung des Inhaltes und der Verfasser hierorts nicht Umgang genommen werden. Nach beiden Richtungen hin empfangen wir ein Bild von der Entwickelung der geschichtlichen und theologischen Wissenschaft im modernen Frankreich, sowie auch von den Gelehrten katholischen Bekenntnisses, die heute die Vertheidigung von Kirche und Christenthum auf ihr Panier geschrieben.

Erstes Buch: Die Anfänge des Christenthums in Frankreich. 1) Das christliche Gallien unter dem römischen Kaiserreich von Abbé Duchesne, Director der École française de Rome. 2) Die Taufe des Chlodwig und ihre Folgen für die Franken und die Kirche von G. Kurth, Professor an der Universität Lüttich. 3) Das

Mönchsleben in Gallien im 6. Jahrhundert vom Bollandisten P. de Smedt S.J.

Zweites Buch: Die gegenseitigen Beziehungen der Franken und der Kirche bis zu Karl d. Gr. 1) Die Franken und die Besiegung des Islam von Professor Imbart de la Tour in Bordeaux. 2) Die Karolinger und der hl. Stuhl bis zur Wiederherstellung des abendländischen Kaiserthums von Paul Fabre, Professor an der philosophischen Facultät in Lille. 3) Karl d. Gr. von J. Roy, Professor an der École des chartes.

Drittes Buch: Die Kirche und die Gestaltung Frankreichs. Reims und St. Denis. 1) Hincmar, Erzbischof von Reims, von Paul Fournier, Professor an der juristischen Facultät in Grenoble. 2) Adalbero von Reims und die Thronbesteigung der Capetinger von Marius Sepet, Bibliothekar an der Nationalbibliothek. 3) Gerbert, der erste französische Papst, von Ulysse Chevalier, Professor an der katholischen Facultät der Wissenschaften in Lyon. 4) Suger, von Lecoy de la Marche, Unterchef der historischen Section im Nationalarchiv.

Viertes Buch: Frankreich im Dienste der Kirche in der Epoche des Lehnrechts. 1) Das Ritterthum von Léon Gautier, Professor an der École des chartes. 2) Die Mönche von Cluny und die Reform der Kirche von M. Chécon, Professor an der Rechtsfacultät in Paris. 3) Der hl. Bernard von Abbé Vacandard, Professor im Lyceum zu Rouen. 4) Die Kreuzzüge von Marquis de Vogüé, Mitglied des Instituts.

Fünftes Buch: Frankreich und die christliche Civilisation des Mittelalters. 1) Die Heldengedichte von Abbé Klein, Professor am Institut catholique in Paris. 2) Die Mysterien von Petit de Julleville, Professor an der Facultät der Wissenschaften von Paris. 3) Die Kirche und die Quellen unserer Geschichte von Fr. Delaborde, Archivist im Nationalarchiv. 4) Die Universitäten von E. Jordan, Professor an der Facultät der Wissenschaften von Rennes. 5) Die christliche Kunst im Mittelalter von A. Pératé, Beamter im Museum von Versailles.

Sechstes Buch: Kirche und Vaterland im 13. und 14. Jahrhundert. 1) Der hl. Ludwig von M. Wallon, Secretär der Académie des Inscriptions. 2) Der allerchristlichste König von N. Valois, Archivist im Nationalarchiv. 3) Jeanne d'Arc vom

Marquis de Beaucourt, Herausgeber der Revue des questions historiques.

Siebentes Buch: Frankreich und die katholische Renaissance. 1) Das katholische Frankreich gegenüber dem Protestantismus. Conversion Heinrichs IV. von P. Baudrillart, Oratorianer und Professor am Institut catholique von Paris. 2) Die Säcular-Congregationen und die Reform der Geistlichkeit (Cardinal Berulle, Vincenz von Paul, Olier) vom Oratorianer Largent, Professor daselbst. 3) Frankreich und die katholischen Missionen unter den Bourbonen von Abbé Pisani, Professor daselbst.

Achtes Buch: Die christliche und französische Cultur im 17. Jahrhundert. 1) Die christliche Idee in der Philosophie und Literatur von R. Doumic, Professor an der Universität. 2) Die christliche Kanzelberedsamkeit im 17. Jahrhundert von A. Rebelliau, Unterbibliothekar des Instituts. 3) Die französischen Benedictiner und ihre Verdienste um die Wissenschaft von E. de Broglie.

Neuntes Buch: Die Kirche gegenüber der Revolution. 1) Die Kirche während der Revolution von Abbé Sicard, Lauréat de l'académie française. 2) Das Concordat von 1801 vom Grafen Boulay de la Meurthe.

Zehntes Buch: Wechselbeziehungen zwischen Frankreich und der Kirche in unserer Zeit. 1) Die Apologetik im 19. Jahrhundert von Olé-Laprune, Maître de conférences an der obern Normalschule. 2) Die katholischen Oeuvres in Frankreich im 19. Jahrhundert von Abbé Beurlier, Professor am Institut catholique in Paris. 3) Das Protectorat Frankreichs über die Christen des türkischen Reiches von G. Goyau, Professor an der Universität. 4) Der Cardinal Lavigerie von Cardinal Perraud, Bischof von Autun. 5) Das übernatürliche Leben in Frankreich im 19. Jahrhundert von Msgr. d'Hülst, Vorsteher des Institut catholique in Paris. 6) Der hl. Stuhl und Frankreich. Pius IX. und Leo XIII. von E. Lamy.

Ueberblickt man die Liste der Verfasser der Sammlung, so erscheinen sie durchgehends als Männer von Fach, während viele derselben durch ihre wissenschaftlichen Leistungen weit über die Grenzen der französischen Heimath hinaus sich einen Namen gemacht haben. Nicht wenige aus ihnen haben mit Auszeichnung an den Écoles françaises zu Rom und Athen gearbeitet. Dankbar ist

anzuerkennen, daß der Patron des Werkes, wie auch der mit der Gewinnung der Arbeitskräfte betraute P. Baudrillart sich nicht auf die an katholischen Anstalten wirkenden Männer beschränkt, sondern auch solche Gelehrte zu Mitarbeitern gewählt haben, welche an Staats-Instituten ihre Thätigkeit entfalten. All diese Männer stehen auf der Höhe der geschichtlichen Wissenschaft. Reiche Kenntnisse, geschärfte historische Methode, eine ächt katholische Gesinnung gehen Hand in Hand mit einer geläuterten Vaterlandsliebe und einer Kunst der Darstellung, die in allen Culturländern ihres Gleichen sucht. Schon der letztere Vorzug ist geeignet, dem Buche einen ganz erstaunlichen Absatz zu sichern. Das Wort Cinquième mille auf dem Titelblatt darf deßhalb nicht Wunder nehmen. Der Anlage und dem Zwecke der Arbeit durchaus entsprechend, ist auf Beifügung wissenschaftlichen Ballastes Verzicht geleistet. Vor allen Dingen mußte das Augenmerk der Verfasser sich auf die Vermeidung unnöthiger Breite richten. Keinem einzigen dieser Cabinetsstücke darf man die Anerkennung versagen, daß die Verfasser es verstanden, die Hauptlinien von Personen und Dingen derart stark und geschickt zu zeichnen, daß man ein scharf umrissenes Bild empfängt. Eine Stichprobe sei gemacht mit einer Frage, die uns so innig interessirt, weil ein deutscher Gelehrter hier zuerst Licht in's Dickicht eingelassen. Man lese Jordan's glänzenden Aufsatz über die Universitäten des Mittelalters und man empfängt einen knappen Auszug aus Denifle's bekanntem Werk über diesen Gegenstand. Auch was man moderne historische Kritik nennt, gelangt zu seinem Rechte, wobei wir auf die Beiträge von Duchesne und de Smedt verweisen, von denen jener die ältesten Heiligenlegenden (Magdalena und Dionysius) Frankreichs nicht kennt, dieser an die mittelalterlichen Heiligenleben sein Secirmesser legt. Mit Meisterhand geschrieben sind die Aufsätze über die Karolinger von Fabre, Hincmar von Reims von Fournier und die Kreuzzüge von Vogüé. Die Darstellung der letztern trägt Farben, wie sie nur langjährige Bekanntschaft mit dem Morgenlande zu erzeugen vermag.

Mit dem siebenten Buche betreten wir die neuere Zeit. Aus dem zweiten Kapitel über die Erneuerung des Lebens der Geistlichkeit mit den Heldengestalten eines Berulle, Olier und Vincenz von Paul kann jeder Priester reichen Gewinn schöpfen. Dagegen

möchte ich das Kapitel über „die christliche Kanzelberedsamkeit im 17. Jahrhundert“ für unvollständig erklären. Allerdings ging der Zweck der Abhandlung dahin, die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts von dem Vorwurfe zu reinigen, als hätten die großen Kanzelredner Bossuet, Bourdaloue u. a. keine Vorgänger gehabt. Zur Abrundung des Bildes mußten aber die Koryphäen doch miteinbezogen werden. Abbé Sicard, der Verf. des Aufsatzes über „die Kirche und die Revolution“, ist den Lesern des „Katholik“ bekannt (Katholik 1895. II, 80). Boulay de la Meurthe hätte übrigens im „Concordat von 1801“ das Gebahren des ersten Consuls Bonaparte und seiner geistlichen Helfershelfer gegenüber dem Cardinal Consalvi schärfer beleuchten sollen.

Von packendem Interesse ist das zehnte und letzte Buch mit seinen geistreichen Schilderungen des Frankreich des 19. Jahrhunderts. Jedes katholische Herz muß lebendiger schlagen beim Anblick all der hehren Gestalten, die mit dem geschriebenen oder dem gesprochenen Wort der Kirche unter die Arme griffen. Mit maßvoller Kritik an einigen Auswüchsen, aber zugleich mit gerechter Würdigung seiner hehren Vorzüge ist „das übernatürliche Leben in Frankreich im 19. Jahrhundert“ von Msgr. d'Hülst dargelegt. Sowohl die Einleitung des Cardinals Langénieux zu dem schönen Werke, wie auch der letzte Beitrag von Lamy über die Stellung Leo's XIII. zur demokratischen Staatsform ruft beim Leser den Gedanken wach, als sei die Bedeutung, welche der Papst der demokratischen Staatsform beilegt, überschwänglich gepriesen.

Aachen. A. Bellesheim.

Johann Adam Möhler. Ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstage von Alois Knöpfler, Doctor der Theologie und der Philosophie, o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der Universität München. Mit einem Bilde Möhler's. München 1896. J. J. Lentner'sche Buchhandlung. 8⁰. IX, 149 S. ℳ 2.50.

Aus dem von Knöpfler beigefügten Literaturverzeichniß erhellt, daß Möhler schon mehrfach Gegenstand biographischer Versuche geworden ist. Die neue Arbeit rechtfertigt sich durch den Umstand, daß der Verf. in der Lage war, manchen früheren schiefen Auffassungen, die sich namentlich bei Wörner-Gams finden, entgegenzutreten. Insbesondere für die Zeit der theologischen Ausbildung

kam diese Aufgabe in Betracht. Daneben sollte „unserer rasch lebenden Zeit das Andenken eines der hervorragendsten deutschen Theologen unseres Jahrhunderts in Erinnerung" gebracht werden.

Die Schrift behandelt: 1. Jugend- und Studienzeit. 2. Vorbereitung auf das Priesterthum. 3. Vorbereitung auf das Lehramt. 4. Der Gründer der historischen Schule. 5. Der theologische Forscher. 6. Der akademische Lehrer. 7. Die Berufungen Möhler's in München. 8. Möhler's Charakterbild. 9. Letzte Lebenstage und Tod. Interessant sind Möhler's Mittheilungen über seinen Aufenthalt in Göttingen und Berlin, wo er Planck und Neander kennen lernte und bewunderte. Gegenüber den Darstellungen, die Pusey über die geistigen Strömungen in diesen beiden Hochschulen uns hinterlassen, möchte ich Möhler's Auffassung als sehr optimistisch bezeichnen. Im Kapitel „Der Gründer der historischen Schule" treten uns neben vielen sachgemäßen Bemerkungen, für die man dem Verf. nur dankbar sein kann, manche Aeußerungen entgegen, von denen man sagen möchte: Dunkel ist der Rede Sinn. Der Herr Verf. schreibt: „Wer über diese oder jene Erscheinung, als nicht im Interesse und in der Aufgabe der Kirche gelegen, offen und frei seiner Ueberzeugung Ausdruck leiht, kann heute noch, trotz bester und redlichster Absicht, in den Ruf ‚unkirchlicher Gesinnung' kommen, während jener, der am stärksten in das gerade aufgesteckte Horn zu blasen weiß, wenn es auch manchmal noch so schrille Mißtöne gibt, nicht selten als erste Koryphäe ‚kirchlicher Gesinnung' gepriesen wird" (41). Auf S. 47 f. ist von Parteien innerhalb der Kirche in einer Art und Weise die Rede, daß man den Eindruck empfängt, als kämpfe der Herr Verf. wider den Terrorismus, den man von gewisser Seite gegen den richtigen Betrieb der historischen Wissenschaft führe. Nichts könnte unrichtiger sein, als ein solches Verfahren. Der ächte katholische Gelehrte kennt nur eine Partei, das ist die Partei des apostolischen Stuhles, welcher die Fahne der Wahrheit trägt. Im Kapitel „Der theologische Forscher" wird die Auffassung einer Reihe von Wahrheiten und Thatsachen durch Möhler erörtert: Primat, die Verbindung von bischöflicher und fürstlicher Gewalt, Kirche und Staat. Betrachtet man dieselben im Lichte der dogmatischen Entscheidungen des Vatikanischen Concils und der Lehrschreiben Leo's XIII., dann muß man sagen: Möhler's Anschauungen sind Kinder ihrer Zeit

und heute veraltet. Ein recht lesenswerthes Kapitel lautet „Der akademische Lehrer", aus welchem jeder Professor der Theologie Nutzen schöpfen kann. Aus Tübingen, wo Baur ihm das Leben sauer machte, wurde Möhler 1835 nach München berufen. Den Leser muthet es auffallend an, daß Möhler, der sich namentlich die Lehre von der Kirche zum Gegenstand seiner Studien gewählt, kaum in München angelangt, sich einsam wie in einer Wüste fand. „Männer," sagte er zu Beda Weber, „wie Döllinger, Lasaulx, Sepp, Moy, die beiden Görres, Seyfried, Phillips u. a., werden stets ehrwürdig vor meiner Seele stehen. Das Scharfmarkirte ihres Kirchenthums ist auch meine Ansicht und Ueberzeugung, aber die Art des Vortrages, die Verlautbarung der innern Welt und die Stellung zur Gegenwart, welche diese Männer charakterisirt, greift mich oft an, es verletzt meine Nerven." Bekanntlich traf Möhler bereits als kranker Mann in München ein. Noch möchte ich hier betonen, daß sein klassisches Werk, die Symbolik, nicht nur in Deutschland, sondern auch in England und Amerika große Erfolge erzielt hat, und daß man vielen englischen Convertiten begegnet, die nachhaltige Anregung aus der Lectüre desselben empfangen haben.

In einem Anhange erhalten wir vier kleinere Arbeiten Möhler's: 1. Der Apostel Petrus. 2. Vorrang der Kirche von Rom. 3. Kirchensprache und Volkssprache. 4. Ausführungen über den Orden der Jesuiten. Auch von diesen Arbeiten gilt, daß sie den heutigen Anforderungen der dogmatischen und kirchengeschichtlichen Wissenschaft entfernt nicht entsprechen. Wären das lauter Inedita, dann könnte man den Abdruck noch begreifen. Zum Theil sind es aber Recensionen aus der Tübinger theologischen Quartalschrift, auf deren Wiedergabe man im Interesse Möhler's herzlich gern verzichtet hätte. Die Worte des letzten Passus: „Der Orden der Jesuiten war allerdings nicht mehr das, was er anfangs gewesen, paßte nicht mehr in die neuere Zeit und konnte für die katholische Kirche nicht mehr so wohlthätig sein" (143), werden durch den Brief des anglikanischen Contre-Admirals Grafen St. Vincent an Pius VII. (Katholik 1894. II, 201) widerlegt, in welchem dieser vielgereiste Mann auf Grund seiner eigenen Kenntniß der Wirksamkeit der Jesuiten gerade in ihrer letzten Periode das günstigste Zeugniß ausstellt. Zu weiterer Beleuchtung der

schiefen Auffassung der Jesuiten durch Möhler verweise ich auf das in der Civiltà cattolica 7 Marzo 1896, pag. 564—567 aus dem Nachlasse des berühmten Cardinals Bartolomeo Pacca mitgetheilte unedirte Actenstück: Il ristabilimento della Compagnia di Gesù, narrato dal Cardinale Pacca. Aus ihm entnehmen wir, welchen Werth der apostolische Stuhl der Wiederherstellung eines Ordens beimaß, der auch unter den schwersten Schlägen des Schicksals eine Zähigkeit und Ausdauer in der Hingabe an die höchsten Ideale, eine Begeisterung für die Sache der Kirche, eine Standhaftigkeit und Selbstlosigkeit im Betrieb der Wissenschaft bekundete, die auch dem Feinde Achtung abzuringen geeignet ist.

Aachen. A. Bellesheim.

Meditationum et contemplationum s. Ignatii de Loyola puncta libri exercitiorum textum diligenter secutus explicavit *Fr. de Hummelauer* S. J. Cum approb. Rmi Archiep. Friburg. et superior. ordinis. Friburgi Brisgoviae. Herder 1896. 8⁰. 435 p. *M* 3.

Der Feuerherd, welcher das unablässig pulsirende und selbst unter den härtesten Schicksalsschlägen und drückendsten äußeren Verhältnissen an Erfolgen so reiche Leben der Gesellschaft Jesu nährt und fördert, liegt in dem Buche der geistlichen Uebungen des hl. Ignatius. Klein an Umfang, hat diese Schrift geradezu erstaunliche Erfolge für die Verbesserung der Sitten, die Förderung der Tugend und die Begeisterung schier unzähliger Christen für die höchsten Ideale bis zur Stunde erzielt. Kein Wunder daher, wenn Männer, wie P. von Hummelauer, deren Forschungsgebiet in den Anfängen der Menschheit liegt, mit besonderer Vorliebe zu dem Buche der Exercitien des Stifters ihres Ordens zurückkehren und dasselbe in wissenschaftliche Behandlung nehmen. Denn der Hauptzweck der vorliegenden Schrift ist wissenschaftlicher Natur, womit aber durchaus nicht behauptet werden soll, als seien praktische Gesichtspunkte ausgeschlossen. Die Hauptabsicht des gelehrten Verf. ging dahin, die vom hl. Ignatius vielfach in knappen Sätzen nur angedeuteten Gedanken weiter zu entwickeln. Das gilt namentlich von den Meditationen über die Geheimnisse des Lebens Christi, die der Heilige als eine Art von Anhang beigefügt hat. Deßgleichen sucht v. Hummelauer den Zusammenhang der einzelnen Theile des Exercitienbuches zu ergründen und in helles Licht zu

setzen. Sorgfältig war er hiebei bemüht, jedwede Willkür und subjective Auffassung zu vermeiden und im Geiste, und wo möglich mit den Worten des hl. Ignatius, die Texte zu erklären. Der knappen, tiefsinnigen, den berühmten Erklärer der hl. Schrift bekundenden Entwickelung der »Puncta« geht eine längere Abhandlung über den Zusammenhang der Meditationen unter sich, sowie über ihre Beziehung zu den mit der zweiten Woche des Exercitienbuches beginnenden Contemplationen voraus, während ein Anhang den »praeludiis et colloquiis« gewidmet ist. Zum tiefern Verständniß des ignatianischen Exercitienbuches bildet diese Schrift einen sehr werthvollen Beitrag. A B.

XLII.

Miscelle.

Zur religiösen Stellung Albrechts V. von Bayern. — In mehreren neueren Geschichtswerken wird bezüglich Albrechts V. eine Anekdote berichtet, die, wenn sie auf Wahrheit beruhte, die religiöse Stellung des bayerischen Herzogs in einem sehr schiefen Lichte erscheinen lassen würde.

„Es wird erzählt, daß Albrecht V. einmal mit dem Kurfürsten von Sachsen ein Brettspiel begonnen unter der Bedingung: wenn er gewinne, so müsse der Kurfürst in Sachsen die katholische Religion wieder einführen; wenn er verliere, so müsse er Bayern dem Lutherthum öffnen. Die darüber erschrockene Herzogin habe während des Spieles ihren Beichtvater, den Franziskaner Wolfgang Schmilkhofer, einen furchtlosen, gewaltigen Prediger, rasch herbeigeholt, und dieser sei unangemeldet in das fürstliche Spielzimmer gedrungen, habe den Tisch mit dem Brettspiel umgestoßen und den Herzog angeredet: ‚So wollen also Ew. Durchlaucht den wahren, alleinseligmachenden Glauben, den Ihre Vorfahren seit so vielen Jahrhunderten gepflegt und vertheidigt haben, dem Zufall des Spiels überlassen? Stoßt mir eher Euer Schwert durch die Brust, als Ihr den Arm zu solch schmachvollem Spiel erhebt!‘ Der Herzog,

anfangs sprachlos vor Erstaunen, habe zuletzt dem unerschrockenen Pater offenes Lob gespendet[1])."

Diese Anekdote ist jedoch eine völlig grundlose Geschichtsfabel. Ein solch frivoles Preisgeben des katholischen Glaubens widerstreitet dem ganzen Charakter Albrechts, wie er uns in dem trefflichen Werke von Professor Knöpfler entgegentritt[2]). Geht schon aus diesem Werke die Unhaltbarkeit der befremdlichen Erzählung indirect hervor, so kann überdies aus den speciellen Quellen, die sich mit Schmilkhofer beschäftigen, die Anekdote ganz bestimmt als Fabel nachgewiesen werden.

P. Gaudentius, der in neuester Zeit diese Erzählung an's Licht gezogen, stützt sich auf Greiderer[3]), der seinerseits Hueber folgt, nur daß er dem Berichte seines Vorgängers einige Ausschmückungen beifügt. Hier nun die Erzählung, wie sie sich bei Hueber vorfindet:

„Niemand hat sich also dem einreißenden Lutherthum widersetzt, als P. Wolfgang Schmilkhofer, dem einmal das Land von Bayern schuldiges Lob muß sprechen, daß selbiges mit allen seinen gegenwärtigen und zukünftigen Landsassen und Einwohnern von dem ewigen Verderben ist erhalten worden. Denn wie ein altes Gemälde im Alten Hof (herzogliche Residenz) in München vorstellt, so ist er derjenige herzhafte Beichtvater gewesen, welcher gerade um die Zeit, als er von der regierenden Herzogin selbst, seiner Beichttochter, eilfertig berufen war, unverzüglich fortgeeilt, und als der regierende Herzog mit einem Sächsischen wollte das Brettspiel aufstellen, wider alle Hofart in das Zimmer hineingedrungen ohne begehrte Erlaubniß, wie ein anderer Christus im Tempel, den Tisch sammt dem Brettspiel umgestoßen und mit ernster Holdseligkeit gesprochen: ‚Was besinnet sich Ew. Hochfürstliche Durchlaucht? Wollen Sie denn denjenigen alleinseligmachenden katholischen römischen Glauben so windfährig in's Spiel setzen,

1) Janssen IV[14], 109 f., nach Gaudentius, Beiträge zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Bd. I. Bozen 1880. S. 61.

2) A. Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern unter Herzog Albrecht V. München 1891. Vgl. auch Knöpfler's Bemerkungen im Katholik 1891. II, 571 ff.

3) Greiderer, Germania Franciscana. Tom. II. Oeniponte 1781. p. 371.

welchen dero durchlauchtige Vorfahren so mühesam gewonnen und so viele hundert Jahre himmelwürdigst behauptet und erhalten haben?" Von dieser Sache wolle man reden, urtheilen, umsuchen, gutachten oder schätzen, wie man immer wolle, es wird sich doch lassen annehmen, daß die bayerischen Lande das erste Mal von Caspar Schatzgeyer, das zweite Mal von Schmilkhofer, die beide Franziskaner waren, von dem Lutherthum sind vorbehalten worden[1])."

Hueber beruft sich bloß auf ein „altes Gemälde", das sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in der herzoglichen Residenz zu München befand. Ob nun auf diesem Gemälde Schmilkhofer's Auftritt, wie er bei Hueber erzählt wird, klar und deutlich dargestellt war oder ob man die bildliche Darstellung, die sich vielleicht auf etwas ganz anderes bezog, in späterer Zeit falsch interpretirt habe, möge dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß der von Hueber geschilderte Auftritt nie stattgefunden hat. Der beste Beweis hierfür ist die kurze, in lateinischen Versen abgefaßte Biographie, die der bekannte Franziskanerprediger Michael Anisius seinem Ordensgenossen Schmilkhofer gleich nach dessen Tode gewidmet hat[2]). Anisius, der die Verdienste des Verblichenen in überschwänglicher Weise hervorhebt, würde sicher den merkwürdigen Auftritt nicht mit Stillschweigen übergangen haben, wenn man im Münchener Franziskanerkloster etwas davon gewußt hätte. Nun wird aber der betreffende Vorgang mit keiner Silbe erwähnt,

---

1) Fort. Hueber, Dreyfache Chronickh von dem Dreyfachen Orden des grossen h. Seraphimschen Ordensstiffters Francisci. München 1686. S. 559. Eine Anspielung auf dieselbe Angelegenheit findet sich in der gleichzeitigen Schrift: Tres ordines S. P. N. Francisci per continua quatuor saecula heic Monachii... perennati anno M.D.C.LXXXIV. Monachii 1684. p. 42.

2) Tricesimus reverendo ac vere religioso Patri, P. Guolphango Smilchofero, fel. me: Ord. Minorum, Provinciae Argentinae olim ministro, conventus Monacensis Guardiano et concionatori excellentissimo, deque catholica religione per Bavariam optime merito, habitus amoris et memoriae ergo a Fratribus Monacensibus moestis et Parente orbatis dulcissimo. Auctore F. Michaele Anisio, eiusdem Ord. sacerdote. Obiit XXII Febr. anni praesentis: Aetatis vero LXXXV. Monachii, sine anno (1585). 8 Bl. 4°.

obschon Schmilkhofer als muthiger Bekämpfer der lutherischen Neuerung gefeiert wird.

Haeresis ingressu tacito dum pullulat olim
Hac ipsa, Monachi quae nomina cepit, in urbe:
Quantis tunc animis quantisque laboribus ille
Tendebat contra? Persuasis mentibus haustum
Expulit idolon specierum triste duarum,
In coena Domini perverso amore cupitum,
Deque fide sola deliria iustificante,
Deque indeiecto errores fundamine missae
Submersit labiis veri stillantibus undam,
Asseruitque suo coelorum in honore Quirites;
Dentur ut haec aliis, certe non ille quievit.

Das ist alles, was Anisius über Schmilkhofers Kampf gegen die Neuerung mitzutheilen weiß. Uebrigens geht aus dieser Schrift hervor, daß Schmilkhofer gar nicht der Beichtvater der Gemahlin Albrechts war. Anisius erzählt zwar, daß Herzog Wilhelm IV. die Predigten Schmilkhofer's gern anhörte und daß die Herzogin Jacobäa, die Gemahlin Wilhelms, den frommen Ordensmann zu ihrem Beichtvater erwählt hatte; von Herzog Albrecht aber und dessen Gemahlin Anna ist gar keine Rede. Allerdings erwähnt Hueber weder den einen, noch den andern Herzog mit Namen; er spricht bloß von dem „regierenden Herzog" und von der „regierenden Herzogin"; den Namen Albrechts haben erst spätere Ordensschriftsteller beigefügt. Daß aber der betreffende Vorgang unter Herzog Wilhelm stattgefunden habe, wird niemand behaupten wollen, der den streng katholischen Charakter dieses Fürsten näher kennt. Die ganze Erzählung ist demnach eine Fabel, die aus ernsten Geschichtswerken für immer verschwinden muß.

München. Dr. N. Paulus.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Der Katholik.

Zeitschrift

für

katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung der
Professoren des Bischöfl. Seminars in Mainz und des Bischöfl. Lyceums
in Eichstätt

herausgegeben von

Dr. Johann Michael Raich

in Mainz.

Christianus mihi nomen,
Catholicus cognomen.
S. Pacianus.

1896. — Sechsundsiebenzigster Jahrgang. — II.

Dritte Folge. — XIV. Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1896.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Der Consecrationsmoment in der heiligen Messe.

Die Evangelisten Matthäus und Markus berichten uns kurz über ein Mahl, welches der Herr am Vorabende seines Leidens im Anschlusse an das Paschamahl mit seinen Jüngern gehalten hat. Lukas gibt diesen „Petrinischen" Bericht im Wesentlichen übereinstimmend wieder, fügt aber den bei der Darreichung des Brodes gesprochenen Worten die Aufforderung des Herrn hinzu: „Thut dies zu meinem Andenken!" Der hl. Apostel Paulus hatte bei der Abfassung des ersten Korintherbriefes einen besondern Grund, auf das Mahl des Herrn zurückzukommen. Weil er über die Paschafeier nicht zu sprechen hatte, so erinnerte er nur daran, daß Jesus die Feier in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, gehalten habe, läßt aber nicht nur im ersten Theile die Aufforderung des Herrn mit Lukas folgen, sondern fügt auch im zweiten Theile bei: „Thut dies, so oft ihr trinket, zu meinem Andenken!" Daß diese Zusätze im „Paulinischen" Berichte nicht willkürliche oder eigenmächtige Ergänzungen des „Petrinischen" Berichtes sind, geht schon daraus hervor, daß sich der Apostel ausdrücklich auf eine unmittelbare Offenbarung des Herrn beruft. Die Beziehung zum Gottesdienst in Korinth erklärt aber hinlänglich, warum er die Zusätze machte und nachdrücklich betonte, während die kleinen Abweichungen im übrigen Berichte beweisen, daß sich für diesen Centralpunkt des apostolischen Gottesdienstes in den einzelnen Kirchen bereits ein feststehender Typus gebildet hatte. Die schärfere Betonung der Beziehung zum Kreuzestode entspricht dem bekannten Charakter der Paulinischen Predigt.

Aus der Apostelgeschichte erfahren wir denn auch, daß seit dem Pfingstfeste die Christen zu Jerusalem sich zum „Brodbrechen" zu versammeln pflegten. Dieselbe Gewohnheit wird auch aus den Paulinischen Gemeinden berichtet. Waren schon damals Lehre und Gebet mit dieser Feier verbunden, so haben die Charismen und

die fromme Begeisterung der ersten Christen dazu beigetragen, dieselbe immer reichlicher auszustatten und würdiger zu gestalten. Stets bildete aber das Mahl des Herrn das Vorbild und der Bericht über dasselbe den Mittelpunkt der ganzen Feier. Dieser aus apostolischer Ueberlieferung, die über die Abfassungszeit unserer Evangelien hinaufreicht, fließende Bericht scheint auch dann noch dem Gedächtnisse anvertraut geblieben zu sein, als bereits liturgische Bücher im Gebrauche waren. Erst nach dem Aufhören der Arkandisciplin im Laufe des 5. Jahrhunderts fand er Aufnahme in die liturgischen Bücher.

Auch die Väter haben häufig die Worte, welche beim Hauptacte der christlichen Opferfeier gebraucht wurden, mehr für die Eingeweihten angedeutet, als direct ausgesprochen, um sie den Außenstehenden zu verhüllen. Dagegen haben sie den Bericht der Evangelien und dessen Wiederholung in der Liturgie zum Beweis für die Wahrheit des Sacramentes und des Opfers in der Kirche verwendet und im Anschlusse an das Geheimniß der Menschwerdung die wunderbare Wirksamkeit des göttlichen Geistes im hl. Opfer zu erklären gesucht. Die Liturgien, welche zum Theil die Namen hervorragender Väter tragen, haben demselben Gedanken in ihren Gebeten Ausdruck gegeben. Von besonderer Bedeutung war insbesondere die dem Abendmahlsberichte nachfolgende Epiklese, in welcher der hl. Geist zur Verwandlung auf die Gaben herabgerufen wird. Die morgenländischen Liturgien hielten trotz aller, namentlich auf Abkürzung hinarbeitender Veränderungen an derselben fest, im Abendlande verschwand sie wenigstens in der formellen Fassung aus der Liturgie. Bei den Unionsverhandlungen zu Florenz wurde man erst des Unterschiedes recht gewahr. Man verständigte sich mit Mühe, aber wie die Union überhaupt von kurzem Bestand war, so wurde auch in Betreff der Epiklese die Kluft wieder geöffnet und erweitert, ja zu einem förmlichen Widerspruche gegen die abendländische Praxis und Lehre ausgeweitet.

Eine Folge davon war eine unzählbare Literatur über die Epiklese und die Consecrationsworte. Bis heute ist nicht nur keine Einigung hierüber mit den Griechen erzielt, sondern auch die abendländischen, selbst die katholischen Theologen haben es nicht zu einem allgemein befriedigenden und übereinstimmenden Urtheile gebracht. Da überall der Abendmahlsbericht als wesentlicher Theil der

Liturgie gilt, so fragt es sich: 1) Wann hat der Herr beim Abendmahle die Wandlung oder Consecration vollzogen? 2) Wann wird dieselbe bei der Wiederholung des Herrnmahles vollzogen? 3) Wie verhält sich die Epiklese zu dem Abendmahlsbericht?

Abgesehen von der zahlreichen liturgischen und dogmatischen Literatur, haben wir drei deutsche Specialschriften über diesen Gegenstand aus der neueren Zeit. Zwei derselben suchen zu zeigen, daß im Abendmahle und in der hl. Messe derselbe Consecrationsmoment anzunehmen sei, insofern die Wandlung durch die Worte des Herrn, „die Einsetzungsworte", bewirkt werde[1]. Die dritte schlägt einen Mittelweg ein, indem sie für das Abendmahl den Consecrationsmoment in den Segen, für die Wiederholung in die Einsetzungsworte verlegt[2]. Noch weiter geht neuestens Watterich[3], indem er auch für die Liturgie den Consecrationsmoment in dem Segen finden zu müssen glaubt. Er verwirft also die operative Bedeutung der Einsetzungsworte und der Epiklese, während die drei vorher genannten Gelehrten die Epiklese mit der abendländischen Lehre von der Wandlung nach dem Vorgange Bessarion's und anderer Griechen entweder durch die bei der Wandlung wirksame Kraft des hl. Geistes oder (zugleich) durch die Zubereitung der Opferspeise für die Communion zu erklären suchen.

Indem wir an die zuletzt erwähnte Schrift anknüpfen, kommen wir einer Aufforderung des Verfassers nach. Denn er bemerkt, ohne an Unions- oder andere Tendenzen zu denken, blos um der historischen Wahrheit zu dienen, habe er diese Untersuchung angefangen, sei aber zu Ergebnissen gekommen, welche für alle christlichen Kirchen, für die des Morgen-, wie für die des Abendlandes,

---

1) Henke, Die katholische Lehre über die Consecrationsworte der hh. Eucharistie, gerechtfertigt durch die Zeugnisse der Kirchenväter und der Liturgien. Trier 1850. — Franz, Die eucharistische Wandlung und die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien. I. Der Consecrationsmoment im Speisesaal zu Jerusalem. II. Des eucharistischen Consecrationsmomentes zweiter Theil. Würzburg 1880.

2) Hoppe, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationscanon. Schaffhausen 1864.

3) Der Consecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte. Von Joh. Watterich, o. ö. Professor der Geschichte a. D., Dr. phil. et theol. Heidelberg 1896.

für die letzteren ohne Unterschied des Bekenntnisses, von weit über die Sphäre der Wissenschaft hinausgreifendem Interesse seien. Er sieht deßhalb voraus, daß ihm widersprochen werden wird. Indem wir dieses thun, wollen wir uns bestreben, „sachlich" zu bleiben.

Die Frage über den Consecrationsmoment beim letzten Abendmahle gehört vor allem in das Gebiet der Exegese. Es kann sich nur um zwei Möglichkeiten handeln: entweder ist derselbe im Segen oder in den Worten des Herrn zu suchen. Der Verfasser entscheidet sich für den Segen. Er übersetzt das εὐχαριστήσας Luk. 22, 19, 1 Kor. 11, 24 beim Brod und Matth. 26, 27, Mark. 14, 23 beim Kelch mit „segnete", während er dasselbe Wort in seinem „Passah"[1]) noch mit „dankte" übersetzte und auch im Meßopfer den Presbytern die Danksagung, Verkündung und Darreichung an die Einzelnen zuwies.

Eine weitere Abweichung in der Uebersetzung des Abendmahlsberichtes bezieht sich zwar nicht unmittelbar auf den Segen, beeinflußt aber doch die ganze Auffassung, weil die an sich berechtigte Betonung der dramaturgischen Handlung gegenüber der bloßen Gedächtnißfeier den Gedanken der Danksagung zurückdrängt. Der Verfasser hat schon im „Passah" statt: „Dies thuet zu meinem Andenken" übersetzt: „Dies thuet zu meinem Mahnopfer", „Dies thuet, so oft ihr es trinkt, zu meinem Mahnopfer", „Dies thuet zum Gedenken an mich" (S. 104), „zu meiner Askarah", „zu meinem Mahnopfer". Daran hält er auch jetzt fest[2]) und bemerkt,

---

1) Das Passah des neuen Bundes. Baden-Baden 1889.

2) S. 2, Anm. 6 bemerkt er: „„Ziemlich frappirend" (Tüb. theolog. Quartalschrift 1891. I.) ist diese Uebersetzung und Begründung, nach so wunderbar langer Dauer des alteingelebten Irrthums immerhin; daß „man schon einmal an sie gedacht", kann hinterher jeder sagen. Wir bekennen uns in der That zum Verständniß der neutestamentlichen Erfüllung alttestamentlicher Verheißung durch That und Wort „geradezu alttestamentlicher Auffassung" schuldig. Nach Luk. 24, 44 muß noch jemand an solcher Auffassung gelitten haben."" Dagegen habe ich nur den Wortlaut festzustellen. A. a. O. S. 168 heißt es: „Daß man an die Askarah denken kann, wurde schon längst bemerkt." Nun hat aber schon Origenes die Askarah der Schaubrode Lev. 24, 7 auf die Eucharistie bezogen und viele Exegeten sind ihm gefolgt. Apg. 10, 4 wurde bereits von Grotius zu der Askarah in Beziehung gebracht. Daß man trotz Luk. 24, 44 zu einer „geradezu alttestamentlichen Auffassung" nicht gezwungen ist, beweisen die Briefe des hl. Paulus.

daß erst dadurch ein rechtes Verständniß des Opfers gewonnen werde, in welchem Christus Opferer und Opfer sei.

Von jeher wurde erklärt, daß in dem „Thuet" zugleich ein Hinweis auf den Opfercharakter zu erkennen sei, das „Andenken" wurde aber stets auf die Feier und das Leiden und Sterben des Herrn bezogen, so daß die Wiederholung dessen, was der Herr that und sprach, als eine Erneuerung des letzten Mahles und des Kreuzestodes, nicht lediglich als eine Erinnerung aufgefaßt wurde. Dadurch wird man auch dem Paulinischen Berichte am besten gerecht, weil derselbe nicht bloß auf den gegenwärtigen Christus, sondern auch auf die Erinnerung an das Leiden und Sterben desselben verweist. Schon der Zusatz „so oft ihr trinket" läßt den Charakter der Erinnerungsfeier erkennen. Wenn aber der Apostel noch besonders bemerkt: „So oft ihr dieses Brod esset und den Kelch trinket, verkündet (ihr) den Tod des Herrn, bis er wiederkommt," so kann über den Zweck der Feier kein Zweifel mehr vorhanden sein.

Daß diese „Verkündigung des Todes des Herrn" nur eine „Verkündigung des geopferten Herrn, nämlich des gegenwärtigen" sei, wird schon dadurch widerlegt, daß beigefügt ist „bis er wiederkommt". Die Wiederkunft setzt doch den Tod am Kreuze und die Himmelfahrt voraus. Daß die Zusätze „der für euch hingegeben", „das für euch vergossen wird" nicht bloß auf das Kreuzesopfer, sondern auch auf das gegenwärtige Opfer gingen, hat man in der katholischen Kirche doch nicht so „in den Wind geschlagen oder doch ungenügend gewürdigt", als der Verfasser glauben machen will. Die Participien des Präsens werden gerade für den Opfercharakter der Messe geltend gemacht. Die seit der Apostellehre gewöhnlich citirte Malachiasstelle sollte ja für den Opfercharakter des unblutigen Opfers zeugen. Auch die katholische Kirche ist der Ansicht, daß Paulus „keine bloße Gedächtnißfeier, kein wesenloses Andenken, sondern volle Wirklichkeit, lebendige Identität des Kreuzesopfers selbst in der Gegenwart des mit seinem Leib und Blut lokal verbürgten Erlösers selbst" meine. Auch ihr ist das hl. Meßopfer ein „zum Genuß gestaltetes Welterlösungsopfer" zu fortduftendem süßen Wohlgeruch. Ist nach Paulus dieses Opfer eine Verkündigung des Opfertodes, insofern Christus nur einmal gestorben, sodann als er zugleich ein gegenwärtiges Opfer ist, so ist der

Unterschied zwischen dem Gedächtniß- und Mahnopfer nicht mehr so groß.

Der Sprachgebrauch spricht aber für das „Andenken, Gedächtniß", nicht für das „Mahnopfer". Matth. 26, 13; Mark. 14, 9 sagt Jesus, was von der salbenden Frau im Hause Simons des Aussätzigen an ihm geschehen sei, werde in der ganzen Welt, wo das Evangelium verkündigt werden werde, zu ihrem Andenken (εἰς μνημόσυνον αὐτῆς) gesagt werden. Hier wird niemand an die Askarah denken, obwohl der gewöhnliche Ausdruck dafür gebraucht ist. Dazu kommt, daß αὐτῆς die nähere Bestimmung gibt. Eine ähnliche Näherbestimmung hat aber auch der Abendmahlsbericht in ἐμή. Denn daraus kann doch nicht die „Selbstaskarah" des Herrn gemacht werden. Auch im alten Testament erhält die Askarah regelmäßig eine Näherbestimmung, aber diese geht auf das Gesammtopfer, von welchem sie ein Theil ist. Lev. 24, 7 fehlt ein Genetiv bei εἰς ἀνάμνησιν, dagegen folgt προκείμενα τῷ κυρίῳ. Auch Apg. 10, 4 ist ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ beigefügt. Wenn also eine solche Beziehung nicht vorhanden, ja durch eine andere Bestimmung der Sinn klargestellt ist, muß man bei der nächstliegenden Erklärung stehen bleiben. Der „Wohlgeruch des Opfers" (Eph. 5, 2; Phil. 4, 18; 2 Kor. 2, 15) geht deßhalb nicht verloren, denn wir leugnen ja den Opfercharakter keineswegs. Das alte Testament gebraucht den Ausdruck für jedes Opfer. Der Apostel wendet ihn auf das Kreuzesopfer an und überträgt ihn auf das geistige Opfer der Christen.

Will man für das „Thun" des Gedächtnißopfers eine Erklärung, so ist man zunächst gleichfalls auf den Sprachgebrauch und auf den Zusammenhang angewiesen. Denn daß es sich um eine Wiederholung dessen, was der Herr gethan hat, handelt, kann keinem Zweifel unterliegen. Darauf will ich keinen besonderen Nachdruck legen, daß der Paulinische Bericht beim Kelch nur vorausschickt „in gleicher Weise", denn nach dem Petrinischen Bericht ist wenigstens das Segnen zu ergänzen. Da dieses also beim „Thun" als Hauptsache erscheint, so ist es zuerst genauer zu untersuchen. Weil Matthäus und Markus beim Brod εὐλογεῖν gebrauchen, wo Lukas und Paulus εὐχαριστεῖν haben, aber beim Kelch εὐχαριστεῖν dafür setzen, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß zwischen beiden kein wesentlicher Unterschied stattfinde.

Für diese Vermuthung spricht auch der Umstand, daß die Paschafeier vorausgegangen war. Bei dieser wurden aber Brod und Kelch vom Hausvater gesegnet. Der gewöhnliche Ausdruck für diesen Segen, wie für den Tischsegen überhaupt war Berakah. Es ist deßhalb wahrscheinlich, daß εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν Uebersetzungen desselben berek sind, wie dies auch bei den LXX häufig der Fall ist. Bei der ersten Brodvermehrung steht εὐλογεῖν Matth. 14, 19; Mark. 6, 41 absolut, bei der zweiten Mark. 8, 7 (nach dem herkömmlichen und gesicherten Text) wie Luk. 9, 16 mit dem Objectsaccusativ, während Matthäus in der Parallele 15, 36 εὐχαριστεῖν ohne Accusativ hat.

Bei Paulus finden wir εὐλογεῖν mit dem Accusativ τὸ ποτήριον 1 Kor. 10, 16, das in εὐλογεῖν τὴν θυσίαν 1 Sam. (Kön.) 9, 13 ein Analogon hat. Ob man darnach berechtigt ist, Matth. 26, 26; Mark. 14, 22 (vgl. Luk. 24, 30) aus dem Vorhergehenden τὸν ἄρτον zu ergänzen, ist wenigstens zweifelhaft, da der Paulinische Bericht dafür das absolute εὐχαριστεῖν hat und εὐλογεῖν mit dem Accusativ τὸν θεόν = preisen dem Sprachgebrauche der LXX entspricht (vgl. Luk. 1, 64; 2, 28; 24, 51. 53; Jak. 3, 9). Darnach könnte man das Wort auch mit „preisen, danksagen" übersetzen, zumal als 1 Kor. 14, 16 εὐλογή und εὐχαριστία für Aeußerungen der charismatisch Begabten beim öffentlichen Gottesdienste unterschiedslos gebraucht werden, wo es sich nicht um ein specifisches Segnen, sondern nur um das Lob und die Danksagung handeln kann.

Es ist allgemein zugegeben, daß εὐχαριστεῖν zunächst danksagen heißt und dies entspricht auch der späteren Gräcität. Häufig ist der Dativ τῷ θεῷ beigesetzt (Luk. 17, 16; Apg. 27, 35; 28, 15; Röm. 14, 6; 16, 4; 1 Kor. 14, 18; Phil. 1, 3; Kol. 1, 3. 12 Philem. 4) oder zu ergänzen (Röm. 1, 21; 1 Theff. 5, 18). Diese Ergänzung war beim Danke für die göttlichen Wohlthaten in der Schöpfung selbstverständlich. Dies war aber bei dem gewöhnlichen Tischgebete der Fall. Deßhalb hat der Herr das Dankgebet bei der Brodvermehrung angewandt (Matth. 15, 36; Mark. 8, 6; Joh. 6, 11. 23), und bestimmt der Apostel Röm. 1, 8 die christliche Danksagung als eine solche durch Jesus Christus für alle Gaben, welche durch ihn den Menschen zu Theil geworden sind (vgl. Kol. 3, 17; Eph. 5, 20). Der Gegenstand, für welchen Dank

gesagt wurde, ist durch propositionelle Zusätze oder durch einen abhängigen Satz ausgesprochen, ein einziges Mal ist die passive Wendung gebraucht (2 Kor. 1, 11).

Mit der Danksagung war zugleich die Bitte um weitere Wohlthaten und um den Gott wohlgefälligen Gebrauch der geschenkten Gaben verbunden. Diese kam im εὐλογεῖν mehr zum Ausdruck, weßhalb man zwischen beiden gewöhnlich so unterscheidet, daß εὐλογεῖν mehr die Form, εὐχαριστεῖν mehr den Inhalt der Danksagung bezeichne. Dies entspricht auch dem Gebrauche des εὐλογεῖν im alten Testamente. Denn dieser „Segen" enthielt eine Bitte an Gott um Zuwendung seiner Gaben. Die Semiten leiten die Bedeutung dieses „Segnens" aus dem Grundbegriff des Hinkniens oder kniefälligen Gebetes ab oder nehmen Berakah = Güterfülle, Fruchtfülle, reicher Ertrag. In Gen. 1, 22. 28, wo Gott segnet, sei das anwünschende Wort zugleich mittheilende That, Befähigung zur Fortpflanzung untereinander. So heißt auch εὐλογεῖν τινα im neuen Testament einem etwas Gutes wünschen (Luk. 2, 34; 6, 28; Röm. 12, 14; Hebr. 7, 1. 6 f.; 11, 20 f.) oder von Seiten Gottes einem seine Gaben mittheilen (Luk. 1, 42; 24, 50; Apg. 3, 26; Ephes. 1, 3; Hebr. 6, 14).

Damit stimmt auch der Gebrauch der Substantive überein. εὐλογία, das die LXX für berakah setzen und die Vulgata mit benedictio wiedergibt, steht für Lobreis (Apok. 5, 12. 13; 7, 12), für Bitte um Güter = Segen (Hebr. 12, 17; Jak. 3, 10) oder für das Gut selbst (1 Petr. 3, 9; Röm. 15, 29; Ephes. 1, 3). Der Segen Abrahams ist das Heil in Christus (Gal. 3, 14), das Erzeugniß der Erde ist ein Segen, eine Gabe Gottes (Hebr. 6, 7). Der Apostel gibt selbst der Geldsammlung für die Armen in Jerusalem diese Bezeichnung (2 Kor. 9, 5) und wendet das Wort im Allgemeinen für den reichen Ertrag an (2 Kor. 9, 6). Dagegen erscheint εὐχαριστία durchaus als Danksagung (Apg. 24, 3; 1 Kor. 14, 16; 2 Kor. 4, 15; Ephes. 5, 4 u. a.). Mitunter wird der Dativ der Person, welcher Dank gesagt wird, beigefügt (2 Kor. 9, 11. 12; 1 Tim. 2, 1). 1 Tim. 4, 3. 4 wird εὐχαριστία für das Tischgebet gebraucht und bemerkt, daß jede Gabe durch das Wort Gottes und das Gebet geheiligt werde.

Wir sind also nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift berechtigt, εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν von dem mit Danksagung ver-

bundenen Segen zu verstehen, der aber in der Form einer Bitte ausgesprochen wurde, weil Gott, dem man für die empfangenen Wohlthaten dankte, auch der Geber der künftigen Wohlthaten ist. Die Anwendung auf den Abendmahlsbericht ergibt daher, daß es sich um den mit Danksagung verbundenen Segen handelt, der in Worten des Dankes und der Bitte ausgesprochen wurde. Den deprecatorischen Charakter des Segens erkennt man auch daraus, daß von allen drei Synoptikern im Bericht über die Brodvermehrung das Aufschauen Jesu zum Himmel erwähnt wird. Johannes hat dies zwar nicht aufgenommen, aber dafür 11, 41 bei der Auferweckung des Lazarus eine Parallele, in welcher zugleich der Dank an den Vater ausgesprochen wird. Man kann also nicht dagegen einwenden, daß die gewöhnliche Danksagungs- und Segensform dem Gottmenschen nicht entsprechen würde. Derselbe hat im Gegentheil gerade in der Leidensgeschichte seinen Gehorsam gegen den Vater so sehr hervortreten lassen, daß die Wahrscheinlichkeit für die Beziehung auf den Vater auch in dem Augenblicke, in welchem die Hingabe des Lebens nach dem Willen des Vaters unblutiger Weise anticipirt werden sollte, anzunehmen ist, zumal wenn die Form der bei ähnlichen Vorgängen entspricht. Dies würde durch Joh. 13, 31 bestätigt, wenn man wirklich ἐδοξάσθη auf die Verherrlichung beim vorausgehenden Abendmahle beziehen dürfte, was aber nach dem Zusammenhange nicht wahrscheinlich ist. Damit sind auch die Beziehungen zur Brodvermehrung erklärt. Denn auch Joh. 6, 23 ist das absolute εὐχαριστήσαντος κυρίου gebraucht, das nur beweist, daß die Danksagung oder Segnung vorausgegangen ist, aber über den Act der Brodvermehrung nichts aussagt. Die Vermehrung ging jedenfalls bei der Austheilung vor sich, der Segen war die Einleitung dazu, diente aber am besten zur kurzen Bezeichnung des wunderbaren Vorganges. Von der großen Menge überzeugte man sich erst, als alle gesättigt waren und noch zwölf Körbe voll mit Brocken übrig blieben.

Der Kelch der Segnung, den wir segnen (1 Kor. 10, 16), d. h. der gesegnete Kelch, ist zwar der consecrirte Kelch, weßhalb viele Exegeten (Oekumenius, Thomas und spätere Lateiner) εὐλογεῖν = consecriren nehmen; dennoch beweist er dies nicht, denn mit gleichem Rechte müßte man aus dem „Brode, das wir brechen", schließen, der Apostel habe die Consecration in den Act des Brechens

verlegt. Der Segen ist hiebei gar nicht erwähnt. Beide Mal ist vielmehr die Bezeichnung des Ganzen von einem einzelnen charakteristischen Act genommen. Das Ganze ist erst aus 1 Kor. 11, 23 ff. verständlich. Wenn aber der Apostel nur die „Danksagung" oder den „Segen" erwähnt, ohne etwas von den sie begleitenden Worten beizufügen, so folgt doch daraus, daß nicht im Segen der entscheidende Act liegen konnte. Hat er aber die „Einsetzungsworte" genannt, so müssen sie wenigstens wesentlich dazu gehören und können nicht lediglich declarativ gefaßt werden. „Die Segensgeberde der Ausbreitung der rechten Hand über dem in der linken Hand gehaltenen Brod und Wein" kann man sich allerdings wohl denken, aber weder die Apostel, noch die Evangelisten legen darauf den Nachdruck, sonst hätten sie dieselbe näher bestimmt, da das gewöhnliche Wort an sich die herkömmliche Bedeutung haben muß. Dieses wäre beim Apostel um so nothwendiger gewesen, als er auf die Wiederholung hinweist. Denn an sich konnte Christus natürlich consecriren, wann er wollte, aber für die Gedächtnißfeier mußte sein Vorbild maßgebend sein. Daß die Art des Brodbrechens für die Jünger bezeichnender war, als die des Segens, zeigt Luk. 24, 35 gegenüber 24, 30, wenn dort überhaupt an die heilige Feier zu denken ist. Wäre dies nicht der Fall, wie wahrscheinlich ist, so würde die Segnung und das Brodbrechen nach der Analogie der gewöhnlichen Mahlzeit zu erklären sein. Daß in der nachapostolischen Zeit nicht das Brodbrechen, sondern die Eucharistie zur Bezeichnung gewählt wurde, hängt mit der Entwickelung der eucharistischen Danksagung zusammen.

Eine Schwierigkeit für die andere Annahme des Consecrationsmomentes bildet allerdings die Aussageform der Einsetzungsworte. Man würde vielmehr eine imperative Fassung wie bei der Schöpfung erwarten. Zwar hat Christus die Worte aramäisch und deßhalb ohne Kopula gesprochen, aber die Evangelisten haben in ihren Berichten ἐστί ergänzt und diese sind maßgebend. Doch ist zu beachten, daß im Munde des Herrn eine Aussage zugleich wirksam sein kann. Jesus sagt ja auch zu dem Gichtbrüchigen: „Deine Sünden sind dir vergeben" (Matth. 9, 2) und zu dem Hauptmann: „Dein Sohn lebt" (Joh. 4, 50). Er wandte mitunter äußere Mittel, wie Berührungen bei den Heilwundern an, heilte aber auch durch das bloße Wort. Die unsichtbare Wirkung ging

vom allmächtigen Willen aus, mußte aber für den Zuschauer und Zuhörer als gleichzeitig mit dem äußeren, durch das Wort bestimmten Zeichen angesehen werden.

Die Liturgien haben das Aufblicken gegen den Himmel, das Danksagen, Segnen, Brechen und Austheilen des Brodes aufgenommen, beziehungsweise aus apostolischer Tradition erhalten, da ihre Form mit keinem Berichte ganz übereinstimmt und auch nicht eine Combination aller ist. Ueber den Consecrationsmoment beim letzten Abendmahle sagen sie natürlich nichts aus, doch spricht die Vermuthung von vornherein dafür, daß sie keinen Unterschied zwischen dem Consecrationsmoment bei der Einsetzung und bei der Wiederholung kannten. Die Väter beschäftigen sich aus demselben Grunde gleichfalls nicht mit der Frage, wie Jesus consecrirt habe, sondern wann und wie in der kirchlichen Feier consecrirt werde, gehen aber ebenso von der Uebereinstimmung beider Acte aus. Da W. anerkennt, daß die ganze nachapostolische Tradition gegen seine These sei, so wollen wir hier nur einzelne Stimmen anführen.

Tertullian bemerkt nachdrücklich, Christus habe das Brod zu seinem Leibe gemacht, als er die Worte sprach: „Dies ist mein Leib." Wie wenig ängstlich man im Ausdruck und in der Erklärung war, zeigt Augustinus, der wiederholt nach Luk. 24, 30 ff. bemerkt, Christus habe die durch seine Hände consecrirte Speise seinen Jüngern gegeben, die erste Eucharistie, welche durch seine Hände vollendet und durch seinen Mund empfohlen war, den Aposteln dargereicht, ja er habe zuerst selbst das durch seine Hände vollbrachte Sacrament seines Fleisches und Blutes gegessen und getrunken. Er trug sich selbst in den Händen, als er seinen Leib empfahl mit den Worten: „Dies ist mein Leib." Das Mahl des Herrn ist durch seine Hände und durch sein Wort befestigt. Die Jünger haben den Herrn erkannt, als er das Brod brach. Daß A. damit den ganzen Act bezeichnen wollte, werden wir später sehen.

Daran, daß Jesus beim Segen consecrirt habe, dachten die Väter aber nicht. Erst die Scholastiker fingen an, diese Frage zu erörtern. Otto von Cambray († 1113) nimmt ausdrücklich die Benediction für den Consecrationsmoment am Abendmahle in Anspruch. Jesus nahm das Brod, das noch Brod, nicht Fleisch war, segnete, machte es zu seinem Leib. Was vorher Brod war, ist durch den Segen Fleisch geworden. Denn er hätte nicht gesagt,

nach dem Segen: „Dies ist mein Leib," wenn es nicht durch den Segen sein Leib geworden wäre.

Innocenz III. hat in seiner Schrift über das hl. Geheimniß des Altars[1]) dieselbe Ansicht vorgetragen. Er geht davon aus, daß nach der gewöhnlichen Annahme der Priester mit den Einsetzungsworten consecrire. Darnach halte man es für glaubwürdig, daß auch Christus durch das Aussprechen derselben Worte consecrirt habe. Doch haben einige gesagt, Christus habe consecrirt, als er segnete, indem sie die Worte in die Reihenfolge stellten: „Er nahm das Brod, segnete (nämlich indem er sagte: das ist mein Leib) und brach und gab und sprach: Empfanget und esset, und wiederholte: dies ist mein Leib." Er trug also zuerst jene Worte vor, um ihnen die Kraft der Consecration mitzutheilen, dann, um die Apostel über die Consecrationsform zu belehren.

Dagegen sagen andere, Christus habe nach der Benediction das Sacrament vollendet und die Form eingesetzt, als er sprach: „Dies ist mein Leib," indem sie glauben, jene Benediction sei entweder irgend ein über das Brod gemachtes Zeichen oder ein darüber gesprochenes Wort gewesen. Diesen scheine entgegenzustehen, daß er vorher gebrochen habe, ehe er gesagt hatte: „Dies ist mein Leib." Es sei auch nicht glaublich, daß er vorher hingegeben habe, ehe er consecrirt hatte. Gewiß könne gesagt werden, daß Christus durch göttliche Kraft consecrirt und nachher die Form ausgesprochen habe, unter welcher die Späteren consecriren sollten. Er hat für sich durch seine eigene Kraft benedicirt, wir aber benediciren aus jener Kraft, welche er den Worten mittheilte.

Doch läßt sich zeigen, daß Innocenz in dieser Stelle seiner Schrift, welche er, wie Franz besonders betont, vor der Erhebung auf die Cathedra geschrieben, nur eine Vermuthung ausgesprochen hat, um den Schwierigkeiten des Textes auszuweichen. Denn vorher spricht er wiederholt von den gewöhnlichen Einsetzungsworten. Christus habe das Amt eines Priesters ausgeübt, als er nach dem Mahle Brod und Wein in seinen Leib und sein Blut durch seine göttliche Kraft verwandelte: „Empfanget," sprach er, „und esset, dies ist mein Leib. Thut dies zu meinem Andenken"[2]). Christus

1) L. IV, c. 6. Migne, P. L. 217, 859.
2) L. c. I, 9 (780).

hat dieses Sacrament zuerst eingesetzt und der Kirche zur Feier übergeben, indem er sprach: „Dies ist mein Leib"[1]). Das »gratias agens« erklärt er von der Danksagung Christi, aber nicht von der für seine eigene Person, sondern von der für uns, für die zu erwartende Wiederherstellung der Menschen[2]). Der Schwierigkeit, was Christus unter »hoc« verstanden habe, entgehe man, wenn man sage, Christus habe damals consecrirt, als er segnete. Denn wenn entgegnet werde, daß der Priester dann consecrire, wenn er jene Worte ausspreche, so diene zur Antwort, daß der Priester nichts beweise, da er jene Worte nicht enuntiative, sondern recitative vortrage[3]). Christus segnete, brach und gab; er segnete das Brod, brach die Form und gab den Leib.

Franz glaubt zeigen zu können, daß Innocenz als Papst anders urtheilte oder die frühere Ansicht, „wenn er sie wirklich je einmal vertrat", geändert habe. Dies gehe aus den Decretalen Gregors l. III, t. 41, c. 6 hervor, wo sich ein Actenstück von Innocenz befindet, welches klar genug die Ueberzeugung ausspreche, daß der Herr beim letzten Abendmahle mit den Einsetzungsworten consecrirt habe, wie die Evangelisten sie berichten. Im genannten Kapitel frägt Innocenz zur Erklärung von mysterium fidei in den Consecrationsworten des Canons, wer dies der „Form der Worte, welche Christus selbst aussprach, als er Brod und Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelte", hinzugefügt habe? Er gibt zur Antwort, die Apostel haben vieles von den Worten und Thaten des Herrn, welche die Evangelisten übergangen haben, ergänzt. So sei auch das Aufschauen zum Himmel wahrscheinlich, da Jesus dasselbe bei der Auferweckung des Lazarus angewandt habe. Wir glauben also, daß die Form der Worte, wie sie im Canon steht, die Apostel von Christus und von den Aposteln ihre Nachfolger erhalten haben.

Indeß hat doch das Ansehen Innocenz' es bewirkt, daß jene Vermuthung gern von den Scholastikern besprochen, aber allerdings auch zurückgewiesen wurde. Schon Alexander von Hales geht darauf ein. Die Einen glauben, Jesus habe beim Segen consecrirt, aber indem er still die Worte aussprach, welche er nachher für die

1) A. a. O. II, 58 (853). — 2) A. a. O. IV, 5 (855).
3) A. a. O. IV, 17 (868).

Apostel laut wiederholte. Andere wollen alle drei Momente, Segnen, Brechen, Consecriren, zusammennehmen, was deßhalb nicht unwahrscheinlich sei, weil man damals die Feier nach dem Essen hielt. Einige glauben, die Evangelisten haben nicht die rechte Ordnung eingehalten. Vielmehr sollte es heißen: er nahm Brod und segnete es, indem er sprach..., brach es und gab es seinen Jüngern. Die dritte Meinung gehe dahin, Christus habe die Wandlung durch eine geheime, uns unbekannte Benediction vollzogen, aber den Aposteln im Aussprechen der Worte die Kraft, das Brod zu verwandeln, gegeben. Eine vierte Ansicht verlege die Kraft in die Hände Christi. Er selbst entscheidet sich für die zweite Meinung, wonach die Kraft in den Worten liegt, wie aus den Evangelien und Vätern hervorgehe. Die Worte Innocenz' erklärt er durch die Annahme, daß die Kraft zuerst die Kraft des Herrn, nachher die Kraft der Worte gewesen sei.

Der hl. Thomas behandelt die Frage an drei Stellen, zu Matth. 26, zu 1 Kor. 11 und in der theologischen Summa (3, 78, 1). Zwar ist er der Ansicht, daß Christus wegen seiner einzigartigen Kraft auch beim Segen consecriren und die Wahrheit des Sacramentes ohne Sacrament, d. h. ohne sacramentale Versinnbildlichung, ohne sacramentalen Ritus übergeben konnte, weist aber doch diese und die anderen Meinungen ab, um sich für die Concomitanz zu entscheiden. Diese lasse sich ohne Umstellung der Worte nachweisen, denn der Segen beziehe sich auf das Ganze: während er segnete, brach und seinen Jüngern gab, sprach er die Worte. Der Apostel habe das benedixit bei Matthäus nicht erwähnt, weil er gewußt habe, die Benediction sei nichts anderes, als die Worte des Herrn.

Dem stimmt auch der thomistische römische Katechismus bei, obwohl er die Consecrationsworte für die Kirche als die einzige giltige Form bezeichnet. Das Tridentinum unterließ es, zwischen den Schulmeinungen zu unterscheiden. Deßhalb werden seine Worte von beiden Seiten in Anspruch genommen. Suarez, Estius, Tournely, Franz u. a. glauben, das Concil habe sich für die Einsetzungsworte entschieden. Salmeron, einer der Theologen des Concils, erklärt, das Concil habe keine bindende Erklärung geben wollen, aber die Neigung zur gewöhnlichen Ansicht sei selbstverständlich gewesen. Er selbst glaubt, Christus habe in derselben

Weise consecrirt, wie man es noch in der Kirche thue. Uebrigens sucht Hoppe den Salmeron, wie das Concil für seine Auffassung in Anspruch zu nehmen. Salmeron betont in der That die Benediction als äußeres Zeichen stark, unterscheidet sie aber nicht genau von den Einsetzungsworten. Es ist ihm mehr darum zu thun, die Verwandlung nachzuweisen, weßhalb er die Väter, die Liturgien, Innocenz III. und Thomas in gleicher Weise citirt.

Ambrosius Katharinus hat auf dem Concil die Benediction als Consecrationsmoment vertheidigt, um den Einreden der Irrlehrer gegen die Consecrationskraft der Einsetzungsworte den Boden zu entziehen. Seine darüber veröffentlichte Schrift kam auf den Index. Aehnlich erging es einer solchen Schrift von Chessontaines. Doch kann dies auch damit zusammenhängen, daß dieselben auch für die kirchliche Consecration den Worten den operativen Charakter absprechen und noch das Gebet des Priesters, sei es vorher, wie bei den Lateinern, oder nachher, wie bei den Griechen, für wesentlich erachteten.

Darnach hat sich allmälig die gewöhnliche Ansicht die Alleinherrschaft errungen. Doch fehlte es nicht an jedem Widerspruch. So führt Stattler († 1797) eine Anzahl Autoren hiefür an und entscheidet sich selbst dafür, Christus habe durch eine vorausgehende Handlung seiner Allmacht verwandelt und die Worte nur declarativ ausgesprochen. Hoppe wurde bereits erwähnt. Er glaubt, die mehr oder minder kurz gefaßten und karg, wenigstens nicht zureichend gehaltenen Einsetzungsberichte durch Vergleichung mit den Liturgien erklären zu können. Diese geben das εὐλογήσας und εὐχαριστήσας mitunter mit ἁγιάσας, bezw. πλήσας πνεύματος ἁγίου, was „vollkommen klar und bestimmt" das Consecriren bezeichne. Darnach könne kein Zweifel obwalten, daß dem εὐλογήσας ebenfalls diese Bedeutung zukomme. Hinsichtlich des εὐχαριστήσας müsse man es noch dahingestellt sein lassen. Demgemäß sei der Moment der Consecration im Acte Christi vor κλάσας zu setzen. Aus allen Schwierigkeiten über die Deutung des letzten Abendmahles erlöse diese nach den Liturgien, die doch ein objectives Document des Glaubens der ältesten Kirche seien, vorgetragene Erklärung. Die Schlußfolgerung leidet aber an einem doppelten Gebrechen; denn einmal kommt ἁγιάζειν in der hl. Schrift im weiteren Sinne = heiligen von Sachen und Personen vor

(1 Tim. 4, 4. 5; vgl. 2 Tim. 2, 21), sodann ist der Sprachgebrauch der späteren Zeit nicht ohne weiteres auf den der hl. Schrift zu übertragen, wie schon Estius zu 1 Kor. 10, 16 bemerkt hat.

Endlich behandelt Schell den Abendmahlsbericht mit Bezug auf die verschiedenen Liturgien, um daraus zu folgern, daß derselbe weder für die abendländische, noch für die morgenländische entscheidend sei[1]). Denn es sei unmöglich, aus dem Wortlaut den sicheren Beweis zu erbringen, daß Christus erst durch die Worte „dies ist mein Leib" consecrirt habe, sowie daß er durch die Worte „thuet dies zu meinem Gedächtniß" nicht bloß das eucharistische Opfermahl selbst angeordnet habe, sondern auch den Ritus dieser Opferfeier oder die Form der Consecration. Bezüglich der Consecration Christi lasse sich zwar der Text so zurechtlegen, daß er die Consecration durch die Worte erlaube; allein es bleibe von Seiten des Textes mindestens ebenso möglich, eine vorgängige Consecration anzunehmen, und zwar deßhalb, weil der Herr die Aufforderung zur Communion damit begründe, daß dasjenige, was er zur Speise biete, sein Leib sei.

Die Beantwortung beider Fragen ist schon im Vorhergehenden enthalten. Schon die Thatsache, daß der Apostel den Korinthern den Abendmahlsbericht wiederholt, um den Ernst der Feier einzuschärfen, zeigt, daß doch auch der Ritus durch den Vorgang des Herrn bestimmt ist. Deßhalb ist der Bericht auch in alle Liturgien mit ganz verschwindenden Ausnahmen übergegangen. Die kleinen Abweichungen der Berichte unter sich und aller mit dem apostolischen Canon berühren doch die Hauptsache nicht und beweisen nur, daß die Apostel nicht am Buchstaben hängen blieben, wenn nur der Gedanke vollständig gewahrt wurde. Bei einer für die ganze Kirche maßgebenden Einrichtung konnte die Form der Einsetzung gewiß nicht gleichgiltig sein. Inwieweit dieselbe durch Zusätze ergänzt und daher bestimmt werden konnte, läßt sich erst aus der Geschichte erkennen, und dadurch werden wir auf die zweite Frage geführt: Wann wird die Wandlung in der kirchlichen Opferfeier vollzogen?

1) Kathol. Dogmatik. Paderborn 1893. III, 541.

(Schluß folgt.)



II.

Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage.

---

1. Vorbemerkung über den jetzigen Stand der Abgarfrage.

Der Brief des Königs Abgar von Edessa an den Herrn und die Antwort dieses an denselben sind, wenn sie ächt, die ältesten noch vorhandenen schriftlichen Denkmäler, die uns über den Heiland und sein wunderbares Wirken im heiligen Lande Kunde geben. Denn beide Sendschreiben stammen aus dem Jahre 33 der christlichen Zeitrechnung, übertreffen also an Alter alle neutestamentlichen heiligen Schriften.

Vermöge dieses hohen Alters nehmen diese Sendschreiben ein großes allgemeines Interesse in Anspruch; und dazu kommt das außerordentliche Ansehen der beiden Persönlichkeiten, die in denselben eine hochwichtige Angelegenheit verhandeln. Die Frage über die Aechtheit dieser beiden Briefe nennt man kurz „die Abgarfrage".

Diese Briefe theilen nämlich das Schicksal vieler anderer alter Documente und Schriften, indem auch ihre Aechtheit von mancher Seite in Abrede gestellt wird. Eusebius, der Bischof von Cäsarea in Palästina, der wegen seiner außerordentlichen Verdienste den Ehrennamen Vater der Kirchengeschichte trägt, der sie in seiner Kirchengeschichte der ersten drei christlichen Jahrhunderte zuerst bekannt machte, hielt sie für ächt, und wie er, urtheilte auch der berühmteste, dem 5. Jahrhundert angehörige Geschichtschreiber Armeniens, Moses von Chorene. An diese beiden Koryphäen schlossen sich alle übrigen armenischen, syrischen, griechischen und lateinischen Geschichtschreiber der alten und mittelalterlichen Zeit ohne Ausnahme an.

Im 17. Jahrhundert trat jedoch ein Zwiespalt der Meinungen zu Tage, indem einige Gelehrte die Aechtheit negirten, während die übrigen der Meinung des Eusebius getreu blieben. Nennen

wir von den angesehenen katholischen Historikern nur Natalis Alexander und Ceillier einerseits und Tillemont und Baronius anderseits, von denen jene die Aechtheit bestritten, diese sie vertheidigten[1]). Von den protestantischen Gelehrten stehen auf der Seite Tillemont's die Patristiker Cave, Grabe, Pearson[2]), auf jener des Natalis Alexander nicht wenige andere.

Dies ist auch der Stand der Frage in der Gegenwart. Ja, die Wagschale der Negation wiegt zur Zeit bedeutend hin. Benedict Welte und W. Fr. Rink[3]) suchten zwar die Aechtheit in speciellen Abhandlungen zu erweisen und die Einwendungen zu widerlegen; aber ihre Bemühungen hatten keinen durchschlagenden Erfolg. Neuerdings vertrat die Authentie der Briefe und der darauf bezüglichen Actenstücke der Archive von Edessa (der sogenannten Acta Edessena) der Bollandist van Hecke mit ebenso großer Gründlichkeit als Entschiedenheit[4]). Er fügte seinen Ausführungen die Bemerkung bei, daß wegen des Decretes des Papstes Gelasius vom Jahre 494, das die beiden Briefe für apokryph erklärte, den edessinischen Actenstücken nur eine fides humana, nicht divina zuzuerkennen sei, worin ihm gewiß jedermann beistimmen wird. Denn die genannte päpstliche Erklärung hat ja überhaupt nur die Tragweite, daß diese beiden Briefe nicht zu den inspirirten canonischen, kirchlich approbirten und recipirten Schriften gehören; die Frage der Aechtheit oder Unächtheit sollte damit nicht definitiv entschieden sein. Die Meinungsverschiedenheit dauert also fort.

Es ist hier nicht schon am Platze, auf die Controverse weiter einzugehen und die übrigen Vertheidiger und Gegner namhaft zu machen; es wird noch eine passendere Gelegenheit dafür gegeben

---

1) *Natalis Alexander*, Hist. eccl. T. I, p. 194. Bing. 1786; *Ceillier*, Hist. gen. des autores sacres et eccl. Paris 1729. T. I, p. 474—479, *Tillemont*, Mem. I, 8. p. 990 sqq.; *Baronius*, Annal. T. I, ad ann. 31. LIX.

2) *Caveus*, Hist. lit. Genev. 1694. p. 2; *Grabius*, Spicil. Patr. T. I, p. 1 sqq. u. p. 318 sqq.; *Pearson*, Vind. Ignat. P. I, c. 8.

3) Ben. Welte, Tübing. Quartalschr. 1842. S. 335—365; Wilh. Friedr. Rink, Zeitschr. für historische Theologie v. Illgen. 1843. 2. Heft, S. 1—26.

4) *Acta Sanctorum*. Octobris T. XII. Bruxelles 1867.

sein; hier mag nur die Bemerkung beigefügt werden, daß bis in die neueste Zeit das historische Material, das uns jetzt zu Gebote steht, in dieser Vollständigkeit nicht bekannt war, daß auch allerneuestens noch sehr wichtige Schriftstücke an's Tageslicht gebracht wurden, die in der Controverse eine große Rolle spielen, darunter der Pilgerreisebericht der hl. Silvia von Aquitanien, die gegen das Ende des 4. Jahrhunderts das heilige Land und auch die Stadt Edessa besucht hat.

Gerade dieser Bericht der frommen Pilgerin ist es denn auch, der uns veranlaßt, diesen immerhin denkwürdigen Briefwechsel abermals zum Gegenstande einer speciellen Untersuchung zu machen, indem wir meinen, es dürfte für jedermann von nicht geringem Interesse sein, über denselben sich vollständig orientirt zu sehen. Das Urtheil mag sich dann jeder selbst bilden; denn da der Brief des Herrn an Abgar nicht in den Canon der heiligen Schriften aufgenommen worden ist, so steht die Meinung über seine Aechtheit jedermann frei und mag jeder sein Urtheil je nach der Werthschätzung der historischen Zeugnisse sich zurechtlegen.

Was den Verfasser der folgenden kritischen Studie betrifft, so hegt derselbe, wenn er dies schon hier aussprechen darf, die Ueberzeugung von der Aechtheit der Briefe, besonders auch aus dem Grunde, weil alle alten Historiker diese Stellung eingenommen haben, und weil der eben genannte Pilgerreisebericht ebenfalls für die Aechtheit Zeugniß gibt.

Vernehmen wir zunächst den Anlaß des Briefwechsels.

2. Anlaß des Briefes des Königs Abgarus.

Die Veranlassung des Briefes Abgars berichtet Eusebius mit den Worten: „Da die Gottheit unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi wegen seiner wunderthätigen Kraft in aller Welt bekannt wurde, so zog er unzählige Menschen auch aus fremden und von Judäa entlegenen Ländern in der Hoffnung auf Heilung von Krankheiten und mancherlei Leiden an sich. So z. B. schickte der König Abgarus, der über die Völker jenseits des Euphrat ruhmreich herrschte und von einem schrecklichen, durch keine menschliche Kunst heilbaren körperlichen Leiden gequält war, sobald er den weithin berühmten Namen Jesu und seine von allen einstimmig

bezeugten Wunderkräfte vernommen hatte, durch einen Boten einen Brief an ihn und bat ihn flehentlich, ihn von seiner Krankheit heilen zu wollen[1])."

Die Geschichte Armeniens bestätigt die Angabe des Eusebius, daß des Abgarus Regierung eine ruhmreiche gewesen sei. Wir ersehen dies aus der „Geschichte von Großarmenien", welche der genannte armenische Geschichtschreiber, Moses von Chorene († 487), nach 458 n. Chr. verfaßt hat[2]). Moses ist mit Eusebius auch für unsere Untersuchung die wichtigste Quelle, da er diesen Briefwechsel ausführlich behandelt hat.

Nach dem Berichte des eben genannten Historikers herrschte Abgar, in Nisibis residirend, über einen Theil von Armenien. Er war ein unternehmender, thatkräftiger Regent von kluger Einsicht und herablassender Güte, weßhalb er bei den auswärtigen Fürsten sehr angesehen und bei seinen Unterthanen sehr beliebt war. Sein Volk gab ihm den Namen „Abgar" (oder auch „Agbar"), das ist der große, vortreffliche Mann[3]). Mit den Römern, denen sein Land schon unter seinem Vater Arscham tributpflichtig geworden war, stand er in guten Beziehungen, bei Kaiser Augustus sogar in großer Gunst. Nach des Augustus Tod gab es aber Mißhelligkeiten mit König Herodes, der ihm befohlen hatte, sein Bildniß neben dem des römischen Kaisers in den Tempeln der Armenier aufzustellen. Da sich Abgar dessen weigerte, wurde er von Herodes und seines Bruders Sohn mit Krieg überzogen. Aber das feindliche Heer wurde in einer blutigen Schlacht total geschlagen. Da Herodes unter römischem Schutz stand, so mußte

1) *Euseb.*, Hist. eccl. I, 13.

2) Moses von Chorene, Geschichte Großarmeniens. Uebersetzt aus dem Armenischen von M. Lauer. Regensburg 1869. 8⁰.

3) Moses v. Chor. sagt über ihn (II, 26): „Dieser Abgar wurde avay air (großer Mann) genannt wegen seiner besonderen Milde und Weisheit; dazu kam noch sein Wuchs. Da die Griechen und Assyrier das nicht richtig aussprechen konnten, nannten sie ihn Abgarus." Es trugen aber auch andere Fürsten von Armenien diesen Namen, der auch Aggar, Augar und Agabar geschrieben wurde. Unser Abgar war in der Reihe der armenischen Könige der 14. oder 15. Sein Vater hieß nach Moses (Lauer, S. 90) Arscham, nach anderen Manu. Unseren Abgar nannten die Syrer Ukkama, d. i. der Schwarze.

Abgar fürchten, die Römer könnten die Niederlage ihres Schützlings nicht ungestraft lassen. Er schickte daher, um sich zu rechtfertigen, Gesandte nach Rom, die aber daselbst von Germanicus im Triumphe aufgeführt wurden. Abgar darüber erbittert, denkt an Abfall und Kriegsrüstung. Er verlegt nunmehr seine Residenz mit den königlichen Archiven und allen Götzenbildern u. s. w. nach der von ihm erbauten strategisch wichtigen Stadt Edessa, um den bevorstehenden Kampf mit größerer Kraft führen zu können.

Doch Streitigkeiten, welche in eben dieser Zeit um die Thronfolge in Persien ausbrachen, hinderten ihn, die Feindseligkeiten gegen die römische Herrschaft wirklich zu eröffnen. Abgar zog, wahrscheinlich auf den Ruf des bedrohten neuen Königs Artasches, weil er mit dem persischen Königshause verwandt war, mit seinem Heere nach Persien und stellte dort, die Thronfolge regelnd, Ruhe und Ordnung wieder her. Aber dadurch verdarb er es mit den Römern noch mehr, da diese Anspruch auf Persien zu haben glaubten und in diesem seinem Eingreifen in die Thronfolge einen Act der Empörung gegen ihre Oberherrschaft erblickten.

Als Abgar von diesem Verdachte Kunde erhalten, that er den römischen Commissären den Grund seiner Heerfahrt nach Persien zu wissen und ließ ihnen die Vertragsurkunde überbringen, die über den Frieden zwischen dem König Artasches und seinem Bruder ausgefertigt worden war. Aber seine Lage besserte sich dadurch in nichts, da jetzt seine Gegner, der Landpfleger Pilatus, Herodes, Lysanias und Philippus, Böses über ihn aussagten. Abgar verband sich daher, als er aus Persien nach Edessa zurückgekehrt war, mit Aretas, dem König von Petra, und gab ihm Hilfstruppen zum Kriege gegen Herodes. Herodes hatte nämlich eine Tochter des Aretas zum Weibe genommen, sie dann verstoßen und die Herodias, welche von ihrem Manne getrennt war, bei Lebzeiten dieses für sich genommen, was auch bekanntlich der Grund war, daß er Johannes den Täufer tödten ließ. Es entstand zwischen ihm und Aretas wegen der Verstoßung der Tochter ein Krieg, in welchem die Truppen des Herodes geschlagen und vernichtet wurden mit Hilfe der tapferen Armenier, gleichsam durch die göttliche Vorsehung, „sollte man sagen, um Genugthuung zu leisten für den Tod des Johannes“[1]).

1) Moses bei Lauer, a. a. O. S. 88.

Abgar sandte nun zwei seiner Fürsten, den Mar Ibab, den Fürsten der Aghdsenier, und Schamschagvam, den Chef des Hauses der Apahunier, und Anan[1]), seinen Vertrauten, an den neuen römischen Proconsul Marinus, der über Syrien, Phönicien, Judäa und Mesopotamien gebot, um sich wegen seines Eingreifens in die Thronfolge in Persien zu rechtfertigen. Sie fanden ihn zu Eleutheropolis. Er nahm sie in Frieden und mit Ehrenbezeugung auf und gab an Abgar die Antwort: „Habe deßhalb keine Furcht vor dem Kaiser, wenn du nur für den vollen Tribut sorgst[2])."

Die drei Abgesandten Abgars nahmen bei ihrer Rückkehr in ihr Land den Weg über Jerusalem. König Abgar litt nämlich seit seinem Kriegszuge nach Persien an der erwähnten schmerzlichen und unheilbaren Krankheit. Die Kunde von den Krankenheilungen des Heilandes war nämlich bereits auch nach Edessa gelangt, vielleicht von Juden in der Zerstreuung und von Proselyten, die auf das Osterfest oder Pfingst- und Laubhüttenfest nach Jerusalem gekommen waren und die Nachrichten davon in die Provinzen des römischen Reiches und in die benachbarten Länder des Ostens gebracht hatten. Als dann die genannten Abgesandten des Königs in Eleutheropolis in Palästina bei dem Statthalter weilten, war ihnen vom Proconsul und seinen Unterbeamten, denen die Volksbewegung, welche das Auftreten des Heilandes und die Bethätigung seiner Wunder-

---

1) Anan, auch Ananus, bei Eusebius, Griechen und Lateinern Ananias, syrisch Hanan.

2) Moses, a. a. O. S. 59. — Der syrische Text der Doctrina Addaei und seine armenische Version nennen diesen Statthalter Sabinus, während er bei Moses Marinus, Sohn des Eustorgius, heißt. Ein Statthalter Syriens Namens Marinus oder Sabinus ist nicht bekannt. Vielleicht war Marinus als Specialbevollmächtigter nach Syrien und Palästina geschickt worden, wie Kaiser Augustus einen solchen Sabinus mit Namen dahin abgeordnet hatte. Vielleicht steckt unser Marinus in dem Marus, der, wie Lipsius bemerkt, immerhin noch während der Regierungszeit Abgars V. (13—15 u. Z.) Statthalter von Syrien gewesen ist. Lipsius, Die edessinische Abgar-Sage. Braunschweig 1880. S. 33. Die apokryphe syrische Schrift „Evangelium von der Kindheit Jesu" nennt den Präfecten von Syrien, der nach der Auferstehung des Herrn dort amtirte, Sabina, was mit der Doctrina Addaei wesentlich harmonirt. S. *Alishan*, Lettre d'Abgar. Venise. 1868. p. 11.

macht im ganzen Judenlande hervorrief, nicht unbekannt und gleichgiltig sein konnte, noch genauere Kunde darüber geworden. War ja die Kunde von den Wunderthaten Jesu durch ganz Syrien erschollen[1]) und dem Herodes zu Ohren gekommen und hatte in ihm das Verlangen erregt, den Wundermann Jesus kennen zu lernen und Wunderthaten von ihm zu sehen. Moses sagt daher ausdrücklich, die Gesandten gingen, „als sie von dort (Eleutheropolis) zurückkehrten, nach Jerusalem, um unseren Erlöser Christus zu sehen, weil sie den Ruf seiner Wunder vernommen hatten"[2]).

Die Erinnerung an die bösartige Krankheit ihres Herrschers, die Hoffnung auf eine glückliche Heilung derselben war also für die Abgesandten ein Beweggrund, auf ihrer Rückreise Jerusalem zu berühren, um daselbst, wie Moses sich ausdrückt, „Jesum unsern Heiland zu sehen". Welch ein freudiger Empfang würde ihrer in Edessa harren, wenn sie berichteten, sie hätten den Arzt gefunden, der die Krankheit ihres geliebten Fürsten sicher zu heilen vermöchte!

So war in der That die Aufnahme, die ihre Mittheilungen über Jesus bei dem König fanden. Als sie ihre Erzählungen der Wunder, „von denen sie Augenzeugen geworden", geendet hatten, rief Abgar, vom Glauben an Jesus, den wahren Sohn Gottes, ergriffen, aus: „Wahrlich, solche Machtwerke sind nicht die eines Menschen, sondern die Gottes; es gibt keinen Menschen, der Todte erwecken kann, sondern nur Gott allein[3])."

Es ist natürlich, daß der König durch Jesus sobald als möglich von seinem schmerzlichen Leiden befreit zu werden verlangte, und daß er sofort Anstalten traf, dies zu verwirklichen. Er schickte daher einen eigenen Abgesandten, den oben genannten Anan, mit einem Briefe an Jesus ab, in dem er ihn bat, zu ihm zu kommen und seine Krankheit zu heilen. Der genannte Geschichtschreiber Moses von Chorene berichtet dies mit den Worten: „Weil sein Körper an den heftigsten Schmerzen litt, die ihn vor mehr als sieben Jahren in Persien getroffen hatten, und er auf keine Weise von Menschen geheilt werden konnte, so schrieb er einen Brief an

---

1) Matth. 4, 24. — 2) Moses, a. a. O. S. 89.
3) Moses, a. a. O.

denselben, worin er ihn inständig bat, er möchte zu ihm kommen und seine Schmerzen heilen[1])."

3. Text des Briefes Abgars an Jesus. Seine Aechtheit. Umstände der Ueberreichung des Briefes.

Diesen Brief, sowie die Antwort des Herrn auf denselben besitzen wir in drei Textformen: in der syrischen Sprache, in welcher er ursprünglich geschrieben worden ist, und in zwei alten Uebersetzungen, einer griechischen und einer armenischen, von denen jene der Vater der Kirchengeschichte, Bischof Eusebius, gefertigt hat, der sich darüber so äußert: „Wir haben hiefür" — für die apostolische Thätigkeit des Addäus in Edessa — „auch das schriftliche Zeugniß, welches ich aus den Archiven von Edessa, einer Stadt, die damals von einem König beherrscht wurde, entnahm. In den dortigen öffentlichen Documenten nämlich, welche die alten und die zur Zeit des Abgar stattgehabten Begebenheiten enthalten, finden wir auch dieses noch bis auf unsere Zeit aufbewahrt. Es ist aber das Geeignetste, die Briefe selbst zu hören, die wir aus den Archiven entnommen und aus dem Syrischen wörtlich folgendermaßen übersetzt haben[2])."

Die andere Uebersetzung hinterließ uns der genannte armenische Geschichtschreiber in seiner Geschichte von Großarmenien, dem ebenfalls die öffentlichen Archive von Edessa zur Herstellung seines Geschichtswerkes zu Gebote standen. Er gab die Briefe in armenischer Uebersetzung wieder. Beide Versionen, die griechische und armenische, stimmen miteinander überein und beweisen somit,

1) Die beiden Historiker Eusebius und Moses nennen den Boten Ananias einen königlichen „Eilboten" oder „Schnellläufer" (ταχυδρόμος). Das ist aber ein Irrthum. Ananias bekleidete vielmehr am Hofe Abgars eine sehr angesehene Charge: er war des Königs Scharrir, d. i. Archivar, Geheimsecretär, der sein specielles Vertrauen besaß. Beide Geschichtschreiber übersahen einen Buchstaben im fraglichen syrischen Worte, und so verwandelten sie den hohen Beamten in einen Briefträger. S. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons. Erlangen 1881. I. Th. S. 364. Aehnlich verhält es sich auch im Lateinischen. Ananias war ein *tabularius*, „Archivar", aber kein *tabellarius*, „Briefbote".

2) *Euseb.*, l. c.

daß Eusebius und Moses getreu übersetzt haben. Hier dürfte es sich empfehlen, den Text des Briefes nach Eusebius folgen zu lassen, da derselbe, weil öffentlichen Documenten entnommen, nicht bloß als ein officieller, sondern auch als der ursprüngliche, wie wir sehen werden, angesehen werden kann, was bezüglich des syrischen Textes, den nur eine Privatschrift, und zwar eine sehr wenig verlässige, nämlich die Doctrina Addaei [1]), bietet, nicht der Fall ist. Zur Vergleichung wird jedoch dieser in wörtlicher Uebersetzung in einer Note beigefügt.

Nach Eusebius ist der Wortlaut des Briefes mit dem Eingange folgender: „Abschrift des Briefes, der von Abgar, dem Fürsten, an Jesus geschrieben und an denselben von dem Schnellläufer Ananias nach Jerusalem gesendet worden ist.“

„Abgar [2]), Fürst *(toparcha)* von Edessa, Jesu dem guten Heilande, der in der Gegend von Jerusalem erschienen ist, Gruß. Ich habe von Dir und von Deinen Heilungen gehört, die von Dir ohne Medicamente und Kräuter vollbracht worden sind. Denn wie die Rede geht, machest Du Blinde sehen, Lahme gehen und reinigst Aussätzige, treibst auch unreine Geister und Dämonen aus, heilest diejenigen, welche von langwierigen Krankheiten gequält sind, und erweckest Todte zum Leben. Da ich nun dieses alles von Dir gehört habe, dachte ich in meinem Geiste das Eine von beiden: entweder bist Du der Gott und thuest

1) Ueber diese Doctrina Addaei wird unten Nr. 7—9 ausführlich gehandelt werden.

2) Moses hat hier den Beisatz „Sohn Arschams“, die syrische Doctrina Addaei dagegen „Abgar Ukkama“. Mit Moses stimmt überein die armenische Version, auch die lateinische Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius von Rufinus, wo es heißt „Uchamiae filius“. Doch scheint Eusebius auch hier den ursprünglichen Wortlaut zu bieten, da es bei den Königen nicht üblich war, in ihren öffentlichen Schreiben den Namen ihrer Väter beizusetzen *(Alishan,* l. c. p. 13), da auch in den übrigen Briefen Abgars an den Kaiser Tiberius und an die Könige von Persien und Babylonien dieser Beisatz fehlt und es nur heißt: „Von Abgar, dem König von Armenien.“

dieses, nachdem Du vom Himmel herabgestiegen bist, oder Du bist ein Sohn dieses Gottes, da Du dieses thuest. Deßwegen schreibe ich nun an Dich und bitte Dich, zu mir Dich zu bemühen und das Leiden, das ich habe, zu heilen. Denn ich habe auch gehört, daß nun die Juden gegen Dich murren und Dir Uebles anthun wollen. Ich habe zwar eine sehr kleine, aber doch ansehnliche Stadt, die uns beiden genügt[1])."

Der Brief wurde, wie gesagt, durch eine eigene Abgesandtschaft, an deren Spitze Ananias stand, an den Herrn überbracht und ihm in Jerusalem überreicht.

Dies ist der Anlaß und Inhalt des Briefes Abgars. Ueber den Inhalt braucht hier weiter nichts bemerkt zu werden; er ist an sich klar, den Umständen angemessen, der Ausdruck eines edlen,

---

1) *Euseb.*, l. c. Der Text bei Moses (Lauer, S. 90) stimmt fast Wort für Wort mit dem des Eusebius überein, so daß es überflüssig wäre, ihn beizufügen. Dagegen zeigt derselbe in der Doctrina Addaei sowohl im syrischen Texte, als auch in der armenischen Uebersetzung einige unwesentliche Erweiterung. Er sei daher in wortgetreuer Uebersetzung aus dem Syrischen hier beigegeben: „Abgar, Sohn Arschams, dem guten Arzte, der erschienen ist im Lande von Jerusalem, o Herr, Gruß! Ich hörte von Dir und Deinen Heilungen, daß Du durchaus nicht mit Arzneien und mit Kräutern heilest, sondern mit dem Worte machest Du die Blinden sehen und die Lahmen machest Du gehen und die Aussätzigen reinigest Du, die Tauben machest Du hören und die Geister vertreibest Du und die Besessenen heilest Du mit eben Deinem Worte; auch die Todten erweckest Du. Und da ich diese gewaltigen Wunder, die Du thuest, hörte, setzte ich in meinem Sinne, daß Du Gott bist, der Du vom Himmel herabstiegest, oder der Sohn Gottes, der Du dies thuest. Deßwegen schreibe ich und bitte Dich doch, daß Du zu mir kommest, indem ich Dich adorire, und meine Krankheit, die ich habe, heilest demzufolge, daß ich an Dich glaube. Auch das habe ich ferner gehört, daß die Juden gegen Dich murren und Dich verfolgen und auch verlangen, Dich zu kreuzigen, und darnach trachten, Dich zu mißhandeln. Eine kleine Stadt besitze ich und zwar eine schöne, und für zwei genügt sie, darin im Frieden (zu wohnen)." — Die Uebersetzung von Professor Dr. Braun in Würzburg. Dagegen ist der Text des Briefes in den Acta s. Maris noch kürzer, als der des Eusebius und Moses. *Abbeloos*, p. 15.

einsichtsvollen Fürsten, eines Regenten, wie Abgar geschildert wird, völlig würdig. Seiner Bewunderung des Schreibens gibt Eusebius mit den Worten Ausdruck: „Dies hat Agarus so geschrieben, obgleich ihm das göttliche Licht bis dahin wenig geleuchtet hat.“

Gleichwohl wurden gegen die Aechtheit des Briefes Einwendungen erhoben, die von seinem Inhalte hergenommen sind, die wir daher hier besprechen wollen, während andere im Verlaufe der Untersuchung ihre Erledigung finden werden. Dergleichen Einwendungen können nicht überraschen, da ja bekanntlich manchen Gelehrten nicht allein dieser Brief und die Antwort des Herrn darauf, sondern auch noch andere Documente, die damit im Zusammenhange stehen, Fictionen einer späteren Zeit sind. Zu diesen Gelehrten gehört insbesondere der französische Priester von St. Sulpice, L. J. Tixeron, der die edessinischen Actenstücke für eine Erdichtung ansieht, die in der Zeit von 232—300 n. Chr. zu dem Zwecke ersonnen worden sei, um in der Heilung des Königs Abgar und in der Bekehrung der Stadt Edessa die Bekehrung der ganzen Welt von dem Irrthum und der Sünde der Idololatrie zur Wahrheit des Evangeliums durch die apostolische Predigt zu sinnbilden[1]).

Tixeron führt für seine Meinung drei Gründe an.

Der erste Grund ist ihm das Decret des Papstes Gelasius vom Jahre 494, in welchem diese beiden Briefe unter den apokryphischen Schriften aufgeführt werden[2]). Wir haben dieses Decret bereits gewürdigt, indem wir daran erinnerten, daß durch dasselbe über die Aechtheit oder Unächtheit der Briefe kein definitives Urtheil gefällt werden wollte. Daher hat es, wie Tixeron selbst zugesteht, nicht gehindert, daß mehrere katholische Gelehrte die Aechtheit der Briefe anerkannt und vertheidigt haben, wie es auch uns nicht hindert, diesen Vertheidigern uns anzuschließen.

Ferner soll die Stelle, in welcher Abgar die wunderbaren Heilungen und Thaten Jesu aufzählt, ein Citat der Antwort Jesu an die Abgesandten des Johannes des Täufers sein, worin er

---

1) *L. J. Tixeron*, Les origines d'Église d'Edesse et la légende d'Abgar. Étude critique suivie de deux textes orienteaux inédits. Paris 1888. 8⁰. p. 158.

2) L. c. p. 138. Auch *Ceillier* (l. c. p. 477) u. a. machten dieses Argument geltend.

sagte: „Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habet: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Todte stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündigt. Und selig ist, wer sich an mir nicht ärgert[1])." Aber wer wird hierin ein Citat erkennen können? Beide Aeußerungen gleichen sich wohl etwas, weil sie dieselbe Sache betreffen, aber sie weichen doch wieder sehr von einander ab. In dem Texte des Eusebius, sowie auch bei Moses fehlen sogar die Worte: „Du machest Taube hören"; und Tixeron muß ferner zu der Erklärung seine Zuflucht nehmen, Abgar habe die anderen Worte: „Den Armen wird das Evangelium verkündigt", absichtlich ausgelassen, weil er sich nicht unter die Armen zählen wollte. Eine so gekünstelte Auslegung reicht gewiß nicht hin, um damit die Unächtheit einer Schrift zu begründen. Abgar führt hier offenbar die Wunderthaten Jesu auf, die ihm seine Abgesandten berichtet hatten, um seine Bitte, zu ihm zu kommen und ihn ebenfalls zu heilen, zu motiviren.

Endlich stößt sich Tixeron auch noch daran, daß der König aus den Wunderthaten Jesu geschlossen hat, er sei Gott oder der Sohn Gottes; es würde, meint er, mit seinen polytheistischen Ideen besser harmonirt haben, wenn er daraus gefolgert hätte, Jesus sei einer der Götter oder der Sohn eines Gottes[2]). Gewiß eine ganz schwache und gesuchte Entgegnung! Abgar hat nicht ohne Grund so, wie er sagt, geschlossen. Denn sicher haben ihm seine Abgesandten auch davon Kenntniß gegeben, daß die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesum gerade deßhalb haßten und verfolgten, daß der Hoherath gerade deßhalb seinen Tod beschlossen habe, „weil er sich für den Sohn Gottes ausgab"[3]). Auch war damals der Monotheismus durch die Juden in der Zerstreuung und die griechische Uebersetzung der Septuaginta weithin unter den Heiden verbreitet. Und abgesehen hievon, rief nicht der heidnische, römische Hauptmann bei dem Tode des Herrn, erschüttert durch die außerordentlichen Dinge, die sich dabei ereigneten, aus: „Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn![4])? Sollte etwa auch dieser

---

1) Matth. 11, 4—6; Luk. 7, 22. 23. — 2) L. c. p. 139.
3) Matth. 26, 63; 27, 43; Mark. 14, 61; Luk. 22, 70; Joh. 19, 7.
4) Mark. 15, 39.

Ausruf im Munde eines Heiden unwahrscheinlich oder unmöglich sein? Wem wird es in den Sinn kommen, wegen dieses Ausrufes das Evangelium des Markus, das ihn enthält, für eine Dichtung zu erklären?

Diese drei Gegengründe Tixeron's erscheinen somit zur Rechtfertigung seiner Negation nicht ausreichend[1]).

Eine andere Frage wird hier am Platze sein, nämlich ob sich etwa der Zeitpunkt ermitteln lasse, wann der genannte Abgesandte dieses Schreiben seines Königs dem Herrn überreicht hat. Wir wollen in eine Untersuchung der Frage uns einlassen, weil sie wesentlich zur Sache gehört und größere Einsicht in den ganzen Vorgang gewähren wird.

Eusebius berührt die Frage nicht; dagegen beantwortet sie der Chorene in sehr bestimmter Weise, indem er dem Briefe beifügte: „Als die Boten den Brief überbrachten, begegneten sie dem Heilande in Jerusalem. Dies bezeugt das evangelische Wort, daß einige von den Heiden zu ihm kommen wollten. Weil sie aber Heiden waren, wagten die, welche es gehört hatten, nicht, es Jesus zu sagen, sondern sagten es dem Philippus und Andreas und diese sagten es Jesu[2])."

Moses bezieht also diese Gesandtschaft Abgars auf die von Johannes 12, 20 geschilderte Scene. Seiner Meinung nach hat

---

1) Tixeron gehört zu den Kritikern einer sehr fortgeschrittenen Richtung. Als ein Beweis hiefür mag dienen, daß er (S. 184—191) nachzuweisen suchte, die historische Ueberlieferung von der Auffindung des heiligen Kreuzes des Herrn durch Kaiser Constantins Mutter Helena sei eine Legende, die in Mesopotamien entstanden sei und in der Zeit von 370—380 n. Chr. in das Abendland sich verbreitet habe. Sie sei ersonnen worden, um der Mutter Constantins eine besondere Ehrenauszeichnung zu Theil werden zu lassen. — Dieser willkürlichen Aufstellung gemäß hätte also der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, in seiner berühmten Leichenrede auf den Kaiser Theodosius d. Gr., die er in Gegenwart des Kaisers Honorius und des ganzen Hofes im Jahre 395 hielt, in welcher er die Auffindung des heiligen Kreuzes mit den Nägeln durch Helena ausführlich als eine allbekannte historische Thatsache schilderte, der glänzenden Trauerversammlung eine vor wenigen Jahren im fernen Morgenlande ersonnene und in's Abendland verbreitete Sage vorgetragen!

2) Moses, a. a. O. S. 90.

somit die Audienz dieser edessinischen Gesandten bei Jesus noch am Tage des feierlichen Einzuges in Jerusalem, also wenige Tage vor dem Beginne des Leidens des Herrn, statt gehabt.

Was ist von dieser Meinung zu halten? Kann sie aufrecht gehalten werden? Unseres Erachtens hat sie Vieles für sich. Jedenfalls verdient sie, daß wir sie prüfen und zwar zunächst an dem Texte des evangelischen Berichtes und dann an den Umständen, unter denen die Audienz stattgefunden haben soll.

Was den evangelischen Text anbelangt, so steht er der Meinung keineswegs entgegen. Die Uebersetzung von Ἕλληνες mit „Heiden“ entspricht dem neutestamentlichen Sprachgebrauche, wie denn auch die Vulgata Ἕλληνές τινες mit quidam Gentiles wiedergibt. Manche Schrifterklärer verstehen zwar unter diesen Gentiles Proselyten aus dem Heidenthum; aber der biblische Text fordert diese Erklärung nicht. Er lautet: „Es waren aber gewisse Heiden unter denjenigen, die hinaufgestiegen waren, um an dem Feste anzubeten[1]).“ Es scheint nicht, daß diese Worte nur so zu verstehen seien, daß auch diese Heiden nach Jerusalem hinaufgegangen seien, um dort am Feste anzubeten. Die Worte lassen vielmehr auch den Sinn zu: unter denjenigen, die der Anbetung halber nach Jerusalem zum Osterfeste hinaufgezogen waren, befanden sich auch gewisse Heiden, ohne daß von diesen gesagt sein will, auch sie wären aus demselben Grunde, um dort anzubeten, nach Jerusalem hinaufgegangen. Uebrigens kann immerhin auch von diesen Gesandten in Wahrheit gesagt werden, daß sie hinaufgestiegen waren, um an dem Feste anzubeten, da sie, wie Tschamitschian berichtet, vom Könige Abgar beauftragt waren, „für ihn Gott ein Opfer darzubringen in seinem Tempel zu Jerusalem“[2]).

Sehr beachtenswerth erscheint mir der Beisatz des Evangelisten τινες zu Ἕλλινες, das zwar gewöhnlich mit „etliche“, „einige“ übersetzt wird, womit aber der Sinn, den der Evangelist damit verbunden hat, nicht ganz richtig wiedergegeben zu sein scheint.

---

1) Ἦσαν δὲ Ἕλληνές τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων, ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ. Erant quidam Gentiles ex his, qui ascenderant, ut adorarent in die festo. *Joan.* 12, 20.

2) Tschamitschian, Geschichte Armeniens. Venedig. 1811 (altarmenisch).

Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß namentlich zur Zeit des Osterfestes nicht wenige Heiden in Jerusalem sich einzufinden pflegten, ganz besonders von der Zeit an, da Judäa eine römische Provinz bildete und Jerusalem eine heidnische römische Besatzung und Beamtenschaft hatte. Daß also „zum Feste" auch „einige Heiden" hinaufgestiegen waren, war nichts so Außergewöhnliches, daß der Evangelist sie ausdrücklich erwähnen und ausführlich schildern mußte, daß sich daran eine so wunderbare Begebenheit knüpfte, wie sie wirklich stattgehabt hat. Stand ja schon der Tempel des Serubabel in so großem Ansehen, daß Heiden aus entlegenen Gegenden ihn besuchten und mit reichen Gaben beschenkten. Und seit Judäa und Jerusalem unter der Herrschaft der heidnischen Römer stand, hatten diese Besuche so sehr zugenommen, daß der von Herodes erbaute Tempel sogar einen eigenen Vorhof der Heiden hatte.

Das Wort, auf das es hier vorzüglich ankommt, ist also nicht so fast Ἕλληνες, „Heiden", sondern τινες, aber nicht im Sinne von „etliche", sondern „gewisse", in dem Sinne, daß „diese Heiden" unter den übrigen besonders hervorgehoben werden.

Der Evangelist Johannes kannte „diese Heiden" gewiß näher und konnte uns also auch sagen, wer sie waren; aber er schweigt darüber, was keineswegs besonders auffallen kann, da er auch sonst ähnlich verfährt, und auch die Synoptiker dieselbe Zurückhaltung beobachten. Als Beispiel möge Joh. 5, 1 dienen. Hier sagt der Evangelist: „Hierauf war ein Fest der Juden nahe." Johannes wußte ohne Frage sehr gut, was dies für ein Fest war; aber er nennt es nicht. So auch hier. Er kannte gewiß, wer diese Ἕλληνές τινες gewesen waren, deren Auftreten bei Jesus eine der größten und wunderbarsten Scenen veranlaßte. Aber er nennt sie nicht, bezeichnet sie nicht näher. Er nahm beide Mal ohne Zweifel eine besondere Rücksicht auf das damalige noch ungläubige, allem Heidnischen äußerst feindselig gegenüberstehende Judenthum.

Diese Rücksicht war aber gerade bei der Gesandtschaft des Abgar am Platze. Der Evangelist mochte es bei dem Hasse des pharisäischen Judenthums gegen alles Heidnische für bedenklich halten, zu berichten, daß ein heidnischer Herrscher eine eigene Gesandtschaft an den Heiland abgeordnet habe, und daß diese von Jesus in Jerusalem empfangen worden sei. Er wollte also ihr

Vorurtheil schonen. Dieselbe Schonung übten auch Lukas in der Apostelgeschichte und Petrus in seinem ersten Briefe, um nur diese als Beispiele anzuführen. Jener berichtet daher nicht, daß Petrus, nachdem er wunderbarer Weise aus dem Gefängnisse durch den Engel befreit worden war, sich in das allen ächten Juden verhaßte heidnische Rom begeben habe, sondern bemerkt nur im Allgemeinen: „Er begab sich an einen andern Ort[1].“ Und der Apostelfürst selbst datirt in seinem Sendschreiben seine Grüße nicht aus Rom, wo der Brief geschrieben wurde, sondern bedient sich des symbolischen Namens „Babylon“, unter dem die römische Weltstadt den Christen bekannt war[2]).

Der Text des evangelischen Berichtes verträgt sich also sehr wohl mit der fraglichen Meinung des Moses.

Aber man könnte vielleicht in einem andern Punkte einen Widerspruch finden. König Abgar schickte nämlich nach Eusebius nur einen Gesandten, den Anan; vor Jesus erscheinen aber, wie der Evangelist berichtet, mehrere Heiden.

Aber dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer und löst sich von selbst. Denn es ist sicher, daß Anan an der Spitze eines ansehnlichen Gefolges stand; und es ist ferner anzunehmen, daß er vom König an einflußreiche, mit Edessa in Beziehung stehende Persönlichkeiten in Jerusalem, wahrscheinlich sogar an den Landpfleger selbst und an seine nächste Umgebung gewiesen war, durch die er Zutritt zu Jesus erhalten sollte. Hatten ja die beiden anderen Abgesandten an den Proconsul Marinus, als sie von Eleutheropolis nach Jerusalem gekommen waren, zweifellos mit dem Landpfleger und den officiellen Kreisen der römischen Beamtenschaft daselbst verkehrt. Der neue königliche Gesandte machte es wie seine beiden Vorgänger. Indem ihn nun auch Leute aus der Umgebung des Pilatus zu Jesus begleiteten, war er von einem nicht unansehnlichen Gefolge von Heiden umgeben.

Wie der evangelische Text selbst, so sind auch die Umstände, unter denen diese Heiden vor Jesus auftreten, der Meinung des armenischen Historikers günstig.

Dies gilt auch in Bezug auf die Zeit.

In zwei Bemerkungen nämlich weist der Brief Abgars auf

1) Apg. 12, 19. — 2) 1 Petr. 5, 13.

die letzten Tage der öffentlichen Thätigkeit des Herrn. Es sind dies die beiden Stellen, in denen der König sagt, der Herr habe Todte erweckt und die Juden seien in tobender Aufregung gegen ihn. Die Auferweckung des Töchterleins des Synagogenvorstehers und des Jünglings zu Naim war also bereits erfolgt; und in der Zeit, die wir im Auge haben, war der Haß und die Aufregung der Juden von Woche zu Woche immer höher gestiegen, war Jesus nicht einmal in Galiläa des Lebens mehr sicher.

Zu diesen beiden chronologischen Daten, die uns der Brief selbst bietet, kommen zwei andere.

Dahin rechnen wir die Erzählung bei dem Chorenen, daß Abgars Gesandtschaft an den Proconsul Marinus nach der Niederlage des Herodes abgegangen sei, und daß diese Niederlage, wie sie auch der jüdische Geschichtschreiber Josephus Flavius bezeichnet, eine Strafe Gottes für die Hinrichtung des Johannes des Täufers gewesen sei.

Der Tod des Johannes fällt aber in das zweite Jahr der öffentlichen Thätigkeit Jesu. Nehmen wir nun dazu die Dauer des Krieges und die längere Zeit in Anspruch nehmenden darauf folgenden Unterhandlungen, so gelangen wir annäherungsweise in die von Moses bezeichnete Zeit.

Dahin führt uns auch folgender Calcul. König Abgar begann seine Regierung zwei Jahre vor der Geburt des Herrn und regierte 38 Jahre[1]); er starb also im Jahre 36 n. Chr., nachdem er nach seiner Taufe noch drei Jahre den Thron inne gehabt hatte[2]). Es fiel somit die Taufe Abgars in das Jahr 33 n. Chr., bald nach der Auffahrt des Herrn[3]).

1) Moses, a. a. O. S. 95. — 2) *Alishan*, l. c. p. 10. 56.

3) Die Doctr. Addaei gibt einige noch genauere Zeitbestimmungen:

1. Daß Abgar im Jahre 343 der Herrschaft der Griechen, im 32. Jahre seiner Regierung, am 12. des Monats Dre die Gesandtschaft an den römischen Statthalter Marinus abgeordnet habe. Die genannte Zeitrechnung der Griechen ist die der Seleuciden, die um 11 Jahre und 3 Monate vor der christlichen aera vulgaris begann. Der Monat Dre entspricht unserm November. Mithin wäre diese erste Gesandtschaft am 12. November des Jahres 32 n. Chr. von Edessa abgegangen. S. *Alishan*, p. 10, Note 2.

2. Daß die Gesandten Abgars an Jesus am 14. des Monats Areg abgegangen und am 12. des Monats Ahegui in Jerusalem eingetroffen sei.

Die fragliche Scene im Tempel fand, wie erwähnt, am ersten Tage statt, an dem der Herr nach längerer Abwesenheit wieder in Jerusalem weilte. Auch dies scheint uns mit der Meinung des Chorenen gut zu harmoniren. Fassen wir, um diese Behauptung zu rechtfertigen, die Scene selbst etwas genauer in's Auge.

Den König hatte zu dieser Gesandtschaft sein Verlangen veranlaßt, von seinem schmerzlichen Leiden so bald als möglich befreit zu werden. Der Gesandte durfte daher keine Zeit verlieren, sondern mußte seine Botschaft so bald als möglich, also bei der nächsten Gelegenheit, die sich ihm bot, ausrichten. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß Ananias schon einige Zeit in Jerusalem auf die Ankunft des Herrn zum Osterfeste harrte. Jesus war nämlich seit dem letzten Laubhüttenfeste nicht mehr in Jerusalem gewesen. Er hatte, da er an jenem Feste zweimal in Gefahr gekommen war, gesteinigt zu werden[1]), die heilige Stadt und Judäa verlassen und war nach Galiläa zurückgekehrt, mußte sich aber auch dort in ab-

---

Der Monat Areg begann nach dem fixen Calendarium der Armenier am Tage des Frühlingsäquinoctiums, 21. März. Der Monat Ahegui correspondirt, wie Alishan dargethan hat (S. 10 u. 11), mit unserm April. Die Reise Anans von Edessa nach Jerusalem hätte demnach nach Alishan's Meinung 29 Tage gedauert.

3. Nach den Acta sancti Maris (p. 15) trafen Abgars Abgesandte duodecima mensis Nisan in Jerusalem ein.

Allein diese näheren Angaben vermögen doch sichere Anhaltspunkte nicht zu bieten: a) Weil die griechische Uebersetzung bei Eusebius und die armenische bei Alishan nicht das Jahr 343, sondern 340 bieten; b) weil die christliche aera vulgaris, wie bekannt, um einige Jahre zurück ist; c) weil gerade in ihren chronologischen Angaben, insbesondere in der Chronologie der Bischöfe von Edessa, die Doctrina Addaei irrig ist; d) weil die armenische Chronologie überhaupt noch genauer zu untersuchen und festzustellen ist, wie Th. Zahn meint (Forschungen zum neutestamentl. Canon und der christlichen Literatur. Erlangen 1881. 1. Th. S. 382; cf. 362 ff.), und e) weil selbst auch bei Moses von Chorene gerade die Chronologie der schwächste Theil seiner Geschichte ist. S. Alfr. v. Gutschmid, kleinere Schriften. Leipzig 1892. 3. Bd. S. 292 ff.

Wir dürfen aber doch so viel als hinlänglich bezeugt annehmen, daß Abgars Gesandtschaft um die Zeit des Osterfestes des Jahres 33 n. Chr. sich in Jerusalem befand.

1) Joh. 7, 1. 30. 32. 44; 8, 40.

gelegenen, einsamen Orten aufhalten, da ihm jetzt auch Herodes nach dem Leben strebte. Die Nachricht von dem Tode des Lazarus rief ihn kurz vor Ostern wieder nach Bethanien bei Jerusalem. Aber gerade dieses große Wunder der Auferweckung des Lazarus reizte seine Feinde auf's höchste. Da viele Juden deßhalb an Jesum glaubten, beschloß der hohe Rath seinen Tod. „Und sie trachteten," sagt Johannes, „ihn zu tödten. Jesus ging daher nicht mehr öffentlich unter den Juden umher, sondern zog von da an in eine Gegend nahe an der Wüste, in eine Stadt, die Ephrem hieß, und hielt sich da auf mit seinen Jüngern[1])." Sechs Tage vor Ostern zog er wieder hinauf nach Jerusalem, diesmal das letzte Mal, in der Absicht, daselbst den Heiden ausgeliefert zu werden, zu leiden und zu sterben, um durch seinen Tod das Werk der Erlösung der Welt zu vollbringen. Daher empfing er in Bethanien durch Maria die Salbung für seinen Tod. Am Tage darauf hielt er von Bethanien aus über den Oelberg seinen königlichen Einzug in Sion[2]). Jetzt, wenige Stunden darauf, weilte er in den Tempelhallen. Es war die erste Gelegenheit für eine Gesandtschaft, die in Jerusalem seiner harrte, vor ihm zu erscheinen und ihren Auftrag zu vollziehen. Sie benützte sofort Ananias, und so finden wir ihn und seine Begleiter, diese „gewisse Heiden", vor Jesus in einer Halle des Tempels.

Der Augenblick konnte nicht feierlicher sein, als er wirklich war, für eine Audienz eines königlichen Boten wie geschaffen. Eben war Jesus unter den Hosannarufen des jubelnden Volkes als Messias-König in seine Königsstadt eingezogen. Ganz Jerusalem war in Bewegung und Aufregung gerathen. Im Tempel, wohin er sich gewendet, hatten ihn zum größten Aerger der Hohenpriester selbst die Knaben mit Freudenrufen begrüßt[3]). So steht er, von seinen Aposteln und Jüngern und Schaaren des Volkes umgeben, in den weiten glänzenden Hallen seiner Königsburg, wahrscheinlich in einem der äußeren Vorhöfe des jüdischen Heiligthums. Da nahet der Abgesandte eines heidnischen Königs mit mehreren ansehnlichen Begleitern und wünschte ihn zu sprechen. Wie es an königlichen Höfen Sitte, wenden sie sich an einen der nächsten

1) Joh. 11, 47 ff. — 2) Joh. 12, 1—15.
3) Matth. 21, 1—16.

Umgebung desjenigen, zu dem zu kommen sie beauftragt sind. Der Evangelist sagt: „Sie traten zu Philippus, der von Bethsaida in Galiläa war, und baten ihn und sprachen: Herr, wir möchten Jesum sehen.“ Indem sie den Jünger mit „Herr“ (κύριε) anreden, befolgen sie die feinere Sitte, die an den Höfen üblich, offenbaren sie aber auch ihren hohen Respect vor demjenigen, zu dessen Umgebung Philippus gehörte. „Wir möchten Jesum sehen.“ Dieses „sehen“ (ἰδεῖν) hat den Sinn: Wir möchten Jesum sprechen. Denn sehen konnten sie ihn ohnehin und hatten noch öfter Gelegenheit dazu, da Jesus in den nächsten Tagen im Tempel öffentlich predigte, die Einwürfe und Fragen der Pharisäer und Sadducäer beantwortete. Sie wollten, wie wir sagen, bei Jesus eine Audienz, da sie einen speciellen Auftrag an ihn hatten. Der Evangelist fährt fort: „Philippus kam und sagte es dem Andreas, und Andreas und Philippus sagten es Jesu[1]).“ Diese Schilderung muthet uns an, wie das Ceremoniell an einem fürstlichen Hofe. Indem Johannes dies so genau erzählt, gibt er damit kund, welch' hohe Wichtigkeit die Audienz dieser Heiden in seinen Augen hatte. Diese große Wichtigkeit stellt uns auch das Außerordentliche, was nun folgt, deutlich vor Augen.

Wir dürfen uns vorstellen, daß Ananias, nachdem er Zutritt zu dem Herrn erhalten hatte, ihn begrüßend, den Auftrag seines Königs vorbrachte und den Brief überreichte, den Jesus entgegennahm und rasch überschaute. Betrachten wir nun, was folgt.

Der Herr fühlt sich von der Gesandtschaft und dem Inhalte des Briefes auf's tiefste ergriffen. Wohl erklärlich! Er steht an der Schwelle des Todes am Kreuze! Soeben hatte er die Huldigung seines Volkes als Sohn Davids und König von Sion entgegengenommen und in seine Königsstadt einen triumphirenden Einzug gehalten, so großartig, daß die ganze Stadt in Bewegung versetzt wurde. Jetzt, in seinem Heiligthum, in seiner Königsburg stehend, empfängt er die Huldigung eines ruhmreichen heidnischen Königs, der ihn durch eine eigene Gesandtschaft als Gott und Gottessohn begrüßt und ihn einladet, zu ihm zu kommen und die Herrschaft mit ihm zu theilen. Welche Fülle von Gedanken, welche

1) Joh. 12, 21—23.

Macht von Gefühlen mußten seine Seele in diesem Augenblicke bewegen!

Nach seiner Geburt in Bethlehem huldigten ihm einst die Juden und die Heiden, in den Hirten und in den Magiern. Ehe seine irdische Laufbahn in der tiefsten Erniedrigung am Kreuze zu Ende geht und seine Verherrlichung als ewiger Friedenskönig beginnt, huldigen ihm wieder Juden und Heiden, jene in den Hosannarufen, diese in der Gesandtschaft des Königs Abgar. Das Ziel seiner messianischen Erscheinung und Thätigkeit sieht Jesus erreicht. Seine tiefste Erniedrigung in seinem Tode am Kreuze, seine Verherrlichung im Himmel und auf Erden, die Ausbreitung und Größe seines Reiches treten in diesem großen Momente vor seine Seele. Er fühlt sich in seinem ganzen Wesen davon auf's tiefste erschüttert. Worte von wunderbarer Tiefe und Erhabenheit entströmen in diesem ergreifenden Momente seinem Munde. Der Evangelist fährt fort: „Jesus aber antwortete ihnen und sprach" zu den Gesandten und den Jüngern und den hinzudrängenden Volksschaaren: „Die Stunde ist gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde. Wahrlich, wahrlich, sage ich euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht. Wer seine Seele liebt, der wird sie verlieren, und wer seine Seele in dieser Welt hasset, der wird sie zum ewigen Leben bewahren. Wenn mir jemand dienen will, der folge mir nach, und wo ich bin, dort soll auch mein Diener sein. Wenn jemand mir dient, den wird mein Vater ehren. Jetzt ist meine Seele erschüttert; und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde! Aber deßhalb bin ich ja in diese Stunde gekommen. Vater, verherrliche Deinen Namen!" Da kam eine Stimme vom Himmel: Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wieder verherrlichen! Das Volk, welches dastand und es hörte, sagte, es sei ein Donner gewesen. Andere sagten, ein Engel habe zu ihm geredet. Jesus antwortete und sprach: „Nicht meinetwegen ist diese Stimme gekommen, sondern euretwegen. Jetzt ist das Gericht über diese Welt; jetzt wird der Fürst dieser

Welt hinausgeworfen. Und ich, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, Alles werde ich an mich ziehen [1])."

Das Erscheinen dieser Heiden vor Jesus hat also zu einer wunderbaren Verherrlichung des Herrn, zu einer Scene von außerordentlicher Großartigkeit Anlaß gegeben.

Mir nun will es scheinen, als wäre diese wunderbare Manifestation der göttlichen Hoheit und Würde Jesu nicht gehörig motivirt, wenn es nur „etliche Heiden" von unbekannter Herkunft und ohne sonstiges Ansehen gewesen, die Jesum hatten sehen wollen. Aber ganz anders steht die Scene vor uns, wenn diese Heiden Abgesandte eines mächtigen Königs waren, die eine eigene officielle Mission an ihn hatten. Da geziemte es sich gewiß, daß derjenige, den Abgar als Gott oder Gottessohn begrüßte, wirklich als ein solcher vom Himmel herab durch eine wunderbare Stimme manifestirt und verherrlicht wurde. Es war gewiß geziemend, diesen Glauben Abgars dadurch zu belohnen und zu bekräftigen, daß der Herr als ein höheres Wesen vor den Augen der Abgesandten sich darstellte. Sonst pflegte er den Glauben an seine göttliche Sendung und Würde dadurch zu belohnen, daß er die Bitte, die an ihn gerichtet wurde, erhörte, indem er das Wunder wirkte, um das er gebeten wurde. Hier geschah es in der Weise, daß er vom Himmel herab als Sohn Gottes verherrlicht, und daß hiedurch kund gegeben wurde, Abgar erkenne ihn mit Recht als Gottessohn an und habe sich mit Recht an ihn um Hilfe gewendet.

Aber nicht bloß geziemend erscheint uns diese himmlische Manifestation; wir möchten sagen, sie sei nothwendig gewesen. Denn der Herr konnte die Bitte des Königs, zu ihm zu kommen und ihn zu heilen, nicht erfüllen; er mußte die Gesandtschaft mit einer abschlägigen Antwort entlassen. Da schien es gewiß am Platze, durch diese himmlische Verherrlichung dem königlichen Boten den Beweis zu geben, daß Jesus in der That mehr als ein Mensch, wahrhaft der Sohn Gottes sei, daß Abgar somit sicher auf die Erfüllung des Versprechens seiner Heilung hoffen könne. Welch tiefen Eindruck mußte es auf den König, auf seine Umgebung, ja auf das ganze Volk machen, wenn Ananias nach seiner Rückkehr

1) Joh. 12, 24—32. Vgl. auch die folgenden Worte Jesu.

berichtete, was er in Jerusalem gesehen und gehört hatte: die Auferweckung des Lazarus, den königlichen Einzug des Herrn in Jerusalem, seinen eigenen Empfang bei demselben im Tempel, die geheimnißvolle Rede des Heilandes, die vom Himmel tönende Stimme des Vaters, welche die Herrlichkeit und Verherrlichung Jesu verkündigte! Wie mächtig mochte sich Abgar in seinem Glauben an Jesus gestärkt, in seiner Hoffnung auf ihn gehoben fühlen! Wie mochte er anderseits staunen, wenn er von Ananias hörte, wie die Führer des Judenvolkes diesem himmlischen Wunderthäter und Gottessohne in unerklärlichem Hasse nach dem Leben strebten, dessen Tod bereits beschlossen hatten!

Dieser Beschluß des Hohenrathes, der in dieser Zeit gefaßt wurde, erinnert an einen ähnlichen. Als die Magier, um dem neugeborenen König der Juden zu huldigen, nach Jerusalem gekommen waren, beschloß König Herodes dessen Tod. Jetzt, als ein König des Morgenlandes dem Messias-König durch eine Gesandtschaft huldigte, beschloß der Hoherath ebenfalls Jesu Tod. Es geschah nach der Auferweckung des Lazarus, während der Abgesandte des Abgar ohne Zweifel, bereits in Jerusalem weilend, auf die Ankunft des Herrn zum Feste wartete, um demselben das Huldigungsschreiben seines Königs zu überreichen. Wir wollen nun nicht behaupten, daß diese Gesandtschaft den Entschluß des Hohenrathes direct veranlaßt habe; was wir aber behaupten möchten, ist dieses, daß sie den Haß, sowie auch den politischen Argwohn der Pharisäer und Hohenpriester gegen den Herrn auf's höchste mochte gesteigert haben.

Um diese Vermuthung gerechtfertigt zu finden, brauchen wir uns nur an das zu erinnern, was auf dem Gebiete der äußeren Politik in Judäa und Jerusalem jüngst vorgegangen war. Vor wenigen Wochen waren die höchsten und vertrautesten Beamten Abgars bei dem römischen Statthalter in Eleutheropolis und in Jerusalem gewesen und hatten Jesus von Nazareth, den großen Wunderthäter, zu sehen gewünscht, hatten hier specielle Erkundigungen über ihn eingezogen. Jetzt weilt ein zweiter Abgesandter desselben Königs in einer besondern Mission an Jesus in der Stadt und ladet ihn ein, zu Abgar zu kommen und die Herrschaft mit ihm zu theilen. Abgar, ein mächtiger, unternehmender Fürst unter römischer Oberherrschaft, steht also durch diese seine Abge-

ordneten mit dem Statthalter und Landpfleger von Judäa und mit dem „König der Juden" in regem Verkehr. Lag es da nicht nahe, zu vermuthen, daß diese Verhandlungen auch politische Zwecke betrafen, und darin eine Veranlassung zu sehen, mit der größten Eile den gehaßten „König der Juden" hinwegzuräumen? Immerhin lagen dem Beschlusse des Hohenrathes, Jesum zu tödten, auch politische Motive zu Grunde, wie dies in der Rathsversammlung offen ausgesprochen wurde mit den Worten: „Wenn wir ihn so lassen, werden alle an ihn glauben, und die Römer werden kommen und unser Land und Volk wegnehmen[1])."

Schließen wir hier die Excursion über die fragliche Meinung des armenischen Historikers. Sie überblickend, können wir sagen: Die Gesandtschaft Abgars an Jesus steht mit der von dem Evangelisten Johannes geschilderten Scene in Bezug auf Zeit und Umstände in vollem Einklange; ja erst durch sie erhält diese außerordentliche, himmlische Verherrlichung Jesu als des Sohnes Gottes ihre volle Begründung, ihre ganze wunderbare Größe und geheimnißvolle Bedeutung.

(Fortsetzung folgt.)



III.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

VII.

Man wird in späteren Tagen schwerlich begreifen können, wie es möglich war, daß es eine Zeit gab, welche die Grundsätze unserer positivistischen Jurisprudenz zur Fundamentirung der Gesellschaftsordnung benutzte. Es wird schwer sein, zu glauben, daß man eine Autorität aufrecht erhalten wollte, während man ihr den Boden entzog. So macht es ja die Rechtsweisheit in unseren Tagen: sie leugnet, daß es ein Recht gibt, welches nicht von dem Staate ausgeht, also ein Recht, das vor dem Staate war. Der Bestand des

1) Joh. 11, 48.

Staates, namentlich in seiner augenblicklichen Gestalt, ist demnach geradezu nur auf ein Machtverhältniß gestützt. Ist das Naturrecht, wie ein Vertreter der modernen Rechtswissenschaft behauptet, ein Product und Ueberbleibsel einer falschen metaphysischen und speculativen Philosophie, die wir geistig zu überwinden im Begriffe sind, dann gibt es keinen anderen Schutz für die bestehenden Gewalten, als die Macht, und wer die Macht haben wird, wird das Recht haben und die Erbschaft der jetzigen Staatsgewalten als freier Rechtsschöpfer der Zukunft antreten können. In dieser rechtschaffenden Thätigkeit findet der positivistische Gesetzgeber auch wiederum kein anderes Hemmniß, als das der Macht, woraus folgt, daß keine noch so geheiligte Gesellschaftsordnung gegenüber dem Staate als dem freien Schöpfer des Rechtes sicher ist. Auch diese Consequenz wird einmal in zukünftigen Tagen, wenn sie praktisch geworden sein sollte, den Unverstand unserer Zeit in helles Licht stellen. In den vorausgehenden Erwägungen ist nun dem Entwurfe eines Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich der Vorwurf gemacht worden, daß es ein Erzeugniß der modernen Jurisprudenz und von ihrem positivistischen Geiste ganz durchdrungen sei. Das wurde nach einer Reihe von Gesichtspunkten dargethan. Nicht Vorliebe für das Kritisiren und Freude am Nörgeln, auch nicht ein Hang zu doktrinären Ausführungen diktirte jene Sätze, sondern die Erkenntniß der Gefahr, welche in der Herrschaft des Rechtspositivismus für unsere Gesellschaft liegt, und die Ueberzeugung, daß eine von diesem Geiste durchdrungene Rechtseinheit nimmermehr das Glück des politisch geeinten Deutschen Volkes begründen werde, weil sie es in Folge ihres Wesens nicht kann. Es wurde gegenüber dem charakterisirten Zuge des modernen Rechts verschiedentlich betont, daß der Abschluß des Werkes der Rechtseinheit nur dann ein glückliches Ereigniß sein kann, wenn das Medium desselben ein richtiges ist. Auch die gesetzgebenden Faktoren des Deutschen Reiches müßten sich daher klar machen, daß sie ihre legislativen Funktionen wie einerseits nur auf Grund des natürlichen Rechtes, welches auf die höchste Autorität in Gott zurückverweist, so anderseits auch nur innerhalb der Schranken ausüben können, welche ihnen das natürliche Recht nach den Grundprincipien der Gerechtigkeit steckt. Diese Schranken sind, wie Professor von Hertling prägnant sich ausdrückt, die natürlichen Freiheits-

rechte der Person und das Heiligthum der Familie[1]). Das gilt vorab für das Gebiet, für welches der vielbesprochene Entwurf maßgebend werden will, nämlich für das des Privatrechts. Die seitherigen Erwägungen mußten demgemäß zunächst das Personenrecht des Entwurfes auf seinen Charakter prüfen. Jetzt gilt es noch, die Frage zu beantworten: Wie stellt sich das Deutsche Privatrecht der Zukunft zu dem Heiligthum der Familie?

Es könnte jedoch vielleicht auffallen, daß in einer Besprechung trockener Gesetzesparagraphen gerade diese Bezeichnung der Familie gewählt ist. Dem gegenüber möge von vornherein festgestellt sein, daß sie mit voller Absichtlichkeit gewählt ist, um sofort die Stellung zu fixiren, welche die Familie auch in der Rechtsordnung einzunehmen berufen ist. Sie ist das älteste Heiligthum der Menschheit als die von Gott gewollte und durch die Erschaffung des ersten Menschenpaares gegründete, daher „ursprünglichste, uralteste menschlich-sittliche Genossenschaft, zugleich eine allgemein menschliche; denn mit der Sprache und dem religiösen Glauben finden wir die Familie bei allen Völkern der Erde wieder[2])." Die Familie hat daher zunächst einen engen Zusammenhang mit der Religion. Allein es wäre zu wenig gesagt, wenn man sie nur nach dieser religiösen Seite und ihr zu Liebe als Heiligthum bezeichnete; denn sie ist, wie Riehl mit Recht bemerkt, „auch social und politisch ein Heiligthum." „Denn," so sagt derselbe Culturhistoriker weiter, „die Möglichkeit aller organischen Gliederungen der bürgerlichen Gesellschaft ist in der Familie im Keim gegeben, wie der Eichbaum in der Eichel steckt[3])." „Wenn wir," heißt es in Cathrein's Moralphilosophie, „die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu einander mit einem Organismus vergleichen wollen, so ist die Familie nicht nur die Urzelle, von welcher der organische Aufbau den Anfang und Ausgangspunkt nimmt, sondern auch das Vorbild, nach dem sie sich gestalten, und die Pflanzschule, aus der sie sich fortwährend ergänzen[4])." Sie ist überhaupt die nothwendige Voraussetzung aller öffentlichen Entwickelung der Völker. „Die Familie antasten, heißt aller menschlichen Gesittung den Boden wegziehen."

1) v. Hertling, Naturrecht und Socialpolitik, S. 22.

2) W. H. Riehl, Die Familie. 10. Aufl. Stuttgart 1889. S. 120.

3) A. a. O. S. 121.

4) Cathrein, Moralphilosophie, Bd. II. Herder 1891. S. 314.

So wiederum der Protestant Riehl[1]). Will man eine Definition des Begriffes der Familie geben, so muß man sie als eine Gesellschaft bezeichnen, und zwar unzweifelhaft als diejenige Gesellschaft, welche im zutreffendsten Sinne die Bezeichnung als natürliche verdient, da keine andere so direkt aus der menschlichen Natur sich ergibt, keine ihr so angemessen ist. Ihre Glieder sind von der Natur bestimmt, Eltern und Kinder, zu denen noch die bei den Verrichtungen des Hauses dienenden Personen gerechnet werden müssen. Auch ihrem Zwecke nach folgt die Familie aus der socialen Natur des Menschen; sie ist die der Natur entsprechende Art des menschlichen Zusammenlebens, zugleich dazu bestimmt, alles das zu besorgen, was der Mensch täglich bedarf. Vater und Mutter, die Urheber der Familie sind zugleich, nach der von Gott in die Natur gelegten Ordnung, die Vertreter der Autorität, die in besonderer Weise dem Familienvater über alle übrigen Familienglieder zusteht. Insofern die Beziehungen innerhalb der Familie von der ebenfalls schon in der Natur begründeten, von der Religion geheiligten Liebe getragen sind, ist die Familie gerade die Gesellschaft, in welcher das Autoritätsprincip durch das der Pietät, die namentlich der christlichen Familie eigen ist, in wunderbarer Weise gemildert und veredelt wird.

Falsch und verkehrt wäre es jedoch, wenn man, wie der schon genannte, verdiente Culturhistoriker Riehl es thut, bestreiten wollte, daß, wie er sich ausdrückt, in dem Wesen der Familie gar keine Rechtsidee liege; sie werde nur bestimmt durch die Sitte, während der Staat auf der Idee des Rechtes beruhe und die Familie in seine Rechtssphäre hineinziehen könne und müsse. Diese Auffassung zeigt wieder eclatant die falsche Gegenüberstellung von Sitte und Recht, die Loslösung beider von einander, welche auch dem schon so oft in diesen Ausführungen zurückgewiesenen Rechtspositivismus zur Unterlage dient. Wie falsch das ist, beweist Riehl selbst, indem er in dem nämlichen Zusammenhang die Obervormundschaft der Eltern und speciell des Familienvaters als ein „Urrecht" bezeichnet, „in der Natur der Sache gegeben." Gewiß ist dem zuzustimmen; aber warum soll es denn nicht ebenso richtig sein, daß die ganze Familie eine Institution des Urrechtes der

1) A. a. O. S. 121.

Menschheit ist, gerade weil und insofern sie in ihrer Einrichtung auf der sittlichen Ordnung beruht, dieser Heimath, wenn man so sagen darf, der Rechtsordnung? Es gibt ein Familien- oder Hausrecht auf dem Standpunkte der natürlichen Rechtsordnung, und wir verstehen darunter den ganzen Inbegriff der Rechte und Pflichten, welche das Band der Familie als der häuslichen Gesellschaft schlingen. Dieses natürliche Recht bedarf in vielen Beziehungen einer Präcision durch die staatliche Gesetzgebung, da die Familie ja als natürliche Institution, wie schon angedeutet wurde, die nothwendige Voraussetzung und der Ausgangspunkt des Staates ist. Wir anerkennen daher auch ein positiv-staatliches Familienrecht, wenn auch nicht in dem Sinne, daß aus ihm das ganze Rechtsinstitut der Familie, wie aus seiner Wurzel, herauswachse. Da nun aber die Familie auf eine so innige Weise mit der menschlichen Persönlichkeit verknüpft ist, so kann sie auch von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen nicht getrennt werden und ist sie in ähnlicher Weise, wie bezüglich der staatlichen Gesellschaft, jedoch im eminenteren Sinne, einer der Faktoren, welche die von Christus gegründete Kirche als die vollkommene und auf ihrem Gebiete unabhängige und universale Gesellschaft der übernatürlichen Ordnung in sich eingegliedert hat. In Folge davon haben wir, abgesehen von der namentlich in dem Dekalog enthaltenen positiv-göttlichen Schutzgesetzgebung für die Familie, auf deren Beobachtung die Kirche dringt und auf welche sie zugleich ihre Gesetzgebung (neben dem natürlich-göttlichen Rechte) stützt, ein positiv-kirchliches Familienrecht.

Mit Rücksicht auf die verschiedenen, in der häuslichen Gesellschaft gegebenen Beziehungen entfaltet sich dieses Familienrecht naturgemäß in dreifacher Richtung: mit Rücksicht auf die eheliche Gemeinschaft von Mann und Weib als Eherecht; mit Rücksicht auf das Verhältniß von Eltern und Kindern als ein diese Beziehungen normirendes Recht, und endlich rücksichtlich des Verhältnisses der Herrschaft zu den dienenden Personen als Gesinderecht.

Der Entwurf des Bürgerlichen Gesetzbuches behandelt das Familienrecht im vierten Buch und zwar in dessen erstem Abschnitte beginnend mit der Ehe[1]). Die Bestimmungen, welche sich auf

1) Das ganze Eherecht umfaßt die §§. 1280—1566.

diese beziehen, sind in 7 Titeln enthalten: Verlöbniß; Eingehung der Ehe; Nichtigkeit und Anfechtbarkeit derselben; Wiederverheirathung im Falle der Todeserklärung; Wirkungen der Ehe im Allgemeinen; eheliches Güterrecht und Scheidung der Ehe. Der zweite Abschnitt trägt die Ueberschrift: „Verwandtschaft“[1]). In 8 Titeln enthält derselbe zunächst einige allgemeine Vorschriften und sodann die Bestimmungen über eheliche Abstammung; Unterhaltspflicht; die rechtliche Stellung der ehelichen Kinder (Rechtsverhältniß zwischen Eltern und Kindern im Allgemeinen; elterliche Gewalt des Vaters bezw. der Mutter); die Stellung der Kinder aus nichtigen Ehen, der unehelichen Kinder; Legitimation letzterer und Annahme an Kindesstatt. Der dritte Abschnitt endlich behandelt die Vormundschaft[2]), und zwar in je einem Titel die über Minderjährige, die über Volljährige und die sog. Pflegschaft. Ein zum Familienrecht gehöriges Gesinderecht kennt der Entwurf nicht; die darauf bezüglichen Bestimmungen sind in dem zweiten Buche, dem Rechte der Schuldverhältnisse, namentlich in Titel 6: Dienstvertrag[3]), enthalten, wozu dann noch die particularrechtlichen Gesindeordnungen, welche von dem neuen Gesetze nur in einigen Punkten berührt werden, Geltung behalten. Diese Loslösung eines, wenn auch nicht wesentlichen, so doch seiner Natur nach zur Familie gehörigen Bestandtheils entspricht der modernen Atomisirung der Gesellschaft. Die Herrschaften erkennen keine Pflicht mehr an, ihr Gesinde als Theil der Familie zu betrachten und demgemäß die Dienstboten ihrer ganzen Persönlichkeit nach, und nicht nur mit Rücksicht auf ihre Arbeitskraft, sich anzugliedern, und umgekehrt will der moderne Dienstbote eine Beeinflussung seines Lebens, abgesehen von seiner Arbeitsleistung, namentlich auf religiös-sittlichem Gebiete nicht mehr zulassen. Es genügt, diese Mängel hier angedeutet zu haben unter dem Hinweis darauf, daß man von einem Bürgerlichen Gesetzbuch wohl den Versuch erwarten dürfte, in der angedeuteten Richtung eine Besserung anzubahnen. Näheres Eingehen auf die Frage müßte zu Untersuchungen führen, welche weit über den Kreis dieser Erwägungen hinausführen würden.

Die Wichtigkeit des Familienrechtes anerkennen alle, selbst solche, welche mit Menger sich auf den Standpunkt der besitzlosen

1) §§. 1567—1748. — 2) §§. 1749—1897. — 3) §§. 604—620.

Klassen stellen und als Resultat der Entwickelung eine sociale Organisation der höheren Lebenskreise, der Arbeitergruppe, der Gemeinde und des Staates erwarten, welche die Familie in ihren wohlthätigen Wirkungen bis zu einem gewissen Grade ersetzen sollen[1]). „Kein Theil des Privatrechts," sagt Menger, „hat in den natürlichen Grundlagen des Menschengeschlechts so tiefe Wurzeln wie gerade das Familienrecht." In keinem Theil des Privatrechts ist aber auch, so muß hinzugefügt werden, eine falsche Auffassung des Menschen so verhängnißvoll, als gerade im Familienrecht. Allerdings ist es richtig: „Das Zusammenleben von Mann und Weib, die Erzeugung und die Erziehung der Kinder bis zu dem Augenblick, wo sie sich selbst erhalten können — all' dies sind Naturvorgänge, welche unter der Herrschaft jeder Rechtsordnung in irgend einer Form wiederkehren müssen." Allein es dürfte doch gerade für das Familienrecht kein idealer Standpunkt sein, wenn man das Seitenstück zu demselben bei zahlreichen Gattungen des Thierreichs sucht und sich auf den Standpunkt der heidnisch-römischen Juristen stellt, welche das Familienrecht zu dem natürlichen Rechte zählen, dessen Satzungen die Natur nicht bloß dem Menschen, sondern allen thierischen Wesen eingeprägt hat. Und bei dieser Auffassung wundert sich Menger noch, daß trotz dieses so allgemein natürlichen Charakters auf dem Gebiete des Familienrechts sich ein ähnlicher Gegensatz zwischen Besitzenden und Besitzlosen geltend mache, wie auf dem Gebiete des Vermögensrechts. Es wäre gewiß entsprechender, den Grund dieses verkehrten Verhältnisses darin zu suchen, daß man das Wesen des Menschen nicht richtig erfaßt und ihn mehr und mehr auf eine Stufe mit allen thierischen Wesen stellt. Die Thiere unterliegen dem physischen Naturgesetze, dem sie unbewußt und nothwendig gehorchen; der Mensch unterliegt auch einem moralischen Naturgesetz, dem er mit Bewußtsein und frei gehorchen muß mit Rücksicht namentlich auf ein ideales, dieses natürliche Leben überragendes Ziel[2]). Wird dieses Naturgesetz, dessen Ausbau das christliche Sittengesetz ist, und mit ihm die auf diesem ruhende Rechtsordnung anerkannt, dann wird auch das Familienrecht einen

---

1) Menger, Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen. Tübingen 1890. S. 45.

2) Man vergleiche dazu Menger, a. a. O. S. 40.

allen Klassen entsprechenden Charakter tragen, der auch durch die scharfsinnigsten Gesetzesparagraphen nicht hergestellt werden kann. Wäre das Letztere möglich, dann verdiente das Familienrecht des ersten Entwurfes die Palme, von dem Gierke[1]) sagt: „Käme es nur auf juristischen Scharfsinn und kunstvolle Technik an, so würde dem Familienrecht des Entwurfes der Lorbeer gebühren." Und weiter: „Zur Warnung von ‚Laien', die etwa noch den Glauben hegen, daß mindestens die Gesetze über Familienverhältnisse auch für sie geschrieben seien, sollte man diesem Buche die letzte Zeile der Dante'schen Hölleninschrift vorsetzen: Lasciate ogni speranza, voi che entrate." Der genannte Rechtsgelehrte glaubt den Mangel darin zu finden, daß, wenn auch deutscher Rechtsstoff in dem Entwurfe verarbeitet sei, doch der Geist, der dieses Familienrecht durchwalte, nicht der deutsche Geist sei. Es war schon früher Gelegenheit, auf das Richtige an diesem Urtheil hinzuweisen, daß nämlich das deutsche Recht die sociale Anlage in der Natur des Menschen mehr erfaßte und deßhalb sehr rasch eine Art von Connubium mit dem christlichen Rechtsgedanken einging, welcher, fußend auf dem natürlichen Recht, durch seine Triebkraft das christlich-deutsche Gesellschaftsrecht zur Entfaltung brachte. Dazu gehört denn auch der am deutschen Recht so vielfach gerühmte Charakter des Familienrechtes. Der Grundfehler des ersten Entwurfes auf diesem Gebiete kann daher nirgendwo anders gesucht werden, als in dem schon so oft im Verlaufe dieser Erwägungen hervorgehobenen falschen principiellen Standpunkt. Daher muß es kommen, daß, wie Gierke tadelt, der Entwurf weit davon entfernt ist, das Familienrecht als einen innerhalb des Privatrechts sich erhebenden Unterbau des Socialrechts aufzubauen und demgemäß aus der Idee der Familie herauszugestalten. Daher kommt es, daß der Entwurf nicht von der Familie ausgeht, sondern von den Individuen, zwischen denen durch Ehe, Verwandtschaft oder Vormundschaft besondere Rechtsverhältnisse geknüpft werden. Dieser Gedanke bleibt richtig, auch wenn man allerdings wohl das Individuum als den Ausgangspunkt auch für das Familienrecht betrachten muß, aber das Individuum nicht nach Art eines Robinson in der Vereinzelung, sondern mit seiner

---

1) Gierke, Der Entwurf eines Bürgerl. Gesetzbuchs und das Deutsche Recht, S. 393.

socialen Natur in der Gesellschaft drinnen. Gierke hat sicher Recht, wenn er ferner betont, daß, wenn auch der alte deutsche Gedanke der Sippe abgestorben ist, die engere Einheit des Hauses auch heute noch lebendig ist. „Das Haus ist noch immer ein aus Haupt und Gliedern bestehender Verband, der organische Grundbestandtheil des socialen Körpers, der starke Träger der sittlichen und wirthschaftlichen Ordnung. Auch das Privatrecht muß, sobald es zur Familie emporsteigt, sich mit dem Gedanken der organischen Einheit des Hauses erfüllen. Ein Gesetzbuch, welches deutsch sein wollte, fände in der Hausgemeinschaft des deutschen Rechts die unserem Rechtsbewußtsein unverlorene Grundlage eines gesunden Familienrechts [1])". Die früher gegebenen Erklärungen lassen erkennen, in welchem Sinne diesen Sätzen zugestimmt werden kann. Fragt man alsdann nach dem zweiten Entwurf, so antwortet derselbe Kritiker, er habe sich um eine deutschere Haltung bemüht, allein der individualistische Grundzug sei geblieben, sodaß dieses Familienrecht noch immer nicht der Eck- und Grundstein des Socialrechtes sei, sondern ein verwickeltes Individualrecht. Darum müsse nachdrücklich gefordert werden, daß man nicht vergesse, das vorgeschlagene Familienrecht auf seine voraussichtlichen Wirkungen für das stille innere Leben des deutschen Hauses zu prüfen. „Eine Rechtsordnung, die diesem heiligsten Gute unseres Volkes auch nur die leiseste Schädigung drohte, dürfte nicht gut geheißen werden [2])."

Die Familie hat ihre Wurzel in der Ehe; sie besteht zunächst in der ehelichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau, aus welcher die Gemeinschaft zwischen Eltern und Kindern erwächst. Die Auffassungsweise der Ehe ist maßgebend für die der ganzen Familie, und demnach auch das Eherecht charakteristisch für das Familienrecht. Es bedarf daher auch zunächst das Eherecht des Entwurfes einer näheren Betrachtung, und zwar soll diese angestellt werden zunächst unter dem Gesichtspunkt der Frage nach dem für die Ehe competenten Gesetzgeber; alsdann soll der Charakter dessen objektiv geprüft werden, was in Zukunft als Eherecht in Deutschland Geltung beanspruchen wird, und endlich wird zu untersuchen sein, wie sich das projektirte Eherecht zu den religiösen und sittlichen An-

---

1) Vgl. die auf Seite 47 in Note 1 angeführte Schrift, S. 393 f.

2) Vgl. Gierke, das bürgerliche Gesetzbuch und der deutsche Reichstag, S. 29.

schauungen eines großen Theiles des deutschen Volkes stellt, die eigentliche Gewissensfrage.

Um den Standpunkt des Entwurfes im Eherecht zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß sein Grundprincip darauf zurückzuführen ist, daß alles wirkliche Recht seiner Natur nach positiv ist und daher zuletzt aus staatlicher Gesetzgebung stammt. Daher kennt er, wie früher ausgeführt werden mußte, die Kirche als Rechtsinstitut nicht; für ihn ist das kirchliche Recht nicht ebenbürtig[1]); es hat höchstens unter der Voraussetzung staatlicher Anerkennung den Charakter autonomer Rechtssätze für die kirchlichen Kreise. Ist aber der Staat, unter Zurückweisung alles und jedes kirchlichen Einflusses, Quelle alles Rechtes, dann muß er auch die Ehe als ein seinem Forum angehöriges Rechtsinstitut ansehen und gelangt zur Einführung der allgemeinen obligatorischen Civilehe, welche sich der kirchlichen Ehe nicht nur gleichberechtigt an die Seite stellt, sondern derselben alleinberechtigt gegenüber tritt. Auf diesem Punkte steht der Entwurf in seinem das Eherecht normirenden ersten Abschnitt des vierten Buches, welcher nichts Anderes ist als eine consequente Durchführung des schon im Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875 praktisch angewandten Princips. Hinschius, mit Völk Vater dieses Gesetzes, bezeichnet seine Annahme als Erreichung eines hochwichtigen Resultates: „Die Eheschließung und Civilstandsregisterführung ist in ihrer formellen Seite von der Kirche losgelöst, und der Staat damit in Betreff einer die persönlichen Interessen der Staatsbürger aufs Tiefste berührenden Angelegenheit in einer Zeit des brennenden kirchlichen Conflikts von seiner Abhängigkeit von der Kirche befreit worden[2])." Damit ist die unmittelbare Veranlassung und die Tendenz des Ehegesetzes von 1875 richtig bezeichnet, wie man denn auch in den Verhandlungen der zweiten Commission für das Bürgerliche Gesetzbuch unumwunden zugab, daß das Reichsgesetz von 1875 ebenso, wie das preußische Gesetz von 1874 mit kirchenpolitischen Vorkommnissen und Zu-

1) Scherer, Handbuch des Kirchenrechts, Bd. II. Graz und Leipzig 1891. S. 103. 104.

2) Hinschius, Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung. Commentar. 3. Aufl. Berlin 1890. S. 13.

ständen im Zusammenhang standen, welche jetzt mindestens theilweise verschwunden seien, und daß bis zu jenen Gesetzen in einem nicht kleinen Theile Deutschlands bezüglich des Eheschließungsrechts das kirchliche und confessionelle Recht mittelbar oder unmittelbar in Geltung gewesen sei. Damals, wie zugestandenermaßen heute, handelte es sich aber nicht um die Austragung einer Rechtsfrage, sondern um die Kraftprobe an einer Machtfrage[1]). Wer da unterliegen mußte, ist klar. Die Rechtsfrage aber liegt anders, wie sich aus einer Gegenüberstellung der Rechtstitel der Kirche und des Staates von selbst ergibt.

Untersucht man vor allem die Rechtstitel der Kirche, so wird man zunächst nicht an der Entscheidung der Frage vorbeikommen, wie man die Ehe vom natürlichen Standpunkte aus, also abgesehen von aller positiven Einrichtung Gottes, auffassen müsse[2]). Sie ist, von diesem Standpunkte aus betrachtet, nichts Anderes, als die zweckentsprechende habituelle Verbindung von Mann und Weib zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Das Wesen dieser Verbindung bestimmt sich durch ihren Zweck, dessen Erfordernisse dem Vertrage, durch welchen die Verbindung geschlossen wird, seinen Inhalt geben, sodaß die Contrahenten, wenn sie einmal sich frei zur Eingehung des ehelichen Verhältnisses entschlossen haben, die Bedingungen und den Gegenstand ihres Vertrages nicht nach Belieben festsetzen können. Das bezieht sich zunächst auf die Uebertragung der der Ehe wesentlichen gegenseitigen Rechte und Pflichten, wie namentlich auch auf die Einheit und Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes[3]). Soll nun des Weiteren der Charakter des Ver-

---

1) Vgl. Reatz, Die zweite Lesung ꝛc., Bd. II. S. 6. 8.

2) Die im Texte wiedergegebenen Gedanken sind zumeist Scheeben's Mysterien des Christenthums (S. 571 ff.) entnommen, wobei nicht verfehlt sein möge, auf diese ausgezeichnete, im Buchhandel verschwundene Schrift des leider zu früh verstorbenen Theologen hinzuweisen.

3) Es soll damit nicht geleugnet werden, daß die genannten Bedingungen der Einheit und Unauflöslichkeit des Bandes nicht absolut aus dem Naturgesetze sich ergeben, weßhalb wir dieselben auch im Alten Bunde außer Uebung finden. Dagegen muß doch festgehalten werden, daß die positiv-göttliche Anordnung, auf welcher im Christenthum die Monogamie und die Unauflöslichkeit beruhen, dem Wesen der Ehe durchaus entspricht und das Verhältniß, welches nur zu leicht ein Spielball der Sinnlichkeit werden kann, auf einen idealeren Standpunkt erhebt.

trages, auf dem die Ehe beruht, dargelegt werden, so muß man ebenfalls auf den Zweck der ehelichen Verbindung zurückgehen, dessen Hoheit und Erhabenheit diesen Vertrag über alle anderen Verträge erhebt und demselben, wie dem auf ihm beruhenden Ehebunde, eine religiöse Weihe verleiht. Diese Auffassung setzt allerdings voraus, daß man den Menschen für etwas mehr ansieht, als für eine Spezies des Genus „Animal"; kurz gesagt, daß man sich auf den positiv-christlichen Standpunkt stellt, und das sollte doch wohl auch von dem Staate vorausgesetzt werden müssen, der ja auch heute sich nicht gefallen lassen will, daß man ihm den Vorwurf macht, er sei unchristlich und mindestens auf dem schleunigen Rückweg zum Heidenthum. Erkennt man aber in dem Menschen ein Geschöpf und Ebenbild Gottes, dessen wesentlicher Zweck und darum auch entsprechende Glückseligkeit in der Aufgabe beruht, Gott zu ehren und zu verherrlichen, so wird man nicht leugnen können, daß das Rechtsinstitut, welches den Menschen die rechtmäßige Form der Vereinigung zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes darbietet, schon an sich einen heiligen, und daher religiösen Charakter besitzt, daß ferner auch die mit demselben gegebenen Rechte und Verpflichtungen wegen ihrer direkten Beziehungen auf Gott, den Schöpfer des Menschen, einen ehrwürdigeren und heiligeren Charakter tragen, als alle anderen natürlichen und contraktlichen Verpflichtungen der Menschen gegen einander insgesammt. Man kann daher mit Recht behaupten, es liege bereits im Zwecke der ehelichen Verbindung, selbst insofern sie bloß von den Contrahenten ausgeht, daß sowohl sie selbst, als der sie hervorrufende Contrakt eine res sacra sei: eine Wahrheit, die selbst das Heidenthum anerkannte, was schon die religiösen Ceremonien beim Abschluß der Ehe beweisen, und auch unter anderem in der Definition des Begriffes der Ehe seitens der römischen Juristen zu Tage tritt: »Nuptiae »sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, »divini et humani juris communicatio[1]).« Welche von den Ge-

1) L. 1. Dig. de ritu nuptiarum. 23, 2 (Modestinus, libro I. Regularum). — In der Vorstellung, welche der preußische Episkopat wegen des Familienrechtes des Entwurfes an die Staatsregierung gerichtet hat, ist gleich von vornherein hervorgehoben, daß der Entwurf unter die Auffassung heruntersinke, welche das Heidenthum von der Ehe hatte. Mögen hier auch die hierauf bezüglichen Worte Leo's XIII. aus seiner Encyclica »Arcanum divinae«

walten, die zur Leitung der Menschen berufen sind, wird nun den Rechtstitel bezüglich der Ehe besitzen, die religiöse oder die bürgerliche und politische?

Es ist jedoch nicht nöthig, auf diesem Punkte der Untersuchung stehen zu bleiben. Die Ehe ist nicht nur eine mit der Schöpfung von Mann und Weib gegebene Einrichtung, welche durch ihren Zweck allein schon einen religiösen Charakter trägt. Sie muß vielmehr außerdem noch auf positive göttliche Einsetzung zurückgeführt werden. Oder wie wären die Worte der Genesis (1, 27 und 28) anders zu verstehen: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde; nach dem Ebenbilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan." Wird man darin nicht mit Nothwendigkeit die Feststellung der sittlichen Ordnung erkennen müssen, auf der nach Gottes ausdrücklicher Anordnung das Verhältniß von Mann und Frau für alle Zeiten beruhen soll? Das bestätigt auch das in dem zweiten Buch der Genesis (Vers 24) enthaltene Wort des ersten Menschen, nachdem ihm seine Lebensgefährtin zugeführt worden war, in der er, im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen, »os ex ossibus meis, et caro de carne mea« erkannte. Es klingt wie eine Annahme des göttlichen Gesetzes seitens des Menschen und wie eine feierliche Publikation seitens des Stammvaters der Menschheit für alle

---

vom 10. Februar 1880 einen Platz finden: „Als Zeugen (für die religiöse Auffassung der Ehe) rufen wir auf die Denkmale der Vorzeit, die Sitten und Institutionen der Völker, die zu einer höheren Bildung gelangt waren und durch eine vorzüglichere Erkenntniß des Rechtes und der Billigkeit hervorragten; mit ihrer Grundanschauung war es, wie bekannt, von vornherein gegeben, daß, wenn sie der Ehe gedachten, sie diese nicht anders denn als eine Sache betrachteten, welche mit Religion und Heiligkeit zusammenhängt. Deßwegen pflegten häufig bei ihnen die Ehebündnisse mit religiösen Gebräuchen, im Namen der Oberpriester und unter Mitwirkung der Priester gefeiert zu werden. Solche Macht übte auf die Gemüther, wiewohl sie die himmlische Lehre nicht kannten, die Natur der Sache, die Erinnerung an ihren Ursprung, das Bewußtsein des Menschengeschlechtes. Da nun die Ehe ihrem Begriffe, ihrem Wesen nach und aus sich selbst etwas Heiliges ist, so ziemt es sich, daß sie geregelt und geordnet werde nicht durch die Befehle der Fürsten, sondern durch die göttliche Autorität der Kirche, der allein die Lehrgewalt über das Heilige zusteht." (Herder'sche Ausgabe, S. 22).

Zeiten, wenn es heißt: „Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen; und es werden Zwei in Einem Fleische sein.“ Um so feierlicher und ernster muß es genommen werden, wenn man erwägt, daß es von Christus selbst angezogen wurde mit dem ganz charakteristischen Zusatze: „Sie sind also nicht mehr Zwei, sondern Ein Fleisch. Was nun Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen [1].“ Sollen alle diese Worte einen Sinn haben, so muß man annehmen, daß der Segen Gottes über die menschliche Verbindung etwas Anderes ist, als das, was er über die Thiere gesprochen hatte; daß um die Eheleute eine besondere Art von Band geschlungen ist, stärker, als jene sind, welche die bloße Natur und der menschliche Wille knüpfen und die gewöhnliche Sittlichkeit heiligt; ein Band, das über die natürlichen Bande von Fleisch und Blut zwischen Eltern und Kindern geht [2]). Eine Folge dieser göttlichen Sanktion ist es denn auch, daß der aus dem ehelichen Contrakt entstehende Bund der freien Verfügung der Contrahenten auch insofern entzogen ist, daß sie unter keinen Umständen den im Namen Gottes geschlossenen Bund ohne göttliche Vollmacht auflösen oder anders gestalten können: denn was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen. Und ebenso wenig, wie die Contrahenten, kann eine rein weltliche Gewalt über das Wesen der Ehe und das Band derselben Jurisdiktionsrechte beanspruchen, da es sich dabei nicht um die Rechte der Menschen handelt, sondern um das göttliche Recht, dem weltlichen Forum unzugänglich.

Die Vollendung der idealen Form der Geschlechtsverbindung, welche zugleich die denkbar würdigste Gestaltung derselben ist, ist in der christlichen Ehe gegeben, welche in Folge ihrer Erhebung zum Sakramente durch Christus einen übernatürlichen Charakter, Inhalt und Zweck erhalten hat. An ihrer äußeren Form ist damit nichts geändert, denn sie kommt nach wie vor durch den Consens der Contrahenten zu Stande; aber durch die Verleihung des sacramentalen Charakters ist das Wesen der christlichen Ehe zu einem eigenthümlich erhabenen geworden, dessen Größe in den herrlichen Worten

---

1) Matth. 19, 4—6; Marc. 10, 6—9.

2) Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung. Regensburg 1876. S. 52 f.

des hl. Paulus an die Epheser in unnachahmlicher Weise geschildert ist als die Erhabenheit des Sakramentes der Vereinigung Christi mit der Kirche[1]), als ein aus der Vereinigung Christi mit der Kirche herauswachsendes, von ihr getragenes und durchdrungenes Nachbild derselben. Diese Ehe ist der Bund der Glieder an dem mystischen Leibe Christi, selbst wieder ein organisches Glied in dem großartigen, reichgegliederten Bunde zwischen Christus und seiner Kirche, ein Glied, das von diesem mystischen Bunde umschlossen, durchdrungen und getragen wird, das an dem hohen, übernatürlichen, heiligen Charakter des Ganzen participirt und in seinem innersten Wesen dasselbe darstellt und reflectirt[2]). Die katholische Kirche wahrt daher mit Recht der Ehe ihren Charakter als Contrakt und verleiht zugleich derselben die wesentliche Würde, indem sie den Contrakt als eines der sieben von Christus eingesetzten Sakramente anerkennt. Darum sind nach kirchlicher Auffassung die Brautleute selbst, als Glieder Christi in seinem und der Kirche Namen handelnd, die Spender des Sakramentes. „Der eheliche Vertrag ist daß äußere Zeichen, das sacramentum tantum, wodurch zunächst der Ehebund, als das sacramentum simul et res, dann aber auch endlich die res tantum, die Gnade, bezeichnet und bewirkt wird[3])."

Es ist hier nicht der Platz, auf die kirchliche Lehre von dem Ehesakrament näher einzugehen und die Tragweite der angeführten Sätze zu bestimmen. Hier kommt es vor allem auf die eine, nothwendige Consequenz an: „Als durch und durch sacramentaler Akt steht der Ehevertrag unter der Aufsicht, der Jurisdiktion, der Verwaltung der Kirche und muß, damit seine Würde gewahrt werde, an heiliger Stätte unter Betheiligung des kirchlichen Priesterthums so vollzogen werden, daß seine innere Heiligkeit, seine innere Beziehung zu Christus und der Kirche auch äußerlich zu Tage trete. Nicht damit er heilig werde, sondern weil er heilig ist, wird die Mitwirkung des Priesterthums erfordert; sonst wäre die ohne Grund mit Umgehung der kirchlichen Segnung geschehende Eheschließung bloß eine Unterlassungssünde, während sie in der That einen sakrilegischen Charakter hat[4])."

---

1) Eph. 5, 25—33.

2) Vgl. Scheeben, a. a. O. S. 579. 580.

3) Scheeben, a. a. O. S. 584.

4) Scheeben, a. a. O. S. 585 f.

Damit ist der Rechtstitel der Kirche dargelegt, welchen auch die Bischöfe Preußens in ihrer Vorstellung an den Staatsminister (d. d. 12. December 1894) von vornherein betonen, indem sie sagen: „Ew. Excellenz wollen hochgeneigtest gestatten, daß wir nach Kenntnißnahme von dem Entwurf eines Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich und von den bisherigen Commissionsberathungen über denselben der uns obliegenden Hirtensorge über die katholischen Bewohner unseres engeren Vaterlandes in Preußen es für geboten erachten, für den sakramentalen Charakter der Ehe und die der Kirche zustehende Gerichtsbarkeit über die Ehe, soweit sie nicht das weltliche Gebiet derselben berührt, einzutreten. Die Wahrung des kirchlichen Charakters der Ehe erachten wir auch im Interesse der Gesellschaft und des Staates für dringend geboten und dürfen uns für diese Anschauung auf die segensreichen Erfahrungen von Jahrhunderten berufen, in denen die kirchliche Eheschließung zur Bedingung staatlich gültiger Ehe gemacht wurde." Auf diesen sakramentalen Charakter der Ehe gestützt, hat die Kirche übrigens von jeher, wie selbst Friedberg in seinem „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts"[1]) zugibt, die Ehegesetzgebung und Gerichtsbarkeit für sich ausschließlich in Anspruch genommen. Was die an derselben Stelle ausgesprochene Ansicht betrifft, die Aussprüche der älteren Väter über die Sakramentalität der Ehe bewiesen nicht, daß die Ehe damals für ein Sakrament im technischen Sinne angesehen worden sei, so möge auf den ausgezeichneten Tractatus de Matrimonio Christiano Palmieri's[2]) hingewiesen sein, welcher den Traditionsbeweis in der ausgiebigsten Weise erbringt. Auch Leo XIII. führt in seiner Encyclica über die Ehe: »Arcanum divinae sapientiae« vom 10. Februar 1880 die Geschichte als besonders gewichtigen und sehr starken Beweis an, und betont besonders, daß wir durch dieselbe „augenscheinlich belehrt werden, daß die Kirche die erwähnte, gesetzgebende und richterliche Gewalt frei und ununterbrochen immer geübt hat, selbst in jenen Zeiten, für welche nur Thorheit und Unverstand eine Zustimmung oder Nach-

---

1) 4. Aufl. 1895. S. 358.

2) Romae, 1880. S. 50 ff. Besonders gehören hierher die Thesen Palmieri's: De potestate statuendi impedimenta matrimonii christiani in iisque dispensandi (a. a. O. S. 229 ff.)

sicht der weltlichen Fürsten annehmen kann[1])." Es ist jedoch nicht möglich, hier die kirchliche Jurisdiktion in Ehesachen durch die Jahrhunderte zu verfolgen. Es möge genügen, als Resultat das Urtheil Scherer's anzuführen, daß theoretisch das Recht der kirchlichen Ehejurisdiktion im Mittelalter nicht angestritten wurde, während die praktische Durchführung und Anerkennung des kirchlichen Rechtes ab und zu auf Schwierigkeiten stieß. Jedoch „gegenüber leidenschaftlichen Gelüsten sinnlicher Fürsten vertrat insbesondere der römische Stuhl mit bewunderungswerther Festigkeit das für Hoch wie Niedrig gleiche Recht der christlichen Ehe." Abgesehen von den Fragen des ehelichen Güterrechts und des adeligen Familienrechts,

1) Herder'sche Ausgabe, S. 22. 24. — Der Papst führt an derselben Stelle weiter aus: „Wie unglaublich, wie unsinnig ist es, zu behaupten, Christus der Herr habe die seit lange eingerissene Sitte der Polygamie und Ehescheidung verdammt kraft einer ihm vom römischen Landpfleger oder dem Fürsten der Juden übertragenen Vollmacht; deßgleichen der Apostel Paulus habe die Ehescheidungen und blutschänderischen Ehen verboten auf Grund eines Zugeständnisses oder stillschweigender Ermächtigung von Seiten eines Tiberius, Caligula, Nero!" Die vielen Ehegesetze der Kirche schon aus der ältesten Zeit über die Heiligkeit und Unantastbarkeit der Ehe, die Ehe zwischen Sklaven und Freien wurden nicht erlassen in Uebereinstimmung mit der weltlichen Gewalt, zumal das kirchliche Recht vom bürgerlichen so verschieden war, daß Ignatius der Martyrer, Justinus, Athenagoras und Tertullian die Ehen Einiger öffentlich als ehebrecherische und ungerechte anklagten. Für die spätere Zeit verweist Leo XIII. auf die Kirchenversammlungen, welche mit den weltlichen Gesetzen nicht harmonirende Gesetze, wenn sie nöthig waren, erließen und namentlich die Ehehindernisse normirten. Die weltlichen Fürsten erkannten das Recht der Kirche an. In der That trugen Honorius, Theodosius der Jüngere, Justinianus kein Bedenken, zu bekennen, daß ihnen in Ehesachen nur der Schutz und die Vertheidigung der hl. Canones zukomme. Und wenn sie bezüglich der Ehehindernisse gesetzliche Bestimmungen erließen, so gaben sie bereitwillig den Grund hierfür an, daß sie nämlich dieses sich erlaubt in Folge eines Zugeständnisses und im Namen der Kirche, wie sie dann das Urtheil derselben erbaten und ehrfurchtsvoll annahmen, wenn es sich handelte um Fragen über die Ehrbarkeit der Geburt, über Ehescheidungen und überhaupt über alle Gegenstände, welche in irgend einer Weise mit dem Ehebunde zusammenhängen. Mit vollem Recht hat darum die Kirchenversammlung zu Trient entschieden, daß die Kirche die Vollmacht habe, trennende Ehehindernisse aufzustellen, und daß die Ehesachen vor die geistlichen Richter gehören. (Sess. 24, can. 4. 12.)"

hatte die Kirche die ausschließliche Jurisdiktion in Ehesachen[1]). Einen Versuch, das kirchliche Eherecht zu durchbrechen, machte Ludwig der Baier, indem er auf Grund eigener Machtvollkommenheit die Ehe der Margaretha Maultasch mit Johann von Böhmen löste und deren Ehe mit seinem Sohne Ludwig von Brandenburg trotz Verwandtschaft im dritten Grade herbeiführte. Das war jedoch nur ein einzelner Fall. Als selbständiges staatliches Eherecht kann selbst das der Ordonnanzen der Könige von Frankreich seit Heinrich II. und namentlich unter Ludwig XIV.[2]) nicht angesehen werden, da in dieser Gesetzgebung nur bürgerliche Wirkungen und Folgen festgesetzt wurden, der kirchliche Standpunkt bezüglich der Ehe aber, trotz des offenbar vorliegenden Ueberschreitens der bis dahin anerkannten Grenzen, wenigstens den Worten nach, überall anerkannt und festgehalten wurde; es sollten nur Anordnungen getroffen werden, welche im eigenen Interesse der Kirche zu sein schienen[3]). Die ersten Anfänge der Versuche, das Eherecht wissenschaftlich in das System des alles beherrschenden Staates einzufügen, um auch der Gesetzgebung des Staates das ausschließliche Recht zu vindiziren, sind an derselben Stelle zu suchen, bis zu welcher auch der Rechtspositivismus zurückverfolgt werden mußte, bis zu Hugo Grotius, dessen Standpunkt bezüglich der Ehe seiner früher besprochenen Gesammtauffassung entspricht, wenn er auch noch nicht die reine Vertragstheorie aufstellt. Die vollständige Trennung von Vertrag und Ehesakrament vertritt erst Marcus Antonius de Dominis[4]), und im engsten Anschluß an ihn Launoy[5]), welcher das Recht, trennende Ehehindernisse aufzustellen, als ureigenes Recht den weltlichen Fürsten zuspricht, sodaß die Kirche dasselbe entweder nur in usurpatorischer Weise oder mit Erlaubniß und Vollmacht der Fürsten ausüben könne. Gegenüber dem klaren

---

1) Scherer, Handbuch des Kirchenrechts, Bd. II, S. 100, insbesondere Note 28.

2) Vgl. Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1865. S. 499 ff.

3) Vgl. Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts. Gießen 1855. S. 21.

4) Tractatus de republica christiana, c. 11.

5) Regia in matrimonium potestas. Paris 1674.

Anathem des Tridentinums[1]) sucht er sich dadurch zu retten, daß er behauptet, das Concil verstehe unter dem Wort »Ecclesia« die weltlichen Fürsten. Von da an beginnt die lange Reihe der wissenschaftlichen Vertreter des Gallikanismus: van Espen, Le Plat, Febronius (Weihbischof Hontheim in Trier), der Benediktiner Oberhauser, sowie der ganze „Troß der josephinistischen, episcopalistischen, rationalistischen u. s. w. Schriftsteller, und aus naheliegenden Gründen die protestantische Wissenschaft"[2]).

Die Reformatoren hatten nämlich die sakramentale Natur der Ehe verworfen. „Weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren[3])," so sagt Luther. An einer anderen Stelle: „Es kann ja Niemand leucken, daß die Ehe ein äußerlich, weltlich Ding ist, wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Oberkeit unterworfen[4])." „Zum andern so gehet die Ehe die Kirche nichts an, ist außer derselben, ein zeitlich, weltlich Ding, drümb gehöret sie für die Oberkeit[5])." Die Folge dieser Auffassung war eine staatliche Ehegesetzgebung; denn, so sagt wiederum Luther selbst: „Ich halte, daß die Ehesachen für die Juristen gehören, denn urtheilen und richten sie von Vater, Mutter, Kinder, Knechten, warum sollten sie nicht auch vom Leben der Christen aburtheilen?" Und ferner: „Daß sie aber fürgeben, man solle in Ehesachen nicht nach kaiserlichen Rechten urtheilen und sprechen, denn es stehet geschrieben Matth. 19, Vers 6: Was Gott zusammengefügt, das soll der Mensch nicht lösen; so wisse, wenn der Kaiser und die Obrigkeit in ihren Gesetzen und Ordnungen die Ehe scheiden, so scheidet sie nicht ein Mensch, sondern Gott, denn der Mensch heißt hier ein gemeiner Privatmann, der nicht im Regiereramt ist." Für die Protestanten

---

1) Sess. 24, can. 3. 4.

2) Schulte, a. a. O. S. 21. — Hinschius, in seinem Commentar zum Personenstandsgesetz (S. 3), weiß von der naturrechtlichen Lehre des vorigen Jahrhunderts zu rühmen, daß sie die heutige moderne Auffassung wesentlich vorbereitet habe. Sie habe zwar das Wesen der Ehe verkannt; doch bleibe ihr das Verdienst, „die Idee eines nicht confessionellen und von der Kirche unabhängigen Eherechts klar entwickelt zu haben." Und das genügt!

3) Luther, Vorwort zum kleinen Katechismus mit dem Traubüchlein 1529.

4) Luther, Von Ehesachen 1530.

5) Luther's Tischreden; in seinen Werken, Erlanger Ausgabe 61. 235.

gab es daher principiell nur staatliches Eherecht und staatliche Ehegerichtsbarkeit. Allein verschiedene Umstände führten dazu, daß dieses Princip nicht zur vollen praktischen Entfaltung kam. Die Ehegesetzgebung, in den verschiedenen protestantischen Kirchenordnungen enthalten, hatte anscheinend kirchlichen Charakter und auch die Ehegerichtsbarkeit, die in Wahrheit im Namen des Staates ausgeübt wurde, hatte einen geistlichen Anstrich, sodaß man das Eherecht inconsequent als ein Institut des evangelischen Kirchenrechts betrachtete. Seinem Wesen nach ist es staatliches Recht, denn die Ehegesetzgebung lag in der Hand der Landesherrn, die ja weltliche und kirchliche Gesetzgeber in einer Person sein mußten; die Ehebehörden waren sowohl landesherrliche als auch kirchliche Organe.

Neben diesem protestantischen staatlichen Eherecht stand nun auch nach der Reformation für die Katholiken das Eherecht der Kirche, und es ist klar, wie leicht von Seiten des Protestantismus aus die falschen Theorien in die kanonistische Doktrin eindringen mußten, und wie die von anderer Seite kommenden gallikanischen Ideen gerade an der protestantischen Wissenschaft Förderung fanden. Die Theorien gingen aber bald in die Praxis über. Joseph II. von Oesterreich warf durch sein Ehepatent vom Jahre 1783 die kirchliche Gesetzgebung um, indem er das Eherecht aus eigener Machtvollkommenheit ordnete. Ebenso geschah es unter Joseph's Bruder Leopold in Toskana gemäß der Beschlüsse der berüchtigten und von Pius VI. verworfenen Synode von Pistoja. Alsbald folgte auch das Preußische Landrecht (1794), welches, wie Hinschius sagt, „beherrscht von dem Einfluß der Naturrechtslehre, ein allgemeines, für alle Confessionen geltendes staatliches Eherecht aufstellte.“ Allerdings habe es dabei die Inconsequenz begangen, „daß es als Ehe-Eingehungsform den rein kirchlichen Act der priesterlichen Trauung bestehen ließ, — offenbar deßhalb, weil man damals an eine Verweigerung derselben seitens der protestantischen Geistlichen nicht dachte und für den Fall einer Renitenz der katholischen in der Uebertragung der Befugnisse auf die ersteren (s. A. L. R. Th. II. Tit. 11, § 443) ein ausreichendes Mittel gefunden zu haben glaubte [1]).“ Auf der Grundlage der reinen Vertragstheorie — so lautet das Urtheil Schulte's — baute das Allgemeine Landrecht

---

1) Hinschius, a. a. O. S. 3.

ein Eherecht auf, „das in buntem Gemisch katholische, protestantische, naturrechtliche Principien zusammenfaßt und das Scheidungswesen der Art begünstigt hat, daß in der lutherischen Kirche laut und bitter seit Decennien um Abhülfe geschrieen wird[1].“ Uebrigens überläßt das Landrecht die Befolgung der kirchlichen Erfordernisse dem Gewissen und leugnet nicht die Berechtigung der Kirche zu selbständiger Handhabung des Ehewesens auf ihrem Gebiete[2]).

Diese Eherechtsordnung im Preußischen Landrecht gehört der Zeit jener deutschen Klassiker an, von welchen Riehl sagt, bei ihnen sei die Familie nicht recht hoffähig gewesen. Die Humanitätsidee habe den Gedanken an die Familie verschlungen. Die Jurisprudenz allerdings und die Moralisten der alten Schule, ein Mendelssohn u. a. seien für die Familie eingetreten: erstere mit trockenen wissenschaftlichen Kategorien; letztere, indem sie die Idee der Familie möglichst langweilig und trivial auseinanderlegten, „die ethischen Ideen des Hauses, der Ehe, der Familie mit flachen Wasserfarben ausmalten,“ und so den Männern der „Genialität“ ein gewisses Recht gaben, „wenn dieselben diese in der Literatur spießbürgerlich gewordenen Dinge entweder ganz bei Seite schoben oder sie in grob sinnlichem Realismus auffaßten[3]).“ „In unserer literarischen Sturm- und Drangperiode war“ — das sind wiederum Riehl's Worte — „die Ketzerei gangbar, daß das Genie gar nicht zum ordentlichen Ehemanne tauge, daß ein guter Hausvater nothwendig ein Philister sei.“ Man schwärmte mit Diderot für die Familienverhältnisse der Südseeinsulaner[4]), und Frau von Staël schildert das Familienleben in der deutschen Salongesellschaft jener Zeit mit folgenden Worten: „In Deutschland gibt es in der Ehe beinahe gar keine Ungleichheit zwischen den beiden Geschlechtern. Dies rührt daher, daß die Weiber die heiligen Bande ebenso oft zerreißen, wie die Männer. Die Leichtigkeit der Ehescheidung hat in die Familien-

1) Schulte, a. a. O. S. 22.

2) Lämmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts. 2. Auflage. Freiburg 1892. S. 439, Text und Note 1.

3) Riehl, Die Familie, S. 209 ff.

4) Riehl, a. a. O. S. 211. Allda sind charakteristische Stellen citirt, welche sich in diesem Zusammenhang nicht ganz schön ausnehmen würden. Aus diesen Zeiten haben wir uns in Bezug auf die Ehe und Familie das rechtliche Ideal entliehen!

verhältnisse eine Art von Anarchie gebracht, welche nichts in seiner Wahrheit und in seiner Stärke bestehen läßt. Um etwas Heiliges auf Erden zu bewahren, ist es doch wohl besser, daß es in der Ehe eine Sklavin, als zwei starke Geister gebe[1])." Das war nicht der Zustand im deutschen Volke, sondern in „der damals französirten gebildeten Gesellschaft in Deutschland", „die mit der französischen Literatur, der französischen Theorie zugleich die französische Praxis des Familienlebens herübergenommen hatte, die Familienlosigkeit, an welcher das französische Volk über kurz oder lang zu Grunde gehen wird." So Riehl an derselben Stelle; ihm gehört auch das Diktum an: „Ueberhaupt ist Frankreich die eigentliche Central-Werkstätte für die Auflösung der Familie[2])"; eine Behauptung, die jedoch in ihrer Allgemeinheit nicht ganz zutrifft und einseitig den oben besprochenen Zusammenhang der Ehesäcularisation mit dem protestantischen Geiste übersieht. Mit Recht aber verweist Riehl auf Frankreich als auf das Land, in welchem das Experiment der Civilehe zunächst in schroffster Weise gemacht wurde. Es ist wichtig, den Freunden dieses Instituts in unseren Tagen ihre Verwandtschaft in aufsteigender Linie möglichst klar vor Augen zu stellen. Vielleicht dämmert ihnen in etwa eine Ahnung von Verständniß dafür, wie die Descendenten in diesen Anschauungen und Bestrebungen nothwendig werden müssen, oder besser, warum sie jetzt schon so sind, wie sie sind.

Wir müssen an die an einer früheren Stelle gegebene Darstellung der antikirchlichen Bestrebungen in Bezug auf die Ehe, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert namentlich in Frankreich vertreten wurden, anknüpfen. Principielle Trennung des Ehecontraktes

---

1) Riehl, a. a. O. S. 215.

2) Riehl, S. 229. Dort heißt es auch: „Den bloß bürgerlichen Ehevertrag haben die Franzosen in den letzten Jahren sogar den Muselmännern von Algerien mit einigem Erfolg annehmlich gemacht. Bekanntlich hält kein Volk fester an seinen patriarchalischen Familiensitten als die Araber, und doch sind vor dem Präfekturrath von Constantine Civilehen von Arabern abgeschlossen worden, wobei der Bräutigam, darunter der Abkömmling einer der ältesten Familien des Landes, auf sein nationales und religiöses Recht der Vielweiberei Verzicht leistete. Wenn nun," so fügt Riehl hinzu, „gar die Türken bis zur Civilehe civilisirt werden, wie sollen da die Deutschen noch mit der kirchlichen Trauung hinter der Zeit zurückbleiben?"

als eines weltlichen Elementes von dem Sakramente, war die Losung. Ersterer gehört dem Staate, letzteres der Kirche. Die königliche Gesetzgebung in den Ordonnanzen acceptirte diesen Standpunkt und führte die Consequenzen im Einzelnen mehr oder weniger durch. Mehr und mehr wurde, den Anschauungen der Zeit entsprechend, die Ehe, wie die anderen Vertragsverhältnisse, dem subjectiven Belieben der Einzelnen unterworfen. Dazu kam, daß viele Franzosen, namentlich solche, welche später Einfluß erlangten, gelegentlich ihres Aufenthaltes in Nord-Amerika, wohin sie zur Unterstützung der Nord-Amerikaner gekommen waren, die protestantisch-freimaurerischen Ideen von dem religionslosen Staate und den Haß gegen Religion und Kirche mitbrachten. Das war die Lage in dieser Sache bis zur französischen Revolution, welche den Radikalismus in Bezug auf die Ehe durchführte. Die nächste Veranlassung zum Losbruch des Sturmes gab eine im Jahre 1790 von dem Schauspieler Talma vom Théatre français an die Nationalversammlung gerichtete Beschwerde, weil ihm von dem Pfarrer von St. Sulpice in Paris die kirchliche Einsegnung verweigert worden sei[1]). In den daran sich anknüpfenden Verhandlungen spielten leider die apostasirten Priester eine besondere Rolle. In die Constitution von 1790 wurde der Satz aufgenommen, die Ehe sei nur als bürgerlicher und auflöslicher Contrakt zu betrachten, und am 25. September 1792 erschien das Gesetz über die Art und Weise, den bürgerlichen Stand der Staatsangehörigen zu beurkunden.

Die leitenden Gesichtspunkte ergeben sich aus den folgenden Sätzen, welche den Verhandlungen und Aktenstücken dieser Zeit entnommen sind. Robin, Berichterstatter über das genannte Gesetz, sagt: »Vous avez décrété, que le divorce aura lieu en France. La déclaration des droits et l'article de la Constitution qui veut que le mariage soit regardé par la loi comme un contrat civil, vous ont paru avoir consacré le principe et le décret n'en est que la déclaration. Le comité a cru devoir accorder ou conserver la plus grande latitude à la faculté du divorce à cause de la nature du mariage qui a pour base principale le consentement des

1) Die Verweigerung war aus übertriebener jansenistischer Strenge erfolgt. Talma trennte sich übrigens später von seiner Frau, ließ seine Kinder protestantisch werden und scheint selbst abgefallen zu sein.

époux, et parceque la liberté individuelle ne peut jamais être aliénée d'une manière indissoluble par aucune convention[1]).« Ein anderer Jurist, Cambacérès, erklärt in einem Gesetzesprojekt von 1792: »Ce que la volonté a fait, la volonté peut le changer. La volonté des époux fait la substance du mariage. Le changement de cette volonté en opère la dissolution; de là le principe du divorce.« Auch heute noch operirt man nicht mit anderen Gründen für die Ehescheidung, als damals: »Qui pourrait exiger du coeur de l'homme qu'il reste attaché là où il ne se sent pas heureux? Exiger du coeur humain ce qui est au dessus de ses forces c'est faire des malheureux sur l'autel même de la nature.« Es ist auch nur consequent, wenn man damals den Unterschied von Legitimität und Illegitimität der Geburt für unbegründet erklärte, da es gar keine Illegitimität gebe.

Das genannte Gesetz von 1792 bestimmte: »L'un des époux peut faire prononcer le divorce sur la simple allégation d'incompatibilité d'humeur ou de caractère.« Das weitere Gesetz vom 24. August 1793 enthielt folgende Bestimmung: »1. Le mariage se dissout par le divorce. 2. Le divorce a lieu par le consentement mutuel des deux époux ou par la volonté d'un seul.« Geschlossen vor dem Maire mit der dreifarbigen Schärpe unter Hinweis auf das Standbild des Hymenée, des Gottes der Ehe, konnte dieselbe Ehe durch die einfache Erklärung der Unzufriedenheit eines der Gatten vor dem Richter wieder getrennt werden. Innerhalb zweier Jahre gab es in Paris 5994 Ehescheidungen, und 1797 waren daselbst mehr als 20 000 geschiedene Ehegatten. Auch bei Ausarbeitung des Code civil blieben diese Grundsätze der Hauptsache nach maßgebend, wenn auch die Ansichten eines Portalis, Maleville, Tronchet, Bigot de Préameneu gegenüber dem Wahnsinn der ersten Revolutionsjahre als gemäßigte bezeichnet werden können. Sie enthalten aber Wahres und Falsches im buntesten Gemisch. So führte Portalis zur Begründung des Ehegesetzentwurfes vor dem gesetzgebenden Körper aus: von verschiedenem Standpunkte aus werde die Ehe betrachtet; von den Philosophen

---

1) »Moniteur«, 8. Septembre 1792. Vgl. Hirschel, Geschichte der Civilehe in Frankreich. Mainz 1873. S. 22 f.

als Annäherung der beiden Geschlechter; die Rechtsgelehrten sähen in ihr nur den bürgerlichen Vertrag; die Kanonisten erklärten sie als Sakrament oder als das, was sie kirchlichen Vertrag nennen. Der Vertrag sei nun aber nicht ausschließlich bürgerlich, mögen die Juristen sagen, was sie wollen; er habe seine Grundlage in der Natur und diese Vereinigung gehe zurück bis auf das große Werk der Schöpfung. Der Ehecontrakt sei aber auch kein religiöser Act, denn er sei älter, als die Einsetzung der Sacramente und die Einführung aller positiven Religionen; so alt wie der Mensch selbst. »Le mariage,« so sagt Portalis, »est donc aujourd'hui ce qu'il a toujours été, un acte naturel, nécessaire, institué par le créateur lui même.» Unter dem »ancien régime« seien bürgerliche und religiöse Einrichtungen innig verbunden gewesen. Einsichtige Behörden hätten anerkannt, daß dieselben getrennt werden könnten und verlangt, daß der bürgerliche Stand der Menschen von ihrer Confession unabhängig sein müsse, was aber in der Durchführung großen Hindernissen begegnet sei. Inzwischen aber sei Cultusfreiheit proclamirt und dadurch die Säcularisation der Gesetzgebung ermöglicht worden. »On a organisé cette grande idée, qu'il faut souffrir tout ce que la providence souffre, et que la loi, qui ne peut forcer les opinions religieuses des citoyens, ne doit voir que des Français, comme la nature ne voit que des hommes[1]).«

Eine erfreuliche Erscheinung ist, daß in den Berathungen über den Code civil die Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber den Vertretern der Regierungsvorlage sehr entschieden vertheidigt wurde, und daß der Standpunkt der letzteren sachlich schwach und seicht erscheint gegenüber den für die alte Auffassung der Ehe geltend gemachten, gewichtigen Gründen, eine Erscheinung, die sich ja heutzutage genau so, wie damals, abspielt, um so mehr, da die für das staatliche Eherecht vorgebrachten Gründe heute genau dieselben sind, wie damals. Der erste Consul Bonaparte war, obschon innerlich Gegner der Auflösbarkeit, für die Beibehaltung der Ehescheidung. Er dachte damals schon an die Auflösung seiner Ehe aus politischen Gründen, was offenbar auch seine Gemahlin Josephine beunruhigte; sie ver-

1) Code civil, avec les motifs etc. Paris. an XI. (1803). S. 88 ff. Vgl. Hirschel, a. a. O. S. 26.

folgte genau den Gang dieser Verhandlungen. Das Resultat der Berathungen ist bekannt; im Verlaufe dieser Erwägungen wurde das absprechende Urtheil namentlich Zachariae's über das Eherecht des Code civil bereits angeführt. Nach dem Sturze Napoleon's wurde dann auch die Bestimmung, welche die Auflösung der Ehe enthielt, aufgehoben (19. März 1816), während in den wieder deutsch gewordenen Landestheilen die Ehescheidung gesetzlich erhalten blieb. Die späteren Umwälzungen in Frankreich führten zu erneuten Versuchen, die Bestimmungen des Code civil über die Ehescheidung wiederherzustellen. So geschah es nach der Revolution von 1830; es wurde am 14. December 1831 ein dahingehender Gesetzentwurf von der Deputirtenkammer angenommen, von der ersten Kammer aber verworfen. Der Jude Cremieux, Justizminister im Jahre 1848, legte einen ähnlichen Gesetzentwurf über Wiedereinführung der Ehescheidung vor, welcher aber von der eingesetzten Commission für unzeitgemäß erklärt und alsdann zurückgelegt wurde. So kam es denn auch unter der neuesten Republik in Frankreich. »Il y a à la suite des Révolutions une loi, toujours la même, qui réparait et montre l'état des ésprits, c'est la loi du divorce«, erklärte Laboulaye in der Nationalversammlung vom 28. Januar 1875, und im Jahre 1884 griff der Senator Naquet die Frage von Neuem auf. Seiner Anregung entsprechend stellte das Gesetz vom 27. Juli 1884 die Ehescheidung wieder her, jedoch unter gewissen Einschränkungen gegenüber dem Code von 1804. Vor allem kennt das Gesetz von 1884 nicht mehr die Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Uebereinstimmung, welche Napoleon I. mit Rücksicht auf seine Verhältnisse eigens in das Gesetz hatte einführen lassen. Der Standpunkt der Revolutionsgesetzgebung bezüglich der Ehe ist hiermit, wenn auch gemildert, in Frankreich wieder maßgebend. Die Revolution hat gesiegt, und heute ist es zeitgemäß, den Gegenstand des Sieges als Errungenschaft der modernen Entwickelung zu preisen und den revolutionären Stoff dem Volksleben einzuimpfen. Nicht oft und eindringlich genug kann dies betont werden. Die Entwickelung des Eherechts in Deutschland möge selbst zum Beweise der Wahrheit dienen.

VIII.

Die Napoleonische, von den revolutionären Ideen beherrschte Gesetzgebung machte den Siegeslauf der großen Armee insoweit

mit, als die Siege zur Einverleibung fremder, namentlich deutscher Gebietstheile in das französische Reich führten. Ueberall aber, wo die französische Gesetzgebung auf solche Weise eingeführt worden war, bestand nunmehr die obligatorische oder Zwangs-Civilehe, d. h. es konnte keine nach der Auffassung der Staatsgewalt giltige Ehe mehr abgeschlossen werden, es sei denn vor dem staatlichen Standesbeamten. Das galt in Deutschland namentlich für die preußische Rheinprovinz, für Rheinhessen und die bayerische Rheinpfalz. Für den übrigen Theil von Preußen war außer dem gemeinen Recht das Eherecht des Allgemeinen Landrechtes in Geltung, von dessen die Ehescheidung erleichternden Bestimmungen schon oben die Rede war. Die Reaction gegen das falsche Naturrecht des 18. Jahrhunderts und die nach den Schicksalsschlägen des Krieges von 1806/1807, sowie nach den glücklichen Befreiungskriegen auf religiösem Gebiet hervortretende ernstere Gesinnung des Volkes führte zu heftigen Angriffen gegen das Scheidungsrecht des Landrechtes und zu eifrigen Reformbestrebungen[1]). Schon 1825 erklärte eine Ordre Friedrich Wilhelms III. eine schleunige Revision des Theils der Gesetzgebung für nöthig, welche das eheliche Verhältniß betreffe, vorzüglich in Rücksicht des religiösen und sittlichen Princips. Damit aber begann eine Bewegung, welche sich an eine ähnliche Action Friedrichs II. gegen die „Mißbräuche der überhand genommenen Ehescheidungen" anschloß. Die in dem betr. Edicte Friedrichs II. vom 17. November 1782 zum Einfluß gelangte Richtung war damals bald wieder verlassen worden, und das preußische Landrecht hatte alsdann einen noch weniger befriedigenden Standpunkt vertreten, als der war, welchem das Gesetz von 1782 entgegenzuarbeiten gesucht hatte[2]). Die mit der Ordre

1) Vgl. Hubrich, Das Recht der Ehescheidung in Deutschland (Berlin 1891). S. 221 ff.

2) Friedrich Karl von Savigny, Darstellung der in den Preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform, in dessen „Vermischten Schriften" Bd. V (Berlin 1850), S. 227. — In dem Gesetzbuche für die preußischen Staaten, ausgearbeitet in den Jahren 1749—1751 unter dem Titel: Corpus Juris Fridericiani, und, wenn auch nicht vollendet, doch in dem Abschnitte über Ehescheidungs- und Vormundschaftsrecht in vielen Landestheilen eingeführt, war die Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung wenigstens unter gewissen Voraussetzungen erlaubt, und in dem Circular

Friedrich Wilhelms III. vom 15. Januar 1825 wieder lebendig gewordene Bestrebung, die Ehescheidung einzuschränken, ist der Ausgangspunkt der Entwickelung, deren Schlußact in dem Personenstands- und Eheschließungsgesetz von 1875, resp. in dem betr. Abschnitte des zukünftigen bürgerlichen Gesetzbuches gefunden werden muß. Sie bedarf einer kurzen Skizzirung schon um deßwillen, weil auch die Civilehe ganz bald eine Rolle in den Kämpfen um diese Fragen spielen sollte, und weil Preußens Stellung zu der Sache aus den anzudeutenden Verhandlungen klar hervorleuchtet; ferner tritt auch der Umstand zu Tage, daß gerade in Folge dieser Entwickelung in Preußen das protestantische Eherecht allmälig auch für die deutschen Katholiken als maßgebend vorgeschrieben wurde.

Die Revision des Ehescheidungsrechtes des preußischen Landrechtes wurde namentlich von dem nachmaligen König Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz in Vereinigung mit dem Halle'schen Landesgerichtsdirector Ernst Ludwig von Gerlach betrieben. Man drängte darauf, es solle unter Zurückstellung aller anderen weniger dringenden Bestandtheile der Gesetzesrevision, die gerade damals in Arbeit war, die Umarbeitung der landrechtlichen Vorschriften über die Scheidungsgründe vorgenommen werden. Auf eine im Jahre 1834 in diesem Sinne erlassene Ordre Friedrich Wilhelms III. hin legte der Justizminister von Kamptz noch in dem nämlichen Jahre einen Entwurf vor, der bis zum Jahre 1837 berathen wurde, um dann zurückgestellt zu werden. Josias Bunsen, der Freund des Kronprinzen, erklärte damals die Erhebung dieses Entwurfes zum geltenden Recht für einen Act wie der Kirche, so der Würde des königlichen Ansehens zuwider[1]). Derselbe Bunsen

---

für die Kur- und Neumark vom 27. September 1751 war dieselbe noch mehr erleichtert worden. Das Edict Friedrichs II. von 1782 war durch die in Folge dieser Bestimmungen sehr vermehrten Ehescheidungen veranlaßt.

1) Stölzel, Brandenburg-Preußens Rechtsverwaltung und Rechtsverfassung. Bd. II (Berlin 1888), S. 517 ff. — Hubrich, a. a. O. S. 222. — Warum Bunsen über diesen Entwurf so wenig erbaut war, dürfte klar werden, wenn man folgende Stellen aus den Motiven zu demselben beherzigt. Der Verfasser derselben sagt (S. 6): „Ich kann nicht umhin, der Ansicht beizutreten, daß für die Katholiken das canonische Recht wieder einzusetzen und die Ehesachen der geistlichen Behörde zu überweisen seien, sondern halte auch die entgegenstehende Ansicht, daß nämlich

empfahl auch dem Kronprinzen den Mann, der eine würdige Durchführung der Reform des Scheidungsrechtes erwarten lasse. In der That berief der 1840 zur Regierung gelangte Friedrich Wilhelm IV. im Jahre 1842 den im Verlaufe dieser Erwägungen schon öfter genannten Friedrich Karl von Savigny an die Stelle des Ministers von Kamptz. Am Tage der Berufung Savigny's erschien eine königliche Ordre, welche eine Reform der landrechtlichen Ehegesetze und die Entfernung der den Lehren des Christenthums widersprechenden Grundsätze verlangte[1]). Unter Savigny's Leitung wurde im Ministerium der Gesetzesrevision der Entwurf eines neuen Gesetzes über die Ehescheidungen ausgearbeitet; er konnte schon im October 1842 dem Staatsministerium vorgelegt werden. Hier und im Staatsrathe dauerten die Berathungen unter Theilnahme des Königs bis 1844. Es mag noch erwähnt werden, daß sich während dieser Verhandlungen in der Presse eine lebhafte Agitation gegen die sog. reactionäre Tendenz dieser geplanten Gesetzgebung entwickelte, welcher die von Gerlach in's Leben gerufene Gegenkundgebung der pommerschen Geistlichkeit nicht gewachsen war. Der König, dessen Person in unzulässiger Weise in die Debatte gezogen war, schied aus der Gesetzcommission aus und erließ am 28. Juni 1844 eine Verordnung über das Verfahren in Ehesachen, welche die den Scheidungsproceß betreffenden Vorschriften des Entwurfes enthielt. Wegen der auf das materielle Recht sich beziehenden Bestimmungen habe der König die Ansicht der Stände zu vernehmen beschlossen. Ueber die ganze, man darf wohl sagen verunglückte Reformaction veröffentlichte Savigny eine Art Rechenschaftsbericht,

---

das bürgerliche Gesetzbuch allgemein giltig und für alle Unterthanen in gleicher Art verbindlich sein müsse, für ungerecht, gemeinschädlich und dem Zwecke einer verbesserten Ehegesetzgebung widerstreitend." Besonders bemerkenswerth, namentlich gegenüber der modernen Ehegesetzgebung, ist der folgende Satz dieser Motive (S. 27): „Es darf die bürgerliche Gesetzgebung einer Handlung eines Unterthanen, welche den Grundsätzen seiner Religion entgegen ist, gesetzliche Kraft nicht verleihen und sie für gesetzlich erklären, ihm mithin das gestatten, was seine Confession und Kirche ihm untersagt." Vgl. „Parlamentarische Reden der Gebrüder August und Peter Franz Reichensperger. Als Material zu einer Charakteristik der großdeutschen und katholischen Fraction 1848—1857" (Regensburg 1858). S. 985. 986.

1) Stölzel, a. a. O. S. 530 f.

welcher später in seine „Vermischten Schriften“ aufgenommen wurde[1]). Er vertheidigt in der Abhandlung die strengere Ansicht in der Behandlung des ehelichen Lebens, die, wie er sich ausdrückt[2]), unverkennbar in einer gewissen Verwandtschaft mit den Dogmen der verschiedenen Religionsparteien stehe, die, bei aller Verschiedenheit im Einzelnen, dennoch darin übereinkommen, daß sie die Würde der Ehe zu erhalten und gegen Eingriffe der leichtsinnigen Willkür zu schützen suchen. „Diese Betrachtung,“ so fährt Savigny fort, „könnte leicht auf den Gedanken führen, der Inhalt der Ehegesetzgebung sei eben aus der kirchlichen Lehre über die Ehe zu entnehmen.“ Diesen gewiß kerngesunden Gedanken glaubte er aber bei genauerer Erwägung gänzlich aufgeben zu müssen. Welche Titel für die staatliche Competenz in Ehesachen wird nun aber

1) Vgl. oben S. 149 Note 2. Savigny sucht in dieser Abhandlung die Nothwendigkeit einer staatlichen Ehegesetzgebung zu beweisen und entwickelt Ansichten über die Ehe, welche großen sittlichen Ernst und Höhe der Auffassung bekunden, aber gerade darum die Schwäche des staatlichen Standpunktes scharf hervortreten lassen. Sein Resultat ist im Grunde nur das, daß die staatliche Ehegesetzgebung nicht für den gesunden und normalen, sondern für den krankhaften Zustand der Ehe Werth habe, und es sei besser, innerlich zerrissene Ehen auch äußerlich zu trennen. Dagegen will er ein ernstes, die Willkür zügelndes Ehegesetz, welches die Ehegatten vielleicht dazu bringen werde, jene Selbstbeherrschung anzuwenden, welche die Wiederherstellung des ehelichen Friedens ermögliche. Er führt die vortheilhaften Folgen eines ernsteren Ehegesetzes in Beziehung auf krankhafte Ehen auf den einfachen Gedanken zurück, „daß dadurch der Ernst und die Würde der Ehe praktisch anerkannt und dadurch ein heilsamer moralischer Eindruck hervorgebracht werde“ (S. 247 f.). Die Ueberhandnahme der Ehescheidungen mit den aus ihr folgenden Uebeln führt Savigny gegentheiligen Behauptungen gegenüber auf die fehlerhafte Gesetzgebung zurück, indem er folgende, höchst interessante Behauptung aufstellt: „Daß dieses in der That so ist, zeigt eine unbefangene Vergleichung des Zustandes unseres Landes mit dem Zustand anderer deutschen Länder, ja selbst die Vergleichung unserer Provinzen, worin das Allgemeine Landrecht Gesetzeskraft hat, mit der Rheinprovinz. Hier ist, bei übrigens gleichen Culturverhältnissen und mit völliger Berücksichtigung der aus dem kirchlichen Bekenntniß hervorgehenden Verschiedenheiten, der Unterschied in der Anzahl der vorkommenden Ehescheidungen so auffallend groß, daß die Ursache desselben unmöglich anderswo, als in der Gesetzgebung, mit Einschluß des gerichtlichen Verfahrens, gesucht werden kann“ (S. 251 f.).

2) A. a. O. S. 252.

dieser große Kenner des Rechtes und der Rechtswissenschaft vorbringen? Er führt aus: Wenn man auch noch im Allgemeinen bezweifeln könne, ob das kirchliche Eherecht wirklich nicht maßgebend sein solle, so sei doch in jedem Staate, dessen Einwohner verschiedenen, gleichberechtigten Religionsparteien angehören, unbedenklich zuzugeben, daß das kirchliche Eherecht nicht brauchbar sei. Bemerkenswerth ist, daß Savigny ganz davon durchdrungen scheint, die Ehegesetzgebung sei nur als eine staatliche denkbar; nur über den Inhalt einer solchen verhandelt er, wenn er sagt, die Aufnahme der katholischen Kirchenlehre in das bürgerliche Gesetz würde auf das völlige Verbot der Ehescheidung führen; die der protestantischen Kirchenlehre auf die Zulassung derselben, aber in bestimmten Grenzen. „Hierin fände sich also schon ein entschiedener Widerspruch, der nur durch besondere bürgerliche Gesetze für beide Religionstheile beseitigt werden könnte und dann wieder zu neuen Schwierigkeiten führen würde". Eine fernere Schwierigkeit findet er in der verschiedenen protestantischen Auffassung selbst [1]). Abgesehen von dem allgemeinen rechtspositivistischen Standpunkte Savigny's, der nach den früheren Ausführungen nicht überraschen kann, hat demnach der bedeutendste Jurist der Zeit nur einen staatlichen Titel für das Materielle in der Eherechtsgesetzgebung, nämlich den einer vermeintlichen Parität. Er übersieht dabei aber, daß die Vertretung seines Standpunktes dem katholischen Theil der Bevölkerung gegenüber durchaus unparitätisch ist. Denn was ist es geradezu, was als Eherecht, das sich angeblich nicht auf eine bestimmte Kirchenlehre gründen dürfe, sondern lediglich den Charakter eines bürgerlichen Gesetzes haben müsse, fixirt wird? Nichts anderes, als protestantisches Eherecht, welches je nach dem zufälligen Stand der Anschauung in den maßgebenden Kreisen mehr oder weniger lax sich darstellt. Oder welches wäre denn für das protestantische Eherecht die objective Norm? Das katholische Eherecht ist fixirt und erfreut sich solider Grundlagen; darum greift es auch in das Gewissen des Katholiken, und darum muß der Katholik, abgesehen von allem anderen, Anerkennung des Eherechtes seiner Kirche im paritätischen Staate verlangen. Die volle Verweigerung dieser Anerkennung, wie sie auch in neuester Zeit beliebt wird, ist eine Verletzung der

1) A. a. O. S. 253.

Parität. Allerdings wollte Savigny damals, wie das auch heute als Canon ausposaunt wird, keine Verletzung der Kirchenlehre, kein fremdes, gleichgiltiges oder gar feindliches Verhältniß zu den verschiedenen Religionsparteien. Er meinte, ein freundlich übereinstimmendes Zusammenwirken zu dem Zwecke, den Ernst und die Würde der Ehe mehr und mehr zur Anerkennung zu bringen, sei auf dem Gebiete des bürgerlichen Gesetzes und auf dem der Kirche nicht bloß möglich und wünschenswerth, sondern auch zur Erreichung des Zweckes ganz unentbehrlich[1]). Die in dem zuletzt angeführten Satze ausgesprochene Idee ist ganz gewiß nicht zu verachten; nur kann doch aus der Annahme dieser Gedanken nie und nimmer gefolgert werden, daß das protestantische Princip von der Ehe als einem rein weltlichen Ding der Ausgangspunkt für ein gedeihliches Verhältniß sei, daß also der Staat auch für das Essentielle der Ehe allein competent sei und schon genug gethan habe, wenn er einen idealen Standpunkt in der Auffassung der Ehe anstrebe und niemanden direct verbiete, die speciellen kirchlichen Bestimmungen zu beobachten. Es kann, und darauf muß immer wieder von neuem hingewiesen werden, ein der Parität durchaus entsprechendes Verhältniß hergestellt werden, wenn der Staat entweder allen Unterthanen oder nur bestimmten (z. B. den Dissidenten) eine bestimmte Form der Eheschließung als bürgerliche Pflicht auferlegt, ohne eine principielle Entscheidung über das Wesen der Ehe zu geben. Es sind alsdann nur die bürgerlichen Wirkungen an die staatliche Form geknüpft und die Eheschließung der anerkannten Religionsgesellschaften muß vom Staate als rechtsgiltig betrachtet werden. Auch die Ausgestaltung im Einzelnen kann wiederum, wie das auch thatsächlich der Fall ist (z. B. in England), verschieden sein. Die einseitige Regelung durch den Staat aber unter Voraussetzung seiner ausschließlichen Competenz ist immer mit einer Verletzung der Parität verbunden.

Die Verordnung von 1844 hatte zu einer ernsteren und würdigeren Verhandlung bei den Eheprocessen geführt und ebenso eine Verminderung der Scheidungen bewirkt. Nur in den unteren Ständen blieb die Zahl derselben im Vergleich zu den außerpreußischen Territorien sehr groß, weßhalb die Regierung eine

1) A. a. O. S. 254.

Verminderung der zahlreichen Ehescheidungsgründe des Landrechtes von neuem anstrebte. Inzwischen waren, namentlich im Zusammenhang mit der deutschkatholischen Bewegung, Schwierigkeiten entstanden wegen der Eheschließung vor Dissidenten-Geistlichen, welche zu der Verordnung vom 30. März 1847 führten, nach welcher die Anhänger aller geduldeten christlichen Religionsgesellschaften, welche nicht auf dem Grunde der Augsburgischen Confession standen, bei dem Richter die Verkündigung bürgerlicher Aufgebote erbitten sollten; erst darnach sollte die kirchliche Trauung stattfinden dürfen, welche aber nothwendige Voraussetzung für die bürgerliche Trauung sein sollte. Durch letztere, welche bei Strafe binnen acht Tagen folgen müsse, werde die Rechtsgiltigkeit der Ehe begründet. Für Dissidenten genüge das gerichtliche Aufgebot und die Consenserklärung vor dem Richter. Ebenso führte die Strömung der Zeit zu Debatten über die Ehen der Juden mit Christen, für welche man ebenfalls die Civilehe einführen wollte[1]). Für Juden allein wurde wirklich die obligatorische Civilehe eingeführt.

Die Frage der Civilehe kam sodann auch in der Nationalversammlung zu Frankfurt a. M. im Jahre 1848 zur Debatte, welche von den auf Trennung von Kirche und Staat abzielenden Tendenzen beeinflußt war. Die deutschen Grundrechte enthalten folgenden § 16: „Die bürgerliche Giltigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Civilactes abhängig; die kirchliche Trauung kann nur nach der Vollziehung des Civilactes stattfinden. Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehinderniß. Die Standesbücher werden von den bürgerlichen Behörden geführt." In der zu Erfurt am 25. April 1850 angenommenen deutschen Reichsverfassung lautete § 21 folgendermaßen: „Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehinderniß. Für jede gesetzlich zulässige Ehe hat das Gesetz eine giltige Form der Eingehung zu gewähren." Abgesehen von Frankfurt a. M. und einigen kleinen thüringischen Staaten, wurde jedoch die obligatorische Civilehe auch in Folge der Grundrechte nicht eingeführt. In Preußen enthielt zunächst die octroyirte Verfassung vom 5. Dezember 1848 die Bestimmung, daß die kirchliche Trauung nur nach der Vollziehung

1) Friedberg, Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwickelung (Leipzig 1865). S. 701 ff.

des Civilactes stattfinden könne. Gegen diese Fassung erhob sich eine lebhafte Agitation seitens der evangelischen Geistlichkeit, welche als Folge der Bestimmung eine Schädigung der Kirche in ihren ideellen Interessen und eine Benachtheiligung der Geistlichkeit in materieller Beziehung durch den Verlust der Stolgebühren befürchtete. Bei der Verfassungsrevision 1849—1850 wurde darüber eingehend verhandelt und das Resultat war Art. 19 der revidirten Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850, welcher bestimmt: „Die Einführung der Civilehe erfolgt nach Maßgabe eines besonderen Gesetzes, was auch die Führung der Civilstandsregister regelt[1]).“ Die Regierung hatte jedoch keine Lust zur Einführung der Civilehe. Neue Differenzen ergaben sich alsdann aus der Weigerung lutherischer Pastoren, solche, die nach dem Allgemeinen Landrecht geschieden waren, bei ihrer Wiederverheirathung zu trauen, und doch war die Entstehung der giltigen Ehe an die kirchliche Trauung geknüpft. Für die katholische Geistlichkeit war das Weigerungsrecht anerkannt; bezüglich der protestantischen Geistlichkeit hatte man offenbar nicht an die Möglichkeit eines Conflictes gedacht. Seit 1831 mehrten sich jedoch die Weigerungsfälle, so daß man sogar an Zwangsmaßregeln gegenüber den renitenten Geistlichen dachte. Ende 1854 wurde alsdann dem Landtage, und zwar zuerst der ersten Kammer, ein das landrechtliche Scheidungsrecht reformirender Gesetzentwurf vorgelegt. Die Berathung fand zunächst in dem Herrenhause statt und führte zur Annahme des in etwa abgeänderten Entwurfes. 1855 kam er an die zweite Kammer, konnte aber nicht mehr berathen werden. Gegen Ende des Jahres 1856 legte die Regierung dem Abgeordnetenhause einen neuen Gesetzesvorschlag vor, da inzwischen die Bewegung gegen das landesrechtliche Eherecht unter der protestantischen Geistlichkeit sehr lebhaft geworden war. Der Gesetzentwurf hob eine Reihe von Ehescheidungsgründen des Landrechtes (neun an der Zahl) auf. Andere Ehescheidungsgründe sollten nicht mehr als absolute gelten, vielmehr nur dann, wenn dieselben eine ähnliche Wirkung wie Ehebruch und bösliche Verlassung hätten. Es sollte die zeitweilige Trennung von Tisch und Bett eingeführt werden. Der schuldig befundene Ehegatte sollte nicht eher zur zweiten Ehe schreiten dürfen, als bis

1) Friedberg, a. a. O. S. 712.

seit dem Scheidungsurtheil drei Jahre abgelaufen sind. Auch sollte die Staatsanwaltschaft gewissermaßen die Stelle des **defensor matrimonii** einnehmen; es sollte ihr nämlich die Befugniß gegeben werden, behufs Aufrechterhaltung der Ehe Rechtsmittel zu ergreifen. Diesem Entwurfe gegenüber schieden sich die Geister in zwei große Gruppen: diejenigen, welche der Ehegesetzgebung einen von dem kirchlichen Eherechte unabhängigen Charakter vindicirten, und diejenigen, welche die Ehegesetzgebung für die Kirche in Anspruch nahmen, sei es zu directer und alleiniger Entscheidung der Organe der Kirche oder indem für die bürgerliche Gesetzgebung die Gebote der Kirche maßgebend sein müßten. Ein Theil der Vertreter der staatlichen Ehecompetenz waren Gegner des Entwurfes, weil man den bürgerlichen Standpunkt nicht gewahrt fand; andere waren für denselben. Von den kirchlich Gesinnten waren diejenigen, welche den christlichen Staat und in Preußen das Axiom des evangelischen Staates verwirklichen wollten, für das Gesetz, das ihnen zwar nicht vollkommen entsprach, aber doch als ein Schritt zum Besseren gelten konnte. Die katholischen Mitglieder des Abgeordnetenhauses dagegen erkannten in den Bestimmungen des Entwurfes „jene unklare Vermischung von bürgerlichen und kirchlichen, christlichen und protestantischen, evangelischen und orthodox-evangelischen, theilweise sogar katholischen Principien“, und sahen ein, daß im Resultate das Gesetz doch vorherrschend ein evangelisch-kirchliches sei, wenn die Regierung für dasselbe auch den „bürgerlichen“ Charakter in Anspruch nahm und für nöthig hielt, das Gesetz in der Eingangsformel als bürgerliches anzukündigen[1]). Sie stellten der Gesetzesvorlage die positive Forderung entgegen: die Materie sei der Kirche zu überweisen, und verwahrten sich auch gegen den „bürgerlichen“ Charakter der Vorlage. Sie ignorire die Auffassung der katholischen Kirche principiell noch mehr, als das Landrecht, und während in dem Entwurfe für die Protestanten wirklich protestantisches Eherecht enthalten sei, biete derselbe für die Katholiken sog. „bürgerliches“, d. h. materiell protestantisches Eherecht. Der Entwurf bekunde ein Rückströmen von dem Rationalismus zur protestantischen Orthodoxie, deren letztes Ziel hier die Verwirklichung eines der specifisch-protestantischen Auffassung völlig adäquaten Eherechtes sei. Sollte

1) Parlamentarische Reden der Gebrüder Reichensperger S. 980 f.

aber den Katholiken dasselbe geboten werden, wie den Protestanten, d. h. wenn die Katholiken katholisches Eherecht erhielten, dann wollten sie auch der Verbesserung der landrechtlichen Ehegesetzgebung nicht im Wege sein. August Reichensperger brachte dementsprechend den Antrag ein, es solle die Staatsregierung ersucht werden, vorerst die gesetzlichen Organe der katholischen und der evangelischen Kirche über den Gesetzentwurf zu vernehmen. Die Rede Reichensperger's für diesen Antrag und gegen das Gesetz (23. Febr. 1856) legt den oben bezeichneten Standpunkt der Katholiken meisterhaft dar. Der Redner verlangte eine principielle Lösung der Ehefrage, indem er betonte: „Die katholische Kirche ist weder eine politische Institution, noch auch ist sie ein Philosophem — sie ist berufen, alle Nationen zu lehren und keiner zu gehorchen," und diese ihre Mission sei für Preußen durch die Verfassungsurkunde sanctionirt. Der Entwurf nun aber schiebe diese Lösung in eine immer weitere Ferne hinaus, und mit dem in demselben vertretenen Standpunkte könne dem überwuchernden Individualismus und Materialismus überhaupt nicht und am wenigsten auf diesem Gebiete entgegengetreten werden[1]).

---

1) Einige Stellen mögen als Proben der entschiedenen Stellungnahme der damaligen katholischen Abgeordneten dienen: „Es ist uns," so sagt Reichensperger, zwar „in der Commission bemerkt worden, daß wir als Abgeordnete andere Pflichten zu beachten hätten, daß wir als solche vergessen müßten, daß wir zugleich Glieder der katholischen Kirche seien. Ich hoffe, daß dieses Argument hier nicht reproducirt werden wird, es läuft ungefähr darauf hinaus, als wäre die Religion so eine Art Ueberwurf, den man vor dem Eintritte in diesen Saal bei den Regenschirmen und sonstigen Utensilien zurückzulassen hätte. Wir, meine Herren — ich glaube es wenigstens ebenso von meinen Freunden, wie von mir und allen Katholiken sagen zu können —, wir nehmen unsere Religion und unser Bekenntniß überall hin, in alle Verhältnisse des Lebens mit. Wir suchen uns vor allem nach ihren Vorschriften zu richten; das Uebrige bemühen wir uns so gut wie möglich zu machen oder machen zu helfen." . . . „Hier (d. h. auf dem Gebiete des Entwurfes) kann von Transactionen nicht die Rede sein; zwischen dem Wahren und dem Falschen gibt es keine Transaction. An dem Versuche einer solchen Transaction ist bekanntlich die Julimonarchie gescheitert, trotz der Millionen, welche sie auf die Bastillirung von Paris verwendet hatte. Es ist sonderbar, daß die gerechten Ansprüche, die wir Katholiken hier oder bei sonstigen Gelegenheiten erheben, von den entgegengesetztesten Seiten mit den entgegen-

Treu dieser Auffassung stellte die katholische Fraction bei der Specialberathung des Entwurfes den Antrag, die Bestimmungen desselben, sowie diejenigen des Allgemeinen Landrechts über Nichtigkeit, Ungiltigkeit und Trennung einer Ehe sollten auf Ehesachen der Katholiken keine Anwendung finden. Diese letzteren sollten vielmehr an die geistlichen Ehegerichte zur Erledigung nach den Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts verwiesen werden. Die Erkenntnisse dieser Gerichte sollten präjudicielle Geltung für die sonstigen civilrechtlichen Verhältnisse der Eheleute haben, deren Festsetzung durch die Staatsgerichte erfolgen werde. Reichensperger sprach zu diesem Antrage und vertrat in der entschiedensten Weise die Auffassung und das Recht der katholischen Kirche bezüglich der Ehesachen[1]). Namentlich führte er den auch heute wieder zeitgemäßen Gedanken aus, daß die Scheidungsfrage, soweit sie die Katholiken betrifft, unbillig aufgebauscht wird. Denn es könne doch dem Staate ziemlich einerlei sein, wo die Katholiken ihr Recht nehmen, vorausgesetzt, daß sie es freiwillig thun, und gezwungen sind ja auch die Katholiken in keinem Falle, sich vor den geistlichen Gerichten zu stellen. Wollen sie die Bischöfe nicht angehen, so hören sie damit auf, Katholiken zu sein, und der Staat oder wer immer mag sich ihrer ehelichen Schwierigkeiten annehmen, ohne daß diese Lösung alsdann für die Kirche maßgebend wäre. Die Eheschließung ist, so führte Reichensperger aus, eine wesentlich kirchliche Angelegenheit, und so ist es auch die Auflösung, nach dem alten Rechtsspruch, daß nichts natürlicher ist, als daß Rechtsverhältnisse auf dieselbe Weise gelöst werden, wie sie zu Stande gekommen sind.

Die katholischen Anträge wurden abgelehnt, wie auch später das ganze Gesetz. In den Debatten stand namentlich Mallinckrodt

---

gesetztesten Gründen bekämpft zu werden pflegen." Es „bestand und besteht die Illusion, daß die Freiheit gewinne, was man der Kirche nimmt, — ich nenne das eine Illusion, denn ich bin überzeugt, was man der Kirche nimmt, das gewinnt nur die Anarchie; der Rationalismus und der Skepticismus in den höheren Schichten schlagen sich in den unteren als Communismus und Atheismus nieder" (S. 988. 989 der Parlamentarischen Reden).

1) Diese Rede verdiente heute studirt zu werden, wie auch die früher citirte. Vgl. Parlamentarische Reden 2c. S. 995 ff.

an der Seite Reichenspergers, indem er, wie die Augsburger Allgemeine Zeitung berichtete, den Gesetzentwurf vom katholischen Standpunkte aus in einer Rede beleuchtete, welche sich durch einen prunklosen, enggeschlossenen Gedankengang, der sich nie von der Sache entfernte, auszeichnete. Die Debatte wird als glänzend und großartig bezeichnet und hatte gewaltigen Eindruck auf die öffentliche Meinung des ganzen Landes gemacht. Das Resultat derselben fand Anklang und es entwickelte sich gerade in Folge dieser Verhandlungen eine größere Theilnahme am parlamentarischen Leben. Das Volk mußte erkennen, daß es doch noch eine Sphäre gebe, in der selbst die abhängigsten Beamten ihre eigene freie Ueberzeugung zur Geltung zu bringen wissen[1]).

Nachdem so die projectirte Ehegesetzgebung mißlungen war, wies eine 1857 erlassene Cabinetsordre die Entscheidung über die Trauung geschiedener Ehegatten den Consistorien zu, welche in der Praxis regelmäßig der strengeren kirchlichen Richtung folgten, so daß der Prinzregent Wilhelm 1859 die Verweigerung der Genehmigung solcher Trauungen nur mit Zustimmung des Oberkirchenrathes gestattete[2]). Jedoch auch diese Maßregel beseitigte die Schwierigkeiten nicht, denen die Staatsregierung nunmehr durch Einführung der Civilehe zu begegnen suchte. Noch im Jahre 1859 wurde durch den Justizminister Simons und den Cultusminister von Bethmann-Hollweg ein Gesetzentwurf im Abgeordnetenhause eingebracht, welcher in seinem ersten Titel Vorschriften über die Einführung der facultativen Civilehe enthielt, während der zweite Titel der Reform des landrechtlichen Scheidungsrechtes gewidmet war. Die obligatorische Civilehe hatte die Regierung verworfen, weil sie, wie die Motive sagen, nicht nur über das Bedürfniß hinausgehen, sondern auch der Sitte und den Anschauungen der Bevölkerung in den östlichen Provinzen durchaus zuwider-

1) Pfülf, Hermann v. Mallinckrodt. Die Geschichte seines Lebens (Freiburg 1892). S. 150. — Parlamentarische Reden, a. a. O. S. 1000. — Es liegt etwas ganz Eigenartiges in den Verhandlungen, in welche die Vertreter der katholischen Fraction jener Zeit eingriffen. Man sollte dieselben unserer Generation zum Studium empfehlen, um edle Bestimmtheit und Festigkeit, in ebenso edle Formen gefaßt, zum praktischen Gebrauche kennen zu lernen.

2) Hubrich, a. a. O. S. 229.

laufen würde. Auch die Nothcivilehe wurde für unpassend erachtet [1]).

Die eingehende Discussion war wiederum äußerst interessant. „Alles," so erzählt Friedberg, „was nur irgendwie für die Civilehe vorgebracht werden konnte, wurde von ihren Vertheidigern in's Feld geführt, alles, was der kirchlichen Eheschließung das Wort sprach, dagegen geltend gemacht. Alle Systeme der Civilehe fanden ihre beredten Vertheidiger, der Zwang gegen die trauungsweigernden Geistlichen wurde empfohlen und abgelehnt [2])." Mallinckrodt vor allem stand wieder mitten im Treffen: „Der Kern, das Wesen und das innerste Heiligthum der Ehe liegen auf dem Gebiete der Kirche," so führte er aus, „und nur die rechtlichen äußeren Beziehungen, die Rechtsfolgen, die sich an das eheliche Verhältniß und an die Gründung der Familie anlehnen, fallen in das Gebiet des Staates. Der Staat kann darüber gar nicht hinausgehen. Er kann keine Gesetze geben, wodurch er die Ehe auf andere Grundlagen aufbaut, als auf der Grundlage der Kirche, oder sein Gesetz ist dem innersten Wesen nach wirkungslos. Und deßhalb behaupte ich gegenüber der Argumentation Ihrer Commission, daß der Weg der Civilehe der an und für sich unmögliche Weg ist, insofern man das Ziel im Auge hat, mit der Civilehe eine wahre Ehe einzusetzen. Die Civilehe des Staates ist immer nur das matrimonium im Sinne der Alten, gewissermaßen ein gesetzlich geordnetes Concubinatsverhältniß [3])." Der Mann der Principien,

---

1) Friedberg, a. a. O. S. 731 f. Die beiden Paragraphen des durch die Commission des Abgeordnetenhauses abgeänderten Entwurfes lauten: „§ 1. Die Trauung durch den Geistlichen einer der Kirchengemeinschaften, die zur Führung eines mit öffentlichem Glauben versehenen Kirchenbuches berechtigt sind, begründet die bürgerliche Rechtsgiltigkeit einer Ehe. § 2. Außerdem kann die bürgerliche Rechtsgiltigkeit einer Ehe durch eine Erklärung vor dem Richter begründet werden." . . .

2) Friedberg, a. a. O. S. 733.

3) Pfülf, a. a. O. S. 203. — Mallinckrodt's Auffassung der Ehe ist in folgenden Sätzen enthalten, die gleichsam die Prämissen zu den im Text angegebenen Folgerungen bilden: „Gewiß ist die Ehe," so sagt er, „die Grundlage der Familie, aber sie ist mehr als eine bürgerliche Institution, ebenso wie die Familie sehr viel mehr ist, als ein bürgerliches Institut. Sie ist auch mehr als eine sittliche Institution. Sittliche Institution war auch die Ehe

der in Bezug auf diese keine Connivenz kannte, charakterisirte das vorgeschlagene Eherecht des Staates in der treffendsten Weise, indem er auf den confessionell-protestantischen Typus desselben hinwies: „Als vor zwei Jahren ein Ehescheidungsgesetz in dieses Haus eingebracht wurde, da nannte man es den Entwurf eines „bürgerlichen" Gesetzes über die Ehescheidung. Ich habe damals den Beweis angetreten und ich dächte, ich hätte ihn auch geführt, daß es sich eigentlich nicht um bürgerliches Recht handelte, sondern um evangelisches Kirchenrecht in Gestalt des bürgerlichen Rechtes. Freilich damals war das Kirchenrecht mehr im Sinne der strenggläubigen Richtung aufgefaßt. Auch heute kommt der Gesetzentwurf im schlichten bürgerlichen Kleide, aber das hindert nicht, daß der Grundgedanke des Gesetzes ebenfalls eine protestantische Auffassung von der Ehe spiegelt. Und dieser Grundgedanke ignorirt nicht bloß die Auffassung der katholischen Kirche, nein, er negirt dieselbe den sechs Millionen Katholiken in's Gesicht hinein." Mallinckrodt schließt: Wir haben „keine Veranlassung, die tausendjährigen Ueberzeugungen und Sitten der christlichen deutschen Nation jetzt — im Principe wenigstens — zu opfern"[1]). Wahrlich ein herrlicher Satz, eine klassische Inschrift für die Berathungsräume unserer Parlamente! Hätte man doch diesen Grundsatz nicht aus dem Gesichte und dem Herzen verloren, wie vieles stünde besser um unser deutsches Volk!

Das Abgeordnetenhaus nahm das Gesetz mit geringen Abänderungen an; namentlich billigte es die facultative Civilehe. Im Herrenhause kam dasselbe jedoch nicht mehr zur Berathung; nur ein Commissionsbericht wurde erstattet, welcher die facultative Civilehe verwarf, da ein Bedürfniß zu einer so einschneidenden Maßregel nicht vorliege und in derselben ein Act der Feindseligkeit gegen die Kirche erblickt werden müsse. Nur die Bestimmungen über das Scheidungsrecht fanden Annahme in der Commission.

---

unserer Altvordern in vorchristlichen Zeiten. Es ist die wahre christliche Ehe wesentlich ein religiöses Verhältniß. Wer eine Ehe schließt, der begeht dadurch nicht einen bürgerlichen Act mit einer kirchlichen Seite, sondern er begeht im eminenten Sinne des Wortes eine religiöse Handlung. Er begeht so gewiß eine religiöse Handlung, als der Empfang eines Sacramentes eine religiöse Handlung ist."

1) Pfülf, a. a. O. 204 f.

In der folgenden Session legte die Regierung den Gesetzentwurf wiederum dem Herrenhause vor mit einer Begründung, welche namentlich die gegen die Civilehe erhobenen Einwendungen zu entkräften suchte. Das Herrenhaus verwarf am 15. Februar 1860 die Regierungsvorlage. Das Abgeordnetenhaus stellte die facultative Civilehe in dem Gesetze wieder her, die das Herrenhaus zum zweiten Male verwarf, worauf der Gesetzentwurf zurückgezogen wurde. Eine ähnliche Action mit ganz ähnlichem Erfolge wurde noch einmal im Jahre 1861 unternommen; seitdem aber wurden keine Versuche in dieser Richtung mehr gemacht[1]). Der schleswig-holsteinische Krieg, der Conflict, das Jahr 1866, die Gründung des Norddeutschen Bundes, der Krieg von 1870/71 und die Gründung des Deutschen Reiches: alle diese Ereignisse ließen den Streit um das Eherecht zurücktreten. Die Bestimmung des Art. 19 der preußischen Verfassung blieb unausgeführt; ja, nicht einmal mit der Vorlegung der Entwürfe zu den sog. Maigesetzen während der Session des Landtages von 1872 bis 1873 wurde, so klagt Hinschius[2]), ein solcher Entwurf vorgelegt, „obwohl die Tendenz dieser Gesetze einen solchen als nothwendige Ergänzung bedingte". Doch die Retter Deutschlands aus diesem schlimmen Zustande waren schon am Werke. Es kann hier an das schon früher Ausgeführte[3]) angeknüpft werden.

In Form einer Resolution zu dem Jesuitengesetz — „ich weiß nicht, ob es Absicht oder Zufall ist, merkwürdig bleibt es", sagte Windthorst bei der Berathung — hatte der bayerische Culturkampfapostel Dr. Völk den Antrag gestellt, dem Reichskanzler gegenüber die Erwartung auszusprechen, daß dem Reichstage bei seinem nächsten Zusammentritte Gesetzentwürfe über die Einführung der obligatorischen Civilehe und die Ordnung der Civilstandsregister vorgelegt werden[4]). Der Antragsteller begründete die Nothwendigkeit der Civilehe damit, daß es zur Zeit in Bayern für einen

---

1) Friedberg, a. a. O. S. 733 ff.; Hubrich, a. a. O. S. 230. — In Baden wurde durch das Gesetz vom 21. Dezember 1869 die obligatorische Civilehe eingeführt.

2) Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes 2c. S. 8.

3) Vgl. oben Bd. I, S. 343.

4) Stenogr. Berichte. I. Legislaturperiode, III. Session 1882. Bd. 3, S. 702. Anlage Nr. 188.

Katholiken nicht mehr möglich sei, eine Ehe zu schließen, wenn er nicht als Dissident, als ausgetreten aus der Kirche sich erkläre, oder wenn er nicht das Versprechen abgebe, sich dem Dogma zu unterwerfen und an die Unfehlbarkeit des Papstes zu glauben. Eine Reihe von Anekdoten mußten den Beweis liefern, daß nur Gewissensnoth zu dem Schritte dränge. Nicht auf die Kirche sei dieses Gesetz gemünzt, sondern auf einen Auswuchs derselben. Windthorst wies die Anklagen zurück und verneinte auf das Entschiedenste das Bedürfniß einer Aenderung der Gesetzgebung im Sinne der obligatorischen Civilehe[1]). Die bayerischen Nöthen könnten wohl in Bayern selbst am besten gehoben werden: „es könnte ja sein, daß wegen der Menschen Herzenshärtigkeit für gewisse Fälle eine Nothcivilehe geschaffen oder daß die vorhandene Nothcivilehe in dieser oder jener Hinsicht ausgedehnt werden muß". Damit ist zugleich auf die Lösung aller Schwierigkeiten hingewiesen, die aus einem angeblichen Gewissenszwang hervorgehen und die Civilehe als obligatorische nothwendig machen sollen[2]).

1) Stenogr. Bericht 1872. Bd. II, S. 1151 ff. — In dieser kurzen Debatte fiel auch von Seiten Windthorst's ein Wort, welches wohl Veranlassung zu einer neuerdings gemachten Bemerkung gegeben haben könnte. Er sagte nämlich: „Zunächst bemerke ich, daß nach meiner Auffassung die Frage der Civilehe oder die Einführung der Civilehe an sich kein Angriff gegen die katholische Kirche ist; diese kann, wenn es absolut sein soll, eine solche bloß auf dem bürgerlichen Gesetze ruhende Verbindung ertragen, wenn sie dieselbe zwar nie billigen und immer verlangen wird, daß ihre Angehörigen eine kirchliche Ehe schließen. Anders ist es aber in der protestantischen Kirche, und ich kann versichern, daß ich wesentlich nur deßhalb mich zum Wort gemeldet habe, um einen praktischen Beweis zu liefern, daß ich keineswegs gemeint bin, bloß die Interessen der Katholiken zu vertreten, wenn sie in Frage sind, sondern ebenmäßig und mit derselben Energie die der Protestanten und der protestantischen Kirche." Diese Gegenüberstellung läßt wohl keinen Zweifel darüber, was Windthorst meinte. Die praktische Erfahrung hat ihm auch Recht gegeben. Principiell die Worte zu urgiren, ist jedoch durchaus unzulässig, und das um so mehr, als Windthorst im unmittelbaren Anschluß an die citirten Worte den Charakter der Ehe als kirchlicher Institution hervorhebt.

2) Auch Peter Reichensperger (Olpe) erklärte in den Verhandlungen des Jahres 1873 ausdrücklich, daß er „nur die Noth-Civilehe für gerechtfertigt halte, jedoch nur für alle diejenigen, die da erklären, eine kirchliche Ehe nicht eingehen zu wollen oder zu können" (Stenogr. Bericht 1873. Bd. 1, S. 280).

Der Antrag wurde angenommen. Da aber die gewünschten Gesetzentwürfe bei der Eröffnung der Reichstagssession des folgenden Jahres nicht vorgelegt wurden, auch auf eine Interpellation seitens Völk's nur ein Gesetz über die Civilstandsregister in Aussicht gestellt wurde, brachten Hinschius und Völk den schon früher erwähnten Gesetzentwurf über die bürgerliche Form der Eheschließung beim Reichstage ein. Dr. Völk begründete bei der Berathung vom 23. April 1872[1]) die Nothwendigkeit eines solchen Gesetzes, indem er ausführte, die Begründung der Familie, der Grundlage eines geordneten Staatswesens, könne nicht von solchen Gewalten abhängig sein, welche außerhalb oder neben dem Staate sich entwickeln und demselben sich theilweise entgegensetzen. Der Staat habe daher für eine Form der Eheschließung zu sorgen, die nicht abhängig sei von Organen, welche nicht die Organe des Staates sind. Die oben schon berührten bayerischen Anekdoten mußten wieder herhalten und zuletzt wurde mit einem gewissen Pathos erklärt, in einem derartigen Gesetzentwurf könne man etwas Religions- oder Kirchenfeindliches nicht finden. „Ich glaube im Gegentheil," so meinte Völk, „wenn man den Civilact als einen staatlichen ablöst von dem religiösen Standpunkt und von dem sacramentalen Charakter der Ehe, daß damit und dadurch der letztere viel eher und viel besser gewahrt werden wird." Der „freiwillig gesuchte" Segen imponirte Völk, wie es scheint, am meisten. Er mußte sich aber von Peter Reichensperger eine Vorlesung über katholisches Eheschließungsrecht halten lassen. Letzterer hob hervor, daß nach der Absicht der Antragsteller künftighin die kirchliche Trauung keinen Rechtseffect mehr haben solle, sondern daß die einzige Form zur Eingehung der Ehe nach der rechtlichen Seite hin die Civilehe sein solle. Er stellt dem gegenüber die katholische Lehre von der Eheschließung durch die Willensentschließung der Nupturienten und erklärt die Bedeutung der aus Gründen der Rechtssicherheit eingeführten tridentinischen Form. In dieser Gegenüberstellung liegt ein deutlicher Hinweis auf die engherzige Tendenz der modernen Staatsansprüche bezüglich der Eheschließung, und es ist wahrer conservativer Sinn, der wohlthätig sich von der lauwarmen Erklärung abhebt, die Namens der conservativen Partei

1) Stenogr. Bericht, a. a. O. S. 265 f.

im Laufe dieser Verhandlungen abgegeben wurde[1]), wenn Reichensperger, ähnlich wie einst im Preußischen Abgeordnetenhause Mallinckrodt, nunmehr erklärte, es sei doch anzunehmen, daß, wie die Verhältnisse stehen, jeder Gesetzgeber sich sagen muß, daß man nicht ohne Noth abgehen solle von einem Standpunkte, den die Jahrhunderte geheiligt haben. Ein solcher Nothstand liege aber nur dann vor, wenn die sociale oder staatliche Entchristlichung diejenige Verbreitung, denjenigen Umfang gewonnen hat, daß die öffentlichen gesetzlichen Institutionen nicht mehr fußen können auf dem christlichen Lebensbewußtsein der Völker. Das ist der Fall bei den Völkern, die der Revolution verfallen sind. Und auf solche Zeiten gehe die angepriesene Civilehe in ihrer Genesis zurück. Die Civilehe sei nichts anderes, als die Regelung des ehelichen Verhältnisses, die auf die Zügellosigkeit der Revolution naturgemäß folgte. Bei uns liegt von all dem Revolutionären nichts vor; wir haben nicht nöthig, die fundamentalen Institutionen neu zu gründen und nach selbstgemachter Doctrin neu einzurichten. Das gibt um so mehr zu denken, als gerade die Ehe, neben Glauben und Eigenthum, einer der Hauptangriffspunkte der Socialisten bildet, die Civilehe daher mit ihrer Trennung von der Religion und ihrer Lösbarkeit nothwendig dem Umsturz die Wege bahnt. So Reichensperger vor mehr als zwei Decennien. Sind wir in der praktischen Erkenntniß weiter gekommen oder auf welche neuen Erfahrungen könnten wir uns berufen?

Bei der zweiten Berathung des Entwurfes mußte die Debatte wegen Beschlußunfähigkeit abgebrochen werden und wurde nicht wieder aufgenommen. Inzwischen hatte sich aber die preußische Regierung ermannt und das bisher Versäumte nachgeholt, indem dem Abgeordnetenhause im Dezember 1873 ein das Princip der obligatorischen Civilehe adoptirender Gesetzentwurf überreicht worden war. Man motivirte diesen Schritt mit Betonung der Schwierigkeiten, welche die unter Verletzung der Maigesetze nichtig vorge-

1) Diese Charakteristik stammt von Mallinckrodt, der dies im Laufe der Debatte constatirte und erklärte, in Summa Summarum laufe die ganze Erklärung der conservativen Partei darauf hinaus, daß sie einstweilen selbst noch nicht weiß, was sie will und was sie thun wird: wer wollte sagen, daß es heute anders stünde in jenen Kreisen? Wenn sie einen klaren Standpunkt hätten, dann wäre das Schicksal der Civilehe im Reichstage besiegelt.

nommenen Anstellungen katholischer Geistlichen und die Ausbreitung der altkatholischen Bewegung der bisher bestehenden kirchlichen Ehe-Eingehungsform gegenüber hervorgerufen hätten; ferner durch den Hinweis auf die Verschiedenheit des Rechtszustandes in der Monarchie, das Fehlen einer Eheschließungsform für Personen, von denen der eine Theil innerhalb, der andere außerhalb der Kirche stehe, und für die Mitglieder solcher Religionsgesellschaften, deren Geistlichen die Befugniß zu Trauungen mit bürgerlicher Wirkung abgehe; endlich durch die Hervorhebung der Mißstände, welche die bisherige kirchliche Eheschließungsform in Betreff der Eingehung gemischter Ehen und der Wiederverheirathung geschiedener Personen hervorgerufen habe[1]). Der Entwurf wurde angenommen und als Gesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Form der Eheschließung vom 9. März 1874 publicirt. Preußen war somit am Ziele angelangt und hatte die Zwangscivilehe eingeführt. Das genügte aber den beiden Abgeordneten, welche bisher die Einführung der Civilstandsregister und der obligatorischen Civilehe im Reichstage fortgesetzt befürwortet hatten, nicht. Sie hielten, wie Hinschius selbst sagt, die weitere Verfolgung ihrer früheren Bestrebungen auch in der diesjährigen Reichstagssession für ihre Pflicht[2]). Sie legten daher einen für das ganze Reich bestimmten Entwurf dem Reichstage vor. Derselbe schloß sich eng an das preußische Gesetz an und erhob den Grundsatz der obligatorischen Civilstandsregister-Führung und der Civilehe zum Reichsrecht. Der Bundesrath acceptirte denselben jedoch nicht, sondern im Januar 1875 wurde ein vom Bundesrath beschlossener, neuer Entwurf eines Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vorgelegt, der insofern über den Völk'schen Entwurf hinausging, als er auch das materielle Eherecht in seinen Bereich zog. In dem Reichsgesetze sollte, wie die Motive ausführen, ein vollständiger Ersatz für das bisherige Eheschließungsrecht geschaffen werden[3]). Die Verhandlungen über diesen Entwurf verliefen ziemlich rasch, und es ist nicht nöthig auf dieselben näher einzugehen, da weder für noch gegen neue Gesichtspunkte geltend gemacht wurden. Das Gesetz wurde am

1) So Hinschius, a. a. O. S. 9. — 2) Hinschius, a. a. O.
3) Hinschius, a. a. O. S. 10 ff.

6. Februar 1875 publicirt. Hinschius, einer seiner Väter, der ihm auch eine liebevolle Commentirung zu Theil werden ließ, faßt seine Bedeutung in folgende Punkte zusammen: „Die Eheschließung und Civilstandsregister-Führung ist in ihrer formellen Seite von der Kirche losgelöst, und der Staat damit in Betreff einer die persönlichen Interessen der Staatsbürger auf das Tiefste berührenden Angelegenheit in einer Zeit des brennenden kirchlichen Conflictes von seiner Abhängigkeit von der Kirche befreit worden." — „Für das ganze Deutsche Reich war ferner die Einheit der Eheschließungsform und die Beurkundung des Personenstandes erreicht." — Noch höher anzuschlagen ist, „daß das Gesetz, dem zukünftigen Deutschen Civilgesetzbuch vorgreifend, das Recht über die Erfordernisse der Eheschließung, abgerechnet von nicht schwer wiegenden Ausnahmen, einheitlich geregelt und dadurch vor allem ein für ganz Deutschland gleichmäßiges Recht der Ehemündigkeit und der verbotenen Verwandtschafts- und Schwägerschaftsgrade aufgestellt hatte." — „Zugleich waren dabei alle besonderen kirchlichen Ehehindernisse als staatlich rechtsgiltige Ehehindernisse gefallen und die Dispensation von den staatlichen Ehehindernissen den bisher vielfach auch hierfür allein competenten geistlichen Behörden entzogen. Weiter war die Emancipation des Staates von dem confessionellen Eherecht in Betreff der Ehescheidung und nicht minder in Betreff der Gerichtsbarkeit herbeigeführt, indem jede durch die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntniß bedingte, besondere Gerichtsbarkeit beseitigt worden ist." — „Für ganz Deutschland war also im Wesentlichen die Rechtseinheit des Eheschließungsrechtes in der dem modernen Staate allein entsprechenden Weise, d. h. unter Loslösung desselben von dem Rechte der einzelnen Confessionen durch das neue Reichsgesetz verwirklicht worden[1])." — Zieht man dazu noch in Betracht, daß auch das Verfahren in Ehesachen durch die Civilproceßordnung vom 30. Januar 1877 einheitlich für das Deutsche Reich geregelt worden ist, dann dürfte auch schon ein extremer Vertreter der Civilehe eine gewisse Befriedigung empfinden, und man sollte meinen, es sei jetzt genug des grausamen Spiels. Doch nein! noch etwas

1) Hinschius, a. a. O. S. 13 ff.

fehlt: der Ausbau des Eherechts namentlich auch hinsichtlich der Ehehindernisse, die einheitliche Normirung der Ungiltigkeit (Nichtigkeit und Anfechtbarkeit) und die Ausbildung des Ehescheidungsrechtes. So vollendet, sollte das Ehegesetz die Grundlage für das eheliche Güterrecht, das Familienrecht im engeren Sinne (Verhältniß zwischen Eltern und Kindern) und das Vormundschaftsrecht werden. Das war die dem Bürgerlichen Gesetzbuch zugewiesene Aufgabe, die nunmehr in dem Entwurf gelöst vorliegt. Eingefügt in das Ganze der großen Codification, sollte zugleich das Eherecht an Stabilität gewinnen, sollte die Gefahr einer Rückwärtsrevidirung möglichst ferne gehalten, die Civilehe dem eisernen Bestande des deutschen Privatrechtes eingefügt werden.

Und so ist denn in der That der in der Commissionsberathung begriffene Entwurf in seinem das Eherecht betreffenden Theil der Abschluß der in den vorstehenden Erwägungen etwas eingehender erörterten Entwickelung der staatlichen Ehegesetzgebung in Preußen-Deutschland. Er erhebt sich auch in keiner Beziehung über das Niveau des Inhaltes dieser Entwickelung, und die Begründung geht in den ausgetretenen Geleisen der vielen Verhandlungen der letzten vierzig bis fünfzig Jahre; Neues hat sie nicht das Mindeste zu Tage gefördert. Den Beweis dafür möge eine Skizzirung des Inhaltes des Abschnittes über das Eherecht liefern.

(Schluß folgt.)

IV.

Literatur.

Tractatus de gratia divina, auctore Dr. *Petro Einig.* Trier, Paulinus-Druckerei 1896. 209 S. ℳ 2.80.

Durch die Aufschrift: Institutiones theologiae dogmaticae führt sich vorliegende Abhandlung über die Gnade als Bestandtheil eines Lehrbuches der Gesammtdogmatik ein. Der Vorrede zufolge soll dasselbe ungefähr fünf ähnliche Bände umfassen und in zwei Jahren seinen Abschluß finden. Wie aus diesem Bande, der einen der schwierigsten Zweige des Gesammtstoffes behandelt, zu schließen ist, sind wir zu den schönsten Hoffnungen berechtigt. Es gilt dies

insbesondere von der Uebersichtlichkeit und Klarheit, die zu den ersten Eigenschaften eines guten Lehrbuches zählen.

Die Einleitung orientirt über vier Punkte, nämlich: Auctores consulendi; notio gratiae; divisio gratiae; errores contrarii; dann wird im ersten Theile die gratia actualis, im zweiten die gratia habitualis und endlich im dritten das meritum besprochen. Die Lehre ist durchweg aus den verläßlichsten Quellen geschöpft; kein Lehrpunkt von Belang ist übergangen oder wie immer zu kurz gekommen. Dabei schließt sich der Verf. fast durchgehends innigst an den hl. Thomas an. Wo es die Lehrentwickelung, die in der Kirche Gottes nie vollkommen abgeschlossen ist, erheischt, werden auch die Forschungen und Arbeiten späterer Fachmänner sorgfältig verwerthet und dem Leser durch entsprechende Verweisungen nahegelegt. Als Beleg hiefür mögen unter anderem die Ausführungen bezüglich des übernatürlichen Charakters unserer Heilsacte (S. 30—32) dienen. — Mit Rücksicht auf Deutschland ist lobend hervorzuheben, daß in dieser Abhandlung mehr als in anderen Lehrbüchern auf den heutigen Stand der protestantischen Dogmatik Rücksicht genommen wird.

In der weltbekannten Controverse über das Verhältniß der Gnade zur menschlichen Freiheit bekennt sich der Verf. zur molinistischen Anschauung. Seine diesbezügliche Stellung spricht sich namentlich in folgenden Worten aus: De mente quaeritur s. Thomae . . . Non liquet. Neque mirum. Angelicus enim, cum scriberet, antequam Reformatorum et Jansenistarum errores libertati humanae infensi exorirentur, adeo de hac re accurate explicanda sollicitus esse non debuit. Qua re tamen minime existimamus nos prohiberi, quominus apud posteriores, quoad ejus fieri possit, ampliorem lucem quaeramus. Nolumus enim, quantumvis Angelicum religiose observantes, adstipulari iis, qui »eam adament obscuritatem, quam ipse non illuminavit« (S. 122).

Nach all dem kann dieser Tractat sowohl für theologische Schulen, in denen der Dogmatik eine gehörige Lehrzeit eingeräumt ist, als auch zum Selbstgebrauche warm empfohlen werden. Dieser Gebrauch wird durch den Umstand, daß unwichtigere Dinge durch Kleindruck kenntlich gemacht sind, bedeutend erleichtert.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du Concile, par *Jean-Michel-Alfred Vacant*, docteur en théologie, chanoine honoraire et professeur au grand Séminaire de Nancy. T. I et II. La constitution *Dei Filius*. Paris, Delhomme et Briguet. 1895 8°. 734 et 569 pag. 12 frcs.

In jüngster Zeit sind über das Vaticanische Concil zwei wichtige Werke erschienen: der von P. Granderath veröffentlichte 7. Band der Laacher Sammlung der neueren Concilien: Acta et decreta s. o. Concilii Vaticani. 1890, und der von demselben Gelehrten verfaßte Commentar zu den Vaticanischen Concilsdecreten: Constitutiones dogmaticae s. o. Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae. 1892. Eine gewisse Aehnlichkeit mit letzterer Schrift bietet die oben angeführte französische Publication von Dr. Vacant, Professor der Theologie am Priesterseminar zu Nanzig. Während aber P. Granderath im Allgemeinen sich begnügt, die Vaticanischen Decrete auf Grund der Concilsacten kurz zu erläutern und nur einige wichtigere Fragen ausführlicher behandelt, hat Dr. V. sich die Aufgabe gestellt, nicht bloß einen Commentar zu schreiben, sondern auch die einzelnen Lehrentscheidungen in ihrem Zusammenhange mit den heutigen philosophischen und theologischen Controversen genau zu prüfen. Notre étude a pour but de préciser et de mettre en lumière les enseignements théologiques de la constitution *Dei Filius*. Ces enseignements sont d'abord ceux que les Pères du Concile se proposaient de nous donner; ce sont aussi les conclusions que les principes d'une saine théologie permettent d'en tirer . . . Nous ne nous renfermerons donc point dans le rôle de commentateur . . . nous nous proposons de faire en outre oeuvre de théologien.

Die vorliegende erste Abtheilung des umfangreichen Werkes beschäftigt sich einzig und allein mit der Constitution *Dei Filius*; in einer zweiten Abtheilung, die bald folgen soll, wird die Constitution *Pastor aeternus* erörtert werden. Die Constitution *Dei Filius* oder de fide catholica besteht bekanntlich aus vier Kapiteln. Die zwei ersten Kapitel: De Deo rerum omnium creatore und de revelatione werden im ersten Bande besprochen, während der zweite Band den Kapiteln de fide und de fide et ratione gewidmet ist. Den Ausführungen eines jeden Bandes sind am Schlusse

zahlreiche, aus der Collectio Lacensis abgedruckte Documente beigegeben. Ein sehr ausführliches Sachregister erleichtert den Gebrauch des inhaltreichen Werkes.

Bezüglich der einzelnen Lehrentscheidungen gibt V. gewöhnlich zuerst einen genauen Ueberblick über die Art und Weise, auf welche dieselben entstanden sind; die Stadien der Entwickelung der einzelnen Decrete werden jedesmal auf Grund der Concilsacten kurz und bündig dargestellt. Dann wird der Sinn der Glaubensdecrete genau bestimmt und erläutert, wobei die Verhandlungen, die der Beschlußnahme vorangegangen, sorgfältig berücksichtigt werden. Schließlich bespricht der Verf. in aller Kürze die philosophischen oder theologischen Controversen, die mit den betreffenden Decreten im Zusammenhange stehen. Aus den ebenso gründlichen als lichtvollen Erörterungen ersieht man, daß V. in der theologischen Literatur, in der neuern nicht minder als in der ältern, trefflich bewandert ist. Anerkennung verdient auch die Besonnenheit, mit welcher er die Tragweite der Glaubensdecrete bestimmt und jeden Versuch, dieselben ungebührlich zu erweitern, maßvoll, aber entschieden zurückweist. Gleich am Anfang erklärt er: Nous suivrons bien rarement ceux des théologiens contemporains, qui ont essayé de trancher les controverses d'école par les principes que les Pères du Vatican ont promulgué contre les rationalistes. Il y a lieu, en effet, d'admirer avec quel art le concile a su affirmer tout ce qu'il fallait pour atteindre leurs erreurs, sans rien avancer qui mit en cause les opinions théologiques librement discutées dans l'Église.

Da in den letzten Jahren die „biblische Frage" unter den katholischen Gelehrten Frankreichs sehr lebhaft erörtert worden ist, so darf es uns nicht Wunder nehmen, daß V. den Decreten über die hl. Schrift eine ganz besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat (I, 380—552). Bemerkenswerth ist V.'s Erklärung der vielbesprochenen Bestimmung, daß alle in der alten Vulgata enthaltenen Bücher als canonisch zu betrachten seien, cum omnibus suis partibus. Franzelin und andere verstehen unter partes jene Stellen, die sich auf Glaubens- und Sittenwahrheiten beziehen. Nach V. dagegen wären darunter solche Stellen zu verstehen, die den deuterocanonischen Abschnitten der Evangelien von Markus, Lukas und Johannes an Bedeutung gleichkommen; denn bei den Verhand-

lungen, die auf dem Tridentinum dem betreffenden Decrete vorangingen, habe man ursprünglich bloß diese deuterocanonischen Abschnitte im Auge gehabt, wie aus den von Theiner veröffentlichten Concilsacten (Acta genuina Concilii Tridentini I, 51 sqq.) hervorgehe: Ce sont ces passages qui préoccupaient les Pères, lorsqu'ils ont parlé des *parties* des livres saints. Il en résulte qu'il faut appliquer ce terme de parties, employé par notre décret, non pas à de simples assertions, mais à des passages qui ont l'importance des passages deutéro-canoniques de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean (S. 409). Diese Ansicht scheint mir sehr annehmbar. Dagegen kann ich V. nicht beistimmen, wenn er in der Tridentinischen Erklärung: prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, zwei verschiedene Regeln finden will. Warum denn nicht annehmen, daß hier nur von Einer Bestimmung die Rede ist? Cum omnibus suis partibus, prout in veteri vulgata legi consueverunt, wie Franzelin (Tractatus de divina Traditione et Scriptura. Romae 1870. p. 474) das Decret richtig interpretirt. Vgl. auch Mazzella, De virtutibus infusis. Romae 1879. p. 562. Das Vaticanum hat denn auch den ersten Satz weggelassen, um sich mit der Bestimmung zu begnügen: prout in veteri vulgata latina editione habentur.

Bezüglich der Authenticität der Vulgata bespricht V. sehr eingehend (I, 435—456) das Decret vom Jahre 1576, in welchem die Congregation des Trienter Concils erklärte: nihil posse asseverari, quod repugnet vulgatae latinae editioni, etiam quod esset sola periodus, sola clausula, vel membrum, sive vox, vel dictio sola, vel syllaba, iotave unum. Manche Theologen, wie Scheeben, Franzelin, Mazzella, Cornely, haben die Aechtheit dieses Decrets geleugnet. Sehr mit Unrecht! Im Jahre 1890 fand Abbé Batiffol in der Vaticanischen Bibliothek einen handschriftlichen Commentar zum Tridentinum von Cardinal Anton Caraffa, der 1576 Präsident der Concilscongregation gewesen. Bezüglich der Formel: cum omnibus suis partibus heißt es aber in diesem Commentar: Propter huiusmodi verba S. C. C. censuit incurri in poenas. vel si sola periodus, clausula, membrum, dictio, syllaba, iotave unum quod repugnat vulgatae editioni immutatur. Die Aechtheit des Decrets kann demnach nicht mehr be-

zweifelt werden. Wie ist nun aber das Decret zu verstehen? Vor allem muß ich auf einen sinnentstellenden Druckfehler aufmerksam machen, der, stets wiederholt, schon manche in Verlegenheit gebracht hat. In der Anfrage, die an die Congregation gerichtet wurde, begehrte man Aufschluß darüber, ob jene im Glauben irren, qui asseruerint aliquid repugnans vel minimae periodo, aut membro enumeratorum librorum, etiam cum in ea re sint *appositae* lectiones graeci contextus aut hebraici. Es ist klar, daß hier statt appositae oppositae zu lesen ist, wie aus der Antwort der Congregation zur Genüge hervorgeht: Quoad oppositionem textus graeci et hebraici cum vulgata lectione etc. V., der den Druckfehler nicht bemerkt hat, bemüht sich demnach unnöthiger Weise, der verderbten Stelle einen annehmbaren Sinn abzugewinnen. Aber wie? Hat denn die Congregation erklärt, daß die alte Vulgata ganz und gar, auch was die Form betrifft, als canonisch zu erachten sei? V. verneint dies; er meint, die Congregation habe bloß entschieden, daß man nichts behaupten dürfe, was dem dogmatischen Inhalt der Vulgata entgegengesetzt sei. Eine solche Interpretation ist aber mit dem Wortlaute des Decrets nicht zu vereinbaren. Offenbar hatte man nicht den dogmatischen Inhalt, sondern die äußerliche, buchstäbliche Form im Auge. Daß Cardinal Caraffa das Decret nicht auf den Text der Vulgata bezog, geht aus den Ausführungen Vercellone's, auf welche sich V. (S. 454) beruft, nicht hervor. Dagegen erfahren wir aus einem Bericht des spanischen Gesandten Olivares vom 7. März 1590, daß Caraffa Gefahr lief, vor das Inquisitionsgericht vorgeladen zu werden, da er es gewagt hatte, dem Papste Sixtus V. das Recht zu bestreiten, irgend etwas am Texte der Vulgata zu ändern (vgl. Couderc, Le vénérable cardinal Bellarmin. Paris 1893. I, 199). Es haben auch verschiedene ältere Theologen anerkannt, daß das Decret von 1576 im buchstäblichen Sinne aufzufassen sei, so z. B. der Freiburger Universitätsprofessor Thomas Henrici, der in seiner Anatomia Confessionis Augustanae (Freiburg 1631. S. 152) erklärt: Declaratio ista Cardinalium, qua dicitur nullam syllabam aut iota contra vulgatam editionem suscipi posse, non est decretum de fide, nisi hoc modo intelligatur, neminem privatum tantum sibi praesumere debere, ut Biblia vulgata, publice edenda, sua auctoritate, et, ut loquitur Concilium Tridentinum,

suae prudentiae innixus in minimo corrigat aut mutet. Wenn aber V., im Anschlusse an Kaulen, behauptet, daß im Jahre 1576 nur der Inhalt und nicht die Form der Vulgata in Frage kommen konnte, da eine officielle Ausgabe damals noch nicht erschienen war, so muß hiegegen bemerkt werden, daß die Congregation keine der damals vorhandenen Ausgaben im Auge hatte, sondern die Vulgata im Allgemeinen oder vielmehr, was auch V. (S. 451) hervorhebt, die verbesserte Ausgabe, an welcher man gerade zu jener Zeit arbeitete. In diesem Sinne hatte schon auf dem Tridentinum einer der Väter erklärt: Verum exemplar vulgatae non est mendosum . . . illud enim incorruptum et purum est; sed dicimus aliquos libros, qui circumferuntur, mendosos esse. Speramus autem Dei benignitate futurum, ut ipsi codices mendosi corrigantur . . . Ipsa editio vulgata de per se pura est et absque mendis (Theiner, Acta I, 79).

Mit großer Ausführlichkeit behandelt V. die Frage von der Inspiration der hl. Schrift. Vor dem Erscheinen der Encyklika Providentissimus Deus vom 18. November 1893 war man in Frankreich vielfach geneigt, die Inspiration auf jene Stellen zu beschränken, die den Glauben und die Sitten betreffen. Heute wagt man es nicht mehr, diese Ansicht offen zu vertreten. Depuis cette solennelle déclaration de Léon XIII, cette opinion a été abandonnée par tous ceux qui l'avaient soutenue ou crue soutenable. Si elle garde des partisans parmi les catholiques, ils n'osent plus se prononcer en sa faveur qu'en se cachant sous le voile de l'anonyme (S. 492). V. selbst vertritt sehr entschieden die absolute Irrthumslosigkeit der hl. Schrift. Auch wo die heiligen Schriftsteller menschliche Hilfsmittel verwerthen, sei in Folge der Inspiration jeder Irrthum ausgeschlossen. On a toujours cru que Dieu garantit la vérité des passages, dans la rédaction desquels les hagiographes s'étaient aidés de ces secours humains (S. 494). Diese Ansicht ist unseres Erachtens der Meinung vorzuziehen, daß die heiligen Schriftsteller in profangeschichtlichen, wie naturwissenschaftlichen Dingen die Gewähr häufig ihren Quellen überließen. Gibt man nämlich zu, daß die heiligen Schriftsteller in profanen Dingen haben irren können, so wird man folgerichtig die Inspiration auf die res fidei et morum beschränken müssen, eine Auffassung, die in der Encyklika Providentissimus ausdrück-

lich verworfen ist: Nefas omnino fuerit, aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem.

Zum Schlusse sei es noch gestattet, aus dem zweiten Bande den Abschnitt (S. 165—179) hervorzuheben, der sich mit dem Zweifel in Glaubenssachen beschäftigt. Das Vaticanum hat entschieden, daß alle diejenigen, die unter lehramtlicher Leitung der Kirche den Glauben angenommen haben, keine gerechte Ursache (nullam iustam causam) haben, denselben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen. In welchem Sinne ist nun diese iusta causa zu verstehen? Spricht das Concil bloß von einer iusta causa *obiectiva* oder hat es definirt, daß ein gläubiger Katholik auch subjectiver Seits keinen gerechten Grund je haben könne, den Glauben irgendwie zu bezweifeln? In letzterem Sinne haben das Vaticanische Decret viele hervorragende Theologen verstanden. V. weiß nur Al. von Schmid für diese Auffassung anzuführen; allein Scheeben, Heinrich, Hettinger, Pruner stimmten hierin mit Schmid voll und ganz überein. Daß aber diese Theologen die Vaticanische Entscheidung zu weit ausdehnten, kann nun, nach der Veröffentlichung der Concilsacten durch Granderath, keinem Zweifel mehr unterliegen. Im Anschlusse an Granderath behauptet denn auch V. mit vollem Rechte, daß das Concil nur von einer causa obiectiva gesprochen habe. Ueber die Folgen, die sich aus dieser Auffassung ergeben, vergleiche man den lesenswerthen Aufsatz von Prof. Al. v. Schmid in den Historisch-politischen Blättern Bd. 110 (1892), S. 857 ff.

München. Dr. N. Paulus.

Katechismus für die katholischen Pfarrschulen der Vereinigten Staaten. Von W. Färber. Dritte Auflage mit Imprimatur von 1895. St. Louis, Mo. Verlag von B. Herder. 128 S. Octav.

Aus diesem Katechismus läßt sich Verschiedenes lernen. Zunächst ist es erfreulich, endlich einmal einen Katechismus zu finden, in welchem eine der Hauptschwierigkeiten des Deharbe'schen Katechismus überwunden ist: nämlich die Ueberfülle von Abstracta. Färber führt das Princip, nur Concreta zu gebrauchen, systematisch durch. Schon die Eintheilung gibt hievon Zeugniß:

Erster Theil: Wir müssen alles glauben, was Gott geoffenbart hat.

Zweiter Theil: Wir müssen die Gebote halten.

Dritter Theil: Wir müssen die hl. Sacramente empfangen.

Vierter Theil: Wir müssen beten.

Sehen wir, wie das Princip, z. B. bei den Sacramenten, hervortritt.

Frage 323: Wie tauft man?

Wer tauft, gießt Wasser über das Haupt des Täuflings und spricht zu gleicher Zeit die Worte: Ich taufe dich u. s. w.

Fr. 332: Wie ertheilt der Bischof die Firmung?

Wenn der Bischof die Firmung ertheilt, so legt er die Hand u. s. w.

Fr. 336: Was ist das allerh. Sacrament des Altars?

Das allerh. Sacrament des Altars ist der Leib und das Blut Jesu Christi unter den Gestalten von Brod und Wein.

Fr. 355: Was heißt: ein Opfer darbringen?

Ein Opfer darbringen heißt: Gott dem Herrn eine sichtbare Gabe gänzlich hingeben.

Fr. 356: Wozu bringen wir Opfer dar?

Fr. 357: Was gehört zu einem Opfer?

1. eine sichtbare Gabe,
2. ein Priester, der sie Gott darbringt,
3. ein Altar, auf dem sie dargebracht wird.

Fr. 367: Was empfangen wir in der hl. Communion?

In der hl. Communion empfangen wir den Leib und das Blut Jesu Christi zur Nahrung unserer Seele.

Fr. 380: Was geschieht im Sacrament der Buße?

Im Sacrament der Buße läßt der Priester Sünden nach.

Fr. 388: Was heißt: sein Gewissen erforschen? — 395 beichten — 403 Genugthuung leisten?

Noch in einer anderen Hinsicht lernen wir etwas aus diesem Religionslehrbuche, nämlich die Art, wie sich in den Vereinigten Staaten die kirchliche Disciplin entwickelt hat. Das geht aus der Behandlung der Gebote der Kirche hervor. Deren gibt es für Amerikaner folgende:

1. Du sollst an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe hören;
2. die Fast- und Abstinenztage halten;
3. wenigstens einmal im Jahre beichten und in der Osterzeit communiciren;
4. du sollst dich keiner verbotenen Gesellschaft anschließen.

Fr. 255: Was sind verbotene Gesellschaften?

Verbotene Gesellschaften sind:

1) solche, die gegen die kirchliche oder staatliche Gewalt sich verschwören;
2) solche, deren Mitglieder unbedingten Gehorsam und unverbrüchliches Stillschweigen schwören;
3) solche, die einen eigenen Gottesdienst haben, welcher von der Kirche nicht gutgeißen ist.

Freimaurer, Odd Fellows, Sons of Temperance, Knights of Pythias.

Anwendung. Tritt unter keiner Bedingung in eine verbotene Gesellschaft oder Loge ein, sonst hörest du auf, ein Katholik zu sein, und kannst auch im Sterben (als Mitglied einer solchen) nicht die hl. Sacramente empfangen und nach dem Tode nicht christlich begraben werden. Schließe dich guten katholischen Vereinen an, das bringt dir viel Nutzen.

5. Du sollst zum Unterhalt der Kirche und deiner Seelsorger beitragen.

Fr. 256: Wer ist verpflichtet, zum Unterhalt der Kirche und der Seelsorger beizutragen?

Zum Unterhalt... ist jeder Katholik verpflichtet, der dazu im Stande ist.

Fr. 257: Warum muß man zum Unterhalt der Kirche u. s. w. beitragen?

Man muß u. s. w.,

1) weil sonst weder Kirche noch Seelsorge bestehen können;
2) weil Gott und die Kirche es vorschreiben.

Ohne dies könnte keine Kirche gebaut, kein Gottesdienst gefeiert werden, und kein Priester könnte leben (folgen die Bibelstellen Luk. 10, 7; 1 Cor. 9, 13. 14).

Wer dies Gebot nicht erfüllen will, obgleich er kann, kann nicht losgesprochen werden.

Auch die Schule muß von den Gemeindegliedern unterstützt werden, weil ohne die christliche Schule die Religion nicht fortbestehen könnte.

Anwendung. Trage stets nach Kräften zum Unterhalt von Kirche, Schule und Priester bei. Sei nicht geizig gegen Gott und die Kirche; das ist der schmutzigste Geiz. Lebe nicht in der Kirche auf Kosten anderer. Thuest du deine Schuldigkeit nicht, so verhinderst du, so viel du kannst, den Gottesdienst.

6. Du sollst nicht gegen das Gebot der Kirche heirathen.

Fr. 258: Was verbietet die Kirche denen, die heirathen wollen? Denen, welche u.s.w., verbietet die Kirche:

1) Verwandte zu heirathen;
2) eine Person zu heirathen, welche nicht katholisch ist;
3) ohne dreimalige Verkündigung zu heirathen;
4) eine Hochzeit zu feiern in den geschlossenen Zeiten;
5) vor jemand anderem als dem eigenen Seelsorger zu heirathen.

(Gemischte Ehen: wenn ein Theil katholisch und der andere nicht katholisch ist.)

Fr. 259: Warum verabscheut und verbietet die Kirche gemischte Ehen?

Die Kirche u.s.w., darum:

1) weil in solchen Ehen keine rechte Einigkeit ist;
2) weil der katholische Theil leicht an seinem Glauben Gefahr leidet;
3) weil die Kinder solcher Ehen gewöhnlich nicht gut katholisch erzogen werden können.

Aus diesem Katechismus leuchtet wieder der praktische Amerikaner heraus und zwar in der angedeuteten doppelten Richtung.

F. F.

Bernhard Heinrich Overberg, der Lehrer des Münsterlandes. Bearbeitet von Al. Knöppel, Hauptlehrer in Rheydt. Mainz, Kirchheim 1896. VI, 168 S. ℳ 1.60.

Overberg ist ein Pädagoge ersten Ranges, ein leuchtendes Beispiel für Lehrer und Priester. Sein Leben und Wirken haben bereits Reinermann, Krabbe und Kellner in seinen Skizzen und Bildern geschildert. Trotzdem begrüßen wir dieses neue gedrängte Lebensbild. Der Verf. verspricht zwar nichts Neues; es ist ihm aber gelungen, das Erhebende, Actuelle und Nachahmungswerthe aus dem Leben und den Schriften dieses edlen Münsterländers in 13 Abschnitten zu einem anziehenden Gesammtbilde zusammenzufassen, welches Geist und Herz befriedigt. R.

Mainz, Druck von Fl. Kupferberg.

V.

Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage.

(Fortsetzung.)

4. Der Brief des Heilandes an den König Abgarus. Würdigung seines Inhaltes.

Wir haben gesehen, daß der Heiland die Bitte des Königs Abgarus abschlägig bescheiden mußte, da er in den nächsten Tagen seine messianische Laufbahn in Jerusalem beenden sollte. Aber er that es in der freundlichsten, entgegenkommendsten Weise. Er manifestirte sich vor den Abgesandten als den vom Himmel gekommenen Sohn Gottes und würdigte den König einer eigenen schriftlichen Antwort, in welcher er ihm die Gründe darlegte, die es ihm unmöglich machten, seiner dringenden Bitte jetzt und persönlich zu willfahren, und ihm zugleich versprach, daß er in kurzer Frist einen seiner Jünger an ihn senden wolle, der ihn von seinen Leiden befreien werde.

Dies führt uns zur Besprechung des Briefes, den Jesus als seine Antwort durch Ananias dem König überbringen ließ.

Dieser Brief lautet nach Eusebius:

„Selig bist Du Abgar, daß Du an mich geglaubt hast, ohne mich gesehen zu haben; denn es steht von mir geschrieben: ‚Die mich gesehen haben, werden nicht an mich glauben, damit diejenigen, welche mich nicht gesehen haben, glauben und leben.‘ Was aber das anbelangt, weßhalb Du mir geschrieben hast, zu Dir zu kommen, so muß ich hier alles erfüllen, wozu ich gesandt bin, und, nachdem ich das erfüllt haben werde, zu dem aufgenommen werden, der mich

gesandt hat. Und wenn ich aufgenommen sein werde, werde ich einen von meinen Jüngern zu Dir senden, damit er Deine Krankheit heile und Dir und den Deinigen das Leben verleihe[1])."

Wie dem Briefe Abgars, haben wir auch diesem einige kritische Bemerkungen beizufügen. Dies ist aus dem Grunde nothwendig, weil gerade diese Antwort des Herrn es ist, die von den Gegnern des Briefwechsels benützt wird, um die Aechtheit desselben zu bestreiten. Es ist daher unsere Aufgabe, die dagegen erhobenen Bedenken näher in's Auge zu fassen. Diese Entgegnungen sind theils formeller, theils sachlicher Natur.

Schicken wir jedoch eine kurze textkritische Bemerkung voraus.

Nach dem syrischen Texte der Doctrina Addaei soll Anan von Jesus im Hause des Gamaliel, des Hohenpriesters der Juden, empfangen worden sein und den Brief seines Königs übergeben haben; nach der armenischen Uebersetzung derselben soll auch die Antwort des Herrn im Hause des Gamaliel, „eines Hohenpriesters der Hebräer", geschrieben worden sein. Die Acta s. Maris sagen, es sei dies geschehen in domo cujusdam principis sacerdotum. Das paßt auf Gamaliel nicht, der nur ein Gesetzlehrer und Pharisäer, aber kein Priester und kein Jünger des Herrn war[2]). Setzen wir aber an die Stelle Gamaliels den Nikodemus,

---

1) Auch mit diesem Eusebianischen Texte stimmt der bei Moses überein, abgesehen von einer Abweichung im Eingange, indem die Anfangsworte bei Moses lauten: „Selig ist derjenige, welcher an mich glaubt, ohne mich gesehen zu haben." Nur findet sich bei Moses die Vorbemerkung: „Antwort auf Abgars Brief, welchen der Apostel Thomas auf Befehl des Heilandes geschrieben hat;" und dem Schlusse des Briefes ist beigefügt: „Diesen Brief überbrachte Abgars Eilbote, und zugleich das Bildniß des Heilandes, welches sich noch bis auf diese Zeit in der Stadt Edessa befindet." Denselben Text wie Moses haben auch die Acta s. Maris mit der Abweichung, daß sie das Segenswort, das der Herr über Edessa zu Ananias für den König gesprochen hat, als Schlußwort des Briefes bringen, indem es heißt: *Et urbs tua erit benedicta, nec adversarius in ea dominabitur.* L. c. p. 16. Von diesem Segen wird unten (Nr. 11) eigens gehandelt werden.

2) Apg. 5, 34—39.

den princeps Judaeorum[1]), so dürfte die Notiz Glauben verdienen. Vom Tempel weg begab sich der Herr, von seinen Jüngern und den Abgesandten Abgars begleitet, in das Haus seines vertrauten und angesehenen Verehrers Nikodemus. Hier wird Thomas die Antwort an Abgar geschrieben, hier wird Anan oder ein anderer Maler das Porträt des Heilandes zu malen Gelegenheit genommen haben.

Fassen wir nun die fraglichen Einwendungen in's Auge, und zwar zuerst die formellen. Eine dieser ist folgende:

Wäre dieser Brief wirklich von Jesus oder auch nur auf seinen ausdrücklichen Befehl hin geschrieben worden, so hätte er unbedingt in den Canon der neutestamentlichen Schriften aufgenommen werden müssen, da er zu den göttlichen Schriften gehörte.

Diese Einwendung erledigt sich, abgesehen von der oben erwähnten Zurückhaltung der Evangelisten und Apostel, einfach durch den Hinweis auf die Thatsache, daß zur Zeit, da der syrische Canon geschlossen wurde, Edessa und Armenien seit langer Zeit, das ist seit Abgar Nigers Tod (36 n. Chr.), wieder unter heidnischen Herrschern stand, daß daher die königlichen Archive in Edessa damals den Christen daselbst nicht zugänglich waren[2]).

Wie bekannt, entstand die syrische Uebersetzung der hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes, die Peschito, die auch in Edessa und in Armenien im Gebrauche war, schon sehr frühzeitig, wenn nicht in der nächstapostolischen Zeit, auf jeden Fall im Laufe der drei ersten christlichen Jahrhunderte, wahrscheinlich noch im zweiten, also in den Jahren, in welchen das Land von Abgars Tod an bis auf Terdat unter heidnischen Herrschern, das königliche Archiv in Edessa unter heidnischen Custoden stand. Hieraus folgt, daß die Vorsteher der christlichen Kirche daselbst weder im Besitze der Originalien der Briefe sich befanden, noch dieselben sich verschaffen konnten. In dieser Zeit ging die Kenntniß von dem Briefe des Herrn mehr und mehr verloren.

Es ging mit demselben ebenso, wie mit dem Porträte, das der Herr dem Abgar geschickt hatte, von dem die Kunde, wie wir sehen werden, sogar in Edessa gänzlich erloschen war.

1) Joh. 3, 1, 21; 19, 39.

2) S. unter Nr. 10: „Geschichte des Christenthums in Edessa und Armeniens nach Abgars Tod.“

Man hat es ferner auffallend gefunden, daß der Apostel Thomas den Brief geschrieben haben sollte. Das sei, meinte man, ein sicheres Zeichen der Fälschung. Denn wollte der Herr diesen Brief schreiben lassen, so hätte er gewiß einen seiner drei vertrautesten Jünger, den Petrus oder Jakobus und Johannes oder aber den späteren Evangelisten Matthäus mit dieser Aufgabe betraut.

Es liegt auf der Hand, daß diese Einwendung der Aechtheit keinen Abbruch thun kann. Denn konnte der Herr mit der Fertigung des Briefes nicht betrauen, wen er wollte? Konnte er nicht einen besonderen Grund haben, gerade den Apostel Thomas den Brief schreiben zu lassen? Es scheint in der That so. Denn wie Eusebius nach Aufzeichnungen in den Archiven von Edessa berichtet, war es der Apostel Thomas, der nach der Auffahrt Jesu den Thaddäus, einen von den zweiundsiebenzig Jüngern, an den König Abgar absandte. Auch war es derselbe Apostel, der in den Gegenden des Euphrat und Tigris, in Armenien, Medien und Parthien das Evangelium predigte. Und endlich ist es eine bekannte, historisch feststehende, auch vom hl. Ephräm bezeugte Thatsache, daß ein großer Theil der Reliquien desselben Thomas in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts von Indien nach Edessa gebracht wurde, wo sie in so hohen Ehren standen, daß deren Ruhestätte ein von weit her besuchter Wallfahrtsort wurde, „da an demselben," wie Ephräm sagt, „sehr viele Wunder und Gnadenerweise Gottes statt hatten"[1]). Thomas wurde also der Apostel und himmlische Schutzpatron von Edessa. Es war somit sehr geziemend, daß gerade er vom Herrn zum Schreiber des Briefes an den König Abgar gewählt wurde. Der Brief kündigte gleichsam typisch seine spätere Wirksamkeit in Edessa und Armenien an. Und es mußte für seine Verehrer daselbst eine außerordentliche Freude sein, im Archive des Königs seine Handschrift, in seiner Ruhestätte einen großen Theil eines heiligen Leibes zu besitzen.

Die aus formellen Gründen gegen die Aechtheit des Briefes erhobenen Bedenken sind also belanglos; und nicht mehr Gewicht haben die anderen, die man dem Inhalte desselben entnommen hat.

---

1) *Carmina Nisibena*, übersetzt von P. Pius Zingerle. Kempten. 2. Bändchen. S. 201.

Diese können in den Satz zusammengefaßt werden: dieser Brief sei des Herrn nicht würdig. So äußert sich der angesehene Kirchenhistoriker Aug. Neander: „Der Brief ist Seiner in keiner Weise würdig; er trägt durchaus das Gepräge einer Zusammenstoppelung aus verschiedenen evangelischen Stellen[1]).“

Vergleicht man dieses Urtheil mit dem Briefe selbst, so kann man sich nur wundern, wie ein angesehener Kirchenhistoriker ein so oberflächliches Urtheil aussprechen konnte. Der Brief soll eine Zusammenstoppelung verschiedener evangelischer Stellen sein, und enthält nicht eine einzige Stelle wörtlich aus einem der Evangelien! Der erste Satz erinnert nur einigermaßen an die Worte, die der Herr zu Thomas sprach: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, hast du geglaubt. Selig, die nicht sehen und doch glauben[2]),“ aber er ist kein Citat derselben. Auf eine andere evangelische Stelle ist aber nicht einmal angespielt. Von einer Zusammenstoppelung verschiedener evangelischer Stellen kann also nicht im geringsten die Rede sein. Und auch sonst ist nicht einzusehen, wie der Brief des Herrn unwürdig sein sollte. Er entspricht im Gegentheil seiner sonstigen Lehrweise, seiner Person und der ganzen Situation vollkommen.

Fassen wir, um dies klar zu stellen, die einzelnen Sätze näher in's Auge.

Der erste Satz spricht eine Wahrheit aus, die der Herr auch sonst verkündet hat, da sie eine Grundwahrheit des ganzen Christenthums ist: „Wer glaubt, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt.“ Vom Glauben hängt das Heil ab. Ob jemand den Herrn sieht oder nicht, darauf kommt nichts an. Selig ist und leben wird, wer, auch ohne ihn gesehen zu haben, an ihn glaubt als an den Sohn Gottes und Erlöser der Welt.

Diese große Wahrheit vor allem dem Abgar gegenüber auszusprechen, hatte der Herr allen Anlaß. Sie enthält eine Seligpreisung des Königs, der ja geglaubt hat, ohne gesehen zu haben; sie enthält zugleich eine Mahnung, Abgar möge in diesem seinem Glauben verharren, wenn er auch den Heiland nicht sehen werde,

---

1) Aug. Neander, Allgemeine Geschichte der christl. Religion. Hamburg 1826. I. Bd, 1. Abth. S. 74.

2) Joh. 20, 29.

da er nicht zu ihm kommen könne. Darauf kommt es nicht an. Er ist selig zu preisen, wenn er ihn auch nicht sieht, wenn er nur glaubt an dasjenige, was ihm der Bote, den der Herr an ihn senden werde, verkünden wird.

An diese Fundamentalwahrheit schließen sich die folgenden Worte trefflich an: „Denn von mir steht also geschrieben: Die mich sehen, werden nicht an mich glauben, und die mich nicht sehen, werden an mich glauben." Auch diese Worte sind kein buchstäbliches Citat einer Bibelstelle, sie geben nur Gedanken wieder, die der Herr durch den Propheten Isaias verkündet und selbst wiederholt ausgesprochen hat[1]). Es ist dieselbe Wahrheit, die hier zum Ausdruck kommt, wie im vorhergehenden Satz, nur durch den sehr ernsten Gedanken erweitert: „Die mich sehen, werden nicht an mich glauben." Jesus spricht somit zu Abgar: Du hältst es für ein großes Glück und für eine außerordentliche Gnade, mich zu sehen, und bittest mich deßhalb, zu Dir zu kommen. Aber meine persönliche Gegenwart ist nicht für alle in gleicher Weise ein Glück. Denn obgleich hier alle meine göttlichen Lehren hören und meine Wunder sehen und darin die thatsächliche Beglaubigung meiner himmlischen Sendung vor Augen haben, so glauben doch viele nicht an mich, ja sie hassen und verfolgen mich; und so wird ihnen meine Gegenwart statt zum Heile und Leben, zum Untergang und Tode.

Auch diese Worte dem Briefe beizufügen, hatte der Herr triftige Gründe. Sie waren zur vollen Aufklärung des Königs nothwendig. Abgar hatte ja in seinem Briefe darauf hingewiesen, daß die Juden gegen Jesus in höchster Erbitterung seien und Gewalt gegen ihn gebrauchen wollen. Ananias fand bei seiner Anwesenheit in Jerusalem diese feindselige Stimmung in den officiellen Kreisen des Judenthums als die vorherrschende. Er erfuhr, daß man dem Heilande nach dem Leben strebe, daß Häscher gegen ihn ausgesendet seien, ihn zu ergreifen, daß der Befehl gegeben sei, ihn anzuzeigen, wo er sich aufhalte, kurz, daß man ihn lieber heute als morgen aus der Welt zu schaffen bereits entschlossen sei. Eine so gehässige Stimmung gegen einen großen Wunderthäter, der Judäa durchwanderte, um allen Gutes zu thun, mußte dem

1) Is. 6, 9; 52, 15; 65, 1. 2; Matth. 13, 13—16; Joh. 20, 29.

Abgar unerklärlich erscheinen. Der Herr in seiner Güte glaubte daher, ihm die erwünschte Erklärung geben zu sollen, indem er auf die betreffenden Worte der Schrift hinwies. Damit wollte er ihm sagen: die Thatsache, so auffallend und unerklärlich sie ist, möge den König in seinem Glauben nicht wankend machen. So sei es von ihm prophezeit; in diesem Unglauben, in diesem Hasse des Judenthums gegen seinen Messias erfülle sich die Weissagung Gottes. Und darum möge sie niemanden, auch den König nicht, beunruhigen. Er möge seinem Worte vertrauen: Selig ist, wer an mich glaubt, wenn er mich nicht sieht. Oder wie diese Stelle bei Eusebius abweichend lautet: „Selig bist Du, daß Du an mich geglaubt hast, ohne mich gesehen zu haben."

Dieser erste Theil des Briefes ist also von großer dogmatischer Tiefe und darauf berechnet, den König in seinem Glauben zu befestigen. Er ist des Herrn vollkommen würdig, offenbart seine Weisheit und Güte und enthüllt in etwas das Geheimniß, das ihn und sein Leben und Wirken umgibt.

Wie trefflich diese Worte zur Situation passen, sehen wir auch daraus, daß der Evangelist Johannes dieselbe Erklärung seiner Schilderung der großen Scene beifügte. Diese Verherrlichung Jesu im Tempel vor den Priestern und Tempeldienern und vor den heidnischen Abgesandten, den Jüngern und der ganzen Volksmenge durch die Stimme seines Vaters vom Himmel herab war eine letzte mächtige Aufforderung von oben an das ganze Judenthum, an Jesus als an seinen gottgesandten Messias zu glauben. Im Anschlusse daran und im Hinweise darauf forderte der Heiland selbst die Umstehenden in den eindringlichsten Worten auf, an ihn zu glauben, indem er sprach: „Das Licht ist noch eine kleine Weile bei euch; wandelt, so lange ihr das Licht habet, auf daß euch nicht etwa die Finsterniß überfalle. Glaubet an das Licht, so lange ihr das Licht habet, auf daß ihr Kinder des Lichtes seid[1])."

Aber auch diese Aufforderung des himmlischen Vaters, diese dringenden Worte des Erlösers blieben vergeblich. Viele Vornehme wurden wohl gläubig, fügt der Evangelist bei, aber sie bekannten den Glauben nicht aus Furcht vor den Pharisäern, „damit sie

1) Joh. 12, 35. 36.

nicht von der Synagoge ausgeschlossen würden"[1]). Die große Menge des Volkes versagte dem Herrn die Anerkennung als des Messias, „obgleich", wie Johannes beifügt, „er schon so viele Zeichen vor ihnen gethan hat". Ja, die Stimmung der bei dieser großen Scene gegenwärtigen Juden wurde so gereizt, daß es Jesus für gerathen fand, rasch sich zu entfernen und vor ihnen sich zu verbergen[2]).

Eine so hartnäckige Ungläubigkeit und gehässige Anfeindung erscheint angesichts der zahllosen Wunder und Zeichen, die der Herr gethan, angesichts dieser letzten großen Manifestation des himmlischen Vaters selbst fast unglaublich. Daher findet es der Evangelist für angezeigt und nothwendig, eine Erklärung beizufügen, indem er fortfährt: „So daß die Worte des Propheten Isaias erfüllt wurden, da er gesagt hat: Herr, wer glaubt dem, was man von uns hört? Und wem ist der Arm des Herrn geoffenbart worden? Darum konnten sie nicht glauben; denn Isaias hat abermals vorhergesagt: „Er hat ihre Augen verblendet und hat ihr Herz verhärtet, damit sie mit den Augen nicht sehen und mit dem Herzen nicht verstehen und sich nicht bekehren, und ich sie nicht heile." Dieses sagte Isaias, als er seine Herrlichkeit sah und von ihm redete[3])."

Was Johannes für die Leser des Evangeliums für nothwendig erachtete, das fand auch der Heiland dem Abgar gegenüber für geboten.

Ebenso würdig und schön erscheint uns auch der zweite Theil des Briefes.

Er gibt zunächst den Grund an, warum Jesus nicht persönlich zu Abgar sich begeben könne. Dies würde seiner Sendung, die er von seinem himmlischen Vater empfangen, widersprechen. Er sei, wie er sich einmal anderwärts ausgesprochen hat, nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel. Er stehe am Ende seiner irdischen Laufbahn; er müsse in Jerusalem das Werk vollbringen, das ihm der Vater aufgetragen hat, und zwar schon in den nächsten Tagen. Aber auch, wenn er dieses Werk vollbracht hat, ist für ihn keine Möglichkeit, Abgars Bitte persönlich zu erfüllen. Denn er werde und müsse dann zu dem auffahren, der ihn gesandt hat.

1) Joh. 12, 37. 42. — 2) Joh. 12, 36. — 3) Joh. 12, 37—41.

Diese zweimalige Erwähnung seiner bevorstehenden Auffahrt ist sehr bemerkenswerth. Sie erinnert an jene geheimnißvollen Worte, die er im Tempel vor den Abgesandten gesprochen, in denen er seinen Vater um die Verherrlichung gebeten hat; sie erinnern an die vom Himmel ertönenden Worte: „Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn abermals verherrlichen." Der Herr weist hier wiederholt auf seine Himmelfahrt hin zum Beweise, daß er wirklich ein höheres Wesen, daß er vom Himmel gekommen, vom Vater in die Welt gesandt, daß er der Sohn Gottes sei.

Aber Abgar möge dies nicht betrüben, daß er Jesum persönlich nicht sehen werde. Der Herr werde nach seiner Auffahrt einen seiner Jünger zu ihm senden, der nicht nur seine Krankheit heilen, der ihm und den Seinigen auch das Leben geben werde. Wenn auch er selbst sein Werk in Jerusalem vollbringen und dann von dort sofort zu seinem Vater zurückkehren muß: so geht der Welt mit seinem Hingange aus ihr nichts verloren; andere, seine Jünger, werden seine Sendung übernehmen und sein Werk in seinem Auftrage und in seiner Vollmacht fortsetzen, die leiblichen Krankheiten heilen und allen, die auf ihr Wort hin an Jesus glauben, das Leben geben. Dieses Heil werde Abgar und den Seinigen zu Theil werden.

Gewiß, ein solches Schreiben von so großer dogmatischer Tiefe und vielseitiger Belehrung, von so zartsinniger Güte, mit so freundlichem Entgegenkommen, mit dem tröstenden Hinweis auch auf Abgars baldige Heilung, auf die Fortdauer der Heils- und Erlösungsthätigkeit durch die vom Herrn gesandten Jünger und Stellvertreter ist der göttlichen Weisheit und Güte des Heilandes vollkommen würdig und der ganzen Situation im höchsten Grade angemessen.

5. Geschichte des Briefwechsels. Die beiden Geschichtschreiber Eusebius und Moses.

Wir haben in unserer bisherigen Abhandlung den Anlaß und Inhalt der beiden Briefe besprochen und gefunden, daß ein Grund deren Aechtheit zu beanstanden, nicht gegeben ist. Gehen wir nun zur äußeren Geschichte des Briefwechsels, zu dessen Bezeugung durch historische Documente und Thatsachen über.

Der erste Zeuge ist uns **Eusebius**. Wir besprechen ihn daher zuerst.

Wie wir wissen, versichert er uns, er habe die beiden Sendschreiben in den öffentlichen Archiven von Edessa, wo sie, wie er beifügt, „bis auf unsere Tage aufbewahrt sind", vorgefunden und wörtlich aus dem Syrischen in's Griechische übersetzt. Ferner versichert er, daß **noch andere Documente**, welche die Regierung Abgars betrafen, in denselben Archiven aufbewahrt werden. Aus diesen Documenten fügt er aber nur Weniges über die Ankunft des Addäus und seine erste Wirksamkeit in Edessa bei.

Einleitend bemerkt er: „Diesen Briefen war in syrischer Sprache noch Folgendes beigefügt: ‚Nach der Auffahrt des Herrn sandte ihm (dem Könige) Judas, der auch Thomas genannt wird, den Thaddäus (Addäus), einen von den siebenzig, als Apostel'." Dann folgt der Bericht über die Ankunft des Addäus in Edessa, über seinen Empfang von Seite Abgars und die wunderbare Heilung des Königs durch die Handauflegung des Addäus, worauf der König alle Bürger der Stadt auf den folgenden Tag zur Anhörung der Predigt des Apostels beruft. Von dieser Predigt und der weiteren Wirksamkeit des Apostels berichtet Eusebius leider nichts mehr. Er schließt, nachdem er die Berufung der Versammlung gemeldet hat, mit den Worten: „**Dies geschah im 340. (343.) Jahre** (der Seleuciden). **Ich habe es, wie ich meine, nicht ohne Nutzen aus dem Syrischen übersetzt.**"

Der verdiente Kirchenhistoriker verzeichnet also wiederholt die Quellen, aus denen er seine Berichte geschöpft hat; er verfährt also ächt historisch. Diese Quellen sind die verlässigsten, die es gibt: königliche Archive, öffentliche Urkunden, die er, wie er versichert, wörtlich übersetzte. Man kann da fragen: Was hätte Eusebius noch thun können und sollen, um die Glaubwürdigkeit seines Berichtes uns zu verbürgen?

Allein die Erfahrung lehrt, daß, wenn jemand einmal gegen etwas eingenommen ist, es dann sehr schwer ist, ihn von der Wahrheit desselben zu überzeugen. So erging es in unserer Frage auch dem verdienstvollen Vater der Kirchengeschichte und Bischof von Cäsarea. Der gewissenhafte Berichterstatter mußte deßhalb manche kränkende Epitheta sich gefallen lassen, ja er verdient in den Augen

derjenigen, die den Briefwechsel für eine Erdichtung ansehen, ungeachtet seiner Versicherung, keinen Glauben.

Vernehmen wir als einen dieser Gegner abermals den Kirchenhistoriker August Neander. Er spricht sich so aus: „Die alte Erzählung von diesem Briefwechsel verdient keinen Glauben; Eusebius ließ sich durch die Archive täuschen. Es läßt sich gar nicht denken, daß etwas von Christus selbst Geschriebenes (?) so lange, bis auf Eusebius, der übrigen Welt hätte unbekannt bleiben können. Endlich ist der Brief des Abgarus nicht in der Sprache eines orientalischen Fürsten abgefaßt[1]).“

Sehen wir davon ab, daß es als eine Nachlässigkeit bezeichnet werden darf, wenn Neander sagt, Jesus habe den Brief an Abgar selbst geschrieben, da es ja im Eingange desselben bei Moses ausdrücklich heißt, der Apostel Thomas habe auf Befehl des Heilandes denselben geschrieben, so erledigt sich die letzte Entgegnung Neander's durch die Gegenbemerkung Rink's, der darauf erwiedert[2]): „Wir erlauben uns, zu zweifeln, daß der Abendländer im 19. Jahrhundert besser wisse, was sich für einen morgenländischen Fürsten gezieme, als ein Grieche des 4. und ein Armenier des 5. Jahrhunderts, ja als das ganze Volk von Edessa, welches jenen Brief für vollkommen angemessen erachtet hat. Wenigstens möchten wir wissen, was für Ausdrücke darin vorkommen, welche sich nicht in die Lage eines hilfsbedürftigen und Hilfe suchenden Fürsten schicken.“ Eusebius und Moses haben Hunderte von Schreiben orientalischer Fürsten in Händen gehabt, konnten also sicher erkennen, was ihrer Schreibweise gemäß sei, was nicht; beide hegten aber nicht die mindesten Zweifel an der Aechtheit dieser beiden Briefe. Herrn Neander scheint bei seinem Urtheile der Briefstil eines türkischen Pascha, nicht aber der eines von der römischen Cultur beeinflußten morgenländischen Fürsten vor Augen geschwebt zu haben.

Die weitere Bemerkung, daß die beiden Briefe unmöglich bis auf Eusebius unbekannt sein konnten, widerlegt die Thatsache, daß auch ein längeres Unbekanntsein von Schriftstücken deren Aechtheit keinen Abbruch thut. Denn wie viele Urkunden von der größten Wichtigkeit ruhten Jahrhunderte lang unbekannt in den Archiven der Päpste und in den Archiven der Fürsten. Selbst die Katakomben

1) A. a. O. — 2) A. a. O.

in Rom waren über ein Jahrtausend unbekannt geworden. Haben sie deßhalb nicht existirt? Die Originalschriften der Evangelien und apostolischen Briefe sind verloren gegangen, obwohl sie von der Hand der Apostel geschrieben waren. Gerade deßhalb, weil diese beiden Briefe in den öffentlichen Archiven hinterlegt worden waren, blieben sie Jahrhunderte lang erhalten, konnten sie von Eusebius denselben entnommen und übersetzt werden.

Aber Eusebius, entgegnet man, ließ sich durch die Archive täuschen! Wollen uns die Gegner angeben, wie diese Täuschung erfolgte? Doch nicht dadurch, daß er die Briefe den Archiven entnahm? Daß er sie wörtlich in's Griechische übersetzte? Oder hätte er beide unberührt lassen oder als Fälschung ansehen sollen, wozu er keinen Grund sah? Wer sollte sie überhaupt gefälscht und in das Archiv hinterlegt haben? Zu welchem Zwecke?

Die Bemängelung Neander's erweist sich also als grundlos. Sie kann eine ziemlich glimpfliche genannt werden. Andere gehen nämlich, wie bereits angedeutet, weit über Neander hinaus und beschuldigen den Vater der Kirchengeschichte, er habe die beiden Briefe erdichtet.

Gegen diese Verunglimpfung seiner historischen Wahrhaftigkeit und Treue möchte man meinen, hätte ihn seine Versicherung, er habe die Briefe öffentlichen königlichen Archiven entnommen, sicher gestellt. Es ist ja bekannt, daß ihm sein erlauchter Gönner und Freund, der Kaiser Constantin, alle Archive des Reiches geöffnet hat, um ihn in Stand zu setzen, seine Kirchengeschichte zu schreiben. Und Hunderte von Documenten hat er in dieselbe aufgenommen und verflochten und hat gerade dadurch sein Werk zu einem Quellenwerke von unschätzbarem Werthe gemacht. Wer hat ihm aber nachgewiesen, daß er eines dieser hochwichtigen Documente erdichtet hat[1])?

Doch in seiner Gewissenhaftigkeit hat sich Eusebius gegen seine Ankläger, obwohl er nicht geglaubt haben konnte, er werde deß-

---

1) Lipsius, a. a. O. S. 17, sagt: „Mag er (Eusebius) immerhin manches, was er wußte, absichtlich verschwiegen haben, wir haben doch sicher kein Recht, ihn der tendenziösen Verstümmelung von Documenten zu beschuldigen, von denen er zum Ueberfluß noch ausdrücklich versichert, sie Wort für Wort wiederzugeben."

halb, weil er wichtige historische Documente den öffentlichen Archiven entnahm und bekannt machte, als ein Fälscher und Erdichter betitelt werden, selbst sicher gestellt, indem er seiner Bemerkung, er habe die Briefe syrisch in den Archiven gefunden und wörtlich in's Griechische übersetzt, noch beigefügt: „Dieses und die anderen Documente, welche die Thaten Abgars enthalten, werden bis auf unsere Zeit in Edessa aufbewahrt[1]).“

Eusebius edirte seine Kirchengeschichte bald nach dem Jahre 324, mit dem er sie schloß. Damals hatte aber Syrien schon mehrere Bischöfe. Der Bischof von Cäsarea, ein Palästiner, hätte sich also der größten Gefahr ausgesetzt, des Irrthums überwiesen und als Fälscher von seinen Mitbischöfen öffentlich discreditirt zu werden, wenn er die beiden Briefe erdichtet hätte, wenn sich dieselben in den königlichen Archiven von Edessa nicht wirklich vorgefunden hätten. Mit seiner Bemerkung, die Briefe befinden sich noch im Archive von Edessa, gab er seinem Berichte eine gesteigerte Glaubwürdigkeit. Machen wir davon eine Anwendung. Was würde Neander oder ein anderer gelehrter Gegner des Eusebius dazu sagen, wie würde er seiner Entrüstung Ausdruck geben, wenn er in einer historischen Abhandlung seine Erzählung mit den Worten bekräftigte, wichtige, von ihm zum ersten Male publicirte Documente in dem königlichen Archive von Berlin vorgefunden und dieselben wörtlich aus dem Lateinischen in die deutsche Sprache übersetzt und in seiner Abhandlung wiedergegeben zu haben, die Originale befänden sich noch in dem genannten Archive — welcher Entrüstung, sage ich, würde er Ausdruck geben, wenn ihm jemand, der diese Archive und was sie enthalten gar nicht gesehen, in allem Ernste entgegnen würde, er habe diese Documente erdichtet, seine Versicherung verdiene keinen Glauben. Was aber einem Neander und jedem anderen Historiker der Gegenwart recht wäre, dürfte auch dem Bischof Eusebius gegenüber billig sein, und dies um so mehr, als ein anderer sehr angesehener Zeuge, und zwar ein solcher, der die genannten Archive ebenfalls durchforscht hat und genau kannte, uns in gleicher Weise versichert, die genannten Briefe seien daselbst wirklich noch vorhanden. Dieser Zeuge ist der schon erwähnte armenische Historiker Moses von Chorene.

---

1) *Eusebius*, h. eccl. l. c.

Moses gilt als der Vater der armenischen Geschichte und als der Repräsentant des klassischen und elegantesten Stils der armenischen Geschichtschreibung, als der Herodot der Armenier. Es braucht hier nicht untersucht zu werden, ob er diesen hohen Ruf wirklich verdient oder nicht, da dies von einem Gelehrten, der hiefür eine anerkannte Autorität ist, ausführlich geschehen ist[1]). Es genügt die Bemerkung, daß er denselben seiner Geschichte von Großarmenien verdankt, an welcher er viele Jahre bis in's hohe Alter gearbeitet hat. Zu diesem Behufe standen ihm die Archive in Edessa offen, die er fleißig benützt, aus denen er die interessanten Nachrichten, an denen sein Geschichtswerk so reich ist, geschöpft hat. Schon auf seiner Reise nach Aegypten hat er, wie er sich ausdrückt, „die Tiefen dieser Archive durchschifft". Später nahm er in Edessa selbst für viele Jahre seinen Wohnsitz. „Und es wäre schwer zu sagen," bemerkt Gutschmid, „wo er sonst seine ausgesuchten seltenen Quellen auftreiben konnte, wenn es nicht in Edessa war[2])." Moses fand nun ebenfalls die beiden fraglichen Briefe im Archive vor, übersetzte sie in's Armenische und nahm sie in dieser Uebersetzung in sein Geschichtswerk auf.

Aber auch dieses Zeugniß des verdienten und angesehenen

---

1) Alfred v. Gutschmid, Kleine Schriften, herausg. von Franz Rühl. Leipzig 1892. S. 282—338. — In neuester Zeit wollte A. Carrière nachweisen, daß Moses erst im 7. Jahrhundert gelebt hat; denn a) was er von seinem Leben erzähle, widerspreche den Berichten aus dem 5. Jahrhundert; b) benütze er Quellen des 6. und 7. Jahrhunderts, unter anderen die Kirchengeschichte des Sokrates; c) finden sich in der armenischen Literatur erst im 9. Jahrhundert sichere Spuren von seinem Geschichtswerke. *A. Carrière,* Nouvelles sources de Moise de Khoren. Études critiques. 2 voll. Vienne 1893 et 1894. — Vor der Hand ist diese Aufstellung eine Hypothese, welche die Probe erst zu bestehen hat. Und sollte auch wirklich erwiesen sein, daß der Verfasser der Geschichte Großarmeniens dem 7. oder 8. Jahrhundert angehörte, so wird doch seine Geschichtserzählung im Großen und Ganzen als glaubwürdig zu betrachten sein, da die Resultate der eingehenden und scharfen Kritik von Gutschmid aufrecht bleiben. Die historische Persönlichkeit Mosis kann überhaupt nicht geleugnet werden. Und Thatsache ist, daß, wie Lazarus von Pharch bezeugt, „im 5. Jahrhundert in Armenien ein Bischof Namens Moses lebte, welcher auch als Schriftsteller hervorragte". S. O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 552.

2) A. a. O.

Historikers nehmen die Gegner nicht an, und seine Versicherung gilt ihnen ebenso wenig, wie die des Eusebius. Sie behaupten, Moses habe die Briefe nicht den Archiven, sondern dem Geschichtswerke des Eusebius entnommen; er habe sich also wirklich von diesem täuschen lassen. Ich meine, unsere obige Ehrenrettung für den Bischof von Cäsarea gilt auch für Moses von Chorene.

Doch benöthigt auch er noch einer speciellen Vertheidigung. Man erhob nämlich auch gegen ihn denselben Vorwurf, wie gegen Eusebius: auch er sollte, wie dieser, ein Erdichter von Briefen, ein Fälscher der Geschichte sein. Moses theilt nämlich, wie er versichert, aus den genannten Archiven außer den beiden Briefen, die auch Eusebius hat, noch fünf andere mit, die mit jenen insofern im Zusammenhange stehen, als sie sich auf Jesus, den großen Wunderthäter, und auf den Glauben an ihn beziehen. Vier von diesen Briefen sind vom König Abgar geschrieben, nämlich zwei an den Kaiser Tiberius in Rom und je einer an den König Nersch von Assyrien und an den Perserkönig Artasches. Das andere Schreiben enthält die Antwort des Kaisers auf den Brief Abgars. Weil nun Eusebius diese Briefe nicht hat, so beschuldigte man Moses, obgleich Eusebius sagt, daß außer den zwei Briefen noch andere, auf Abgar und seine Regierung bezügliche Documente im Archive sich befinden, er habe diese Briefe erdichtet. Man erhob diese Anschuldigung, obgleich er, nachdem er den Brief Abgars an den Perserkönig mitgetheilt, wörtlich sagt: „Als Abgar diesen Brief geschrieben hatte, legte er eine Copie davon in sein Archiv, so auch von den anderen Briefen[1]).“

Man erhob gegen Moses diese schwere Anschuldigung, obwohl er den Autor mit Namen nennt, der die Ereignisse aus der Zeit Abgars aufgeschrieben und mit den dazu gehörigen Documenten im Archive hinterlegt hat, indem er sagt: „Labubnia (Labubna, auch Erubna), der Sohn des Schreibers Aphschadar, hatte alle Ereignisse aus den Tagen Abgars und Sanatruks aufgeschrieben und in's Archiv zu Edessa niedergelegt[2]).“ Aber auch diese Notiz rettete die Wahrhaftigkeit des Chorenen nicht. Je mehr er seine Versicherung steigerte, desto höher steigerte sich auch die Negation und Beschuldigung. Man behauptete nun, einen Labubnia habe

1) Moses, a. a. O. S. 94. — 2) Moses, a. a. O. S. 98.

es nie gegeben, Moses habe diesen seinen Gewährsmann einfach erdichtet.

Und doch ist die eine Anschuldigung so ungerecht wie die andere! Der armenische Geschichtschreiber unterliegt hier in der That einer Mißhandlung und hätte wahrlich Ursache, mit dem Psalmisten zu flehen: Redime me a calumniis hominum[1]).

Die schweren Beschuldigungen wurden auf Moses gehäuft, obgleich die Erklärung, weßhalb Eusebius diese fünf Briefe im Archive überging, auf der Hand liegt. Eusebius nämlich mußte sie ignoriren, weil er seine Erzählung nicht weiter fortführt, als bis zur Ankunft des Addäus in Edessa. Er erzählt also nicht einmal die Bekehrung Abgars zum Christenthum, geschweige denn dessen weitere Thätigkeit für dasselbe. Bei Moses verhält sich die Sache aber ganz anders; denn er schrieb eine fortlaufende Geschichte von Armenien. Da forderte es eine geordnete Geschichtserzählung, auch der Thätigkeit Abgars, nachdem er christlich geworden, zu erwähnen, also auch diese wichtigen Briefe in seine Erzählung aufzunehmen.

Ich glaube, diese allgemeine Erklärung des Verfahrens des armenischen Geschichtschreibers dürfte genügen, um seine historische Integrität in diesem Punkte sicher zu stellen. In's Einzelne brauchen wir nicht weiter einzugehen; es würde dies viel zu weit führen. Auch ist dies bereits von einer andern, sehr competenten Seite, nämlich von dem genannten Mechitaristen Dashian, geschehen, der den Moses gegen diese Beschuldigungen Tixeron's in Schutz nahm und seiner Ueberzeugung Ausdruck gibt, indem er wiederholt versichert: „Moses lügt nicht." „Moses hat das alles nicht erdichtet; er hat niedergeschrieben, was er als geschrieben bereits vorgefunden hat, wie er selbst bekennt." „Moses hat also nichts erdichtet, wie einige meinten und noch meinen[2])."

Die Glaubwürdigkeit des Moses anerkennt selbst auch der schärfste Censor desselben, Alfr. v. Gutschmid, der seine lange Kritik desselben mit den Worten schließt: „Wir glauben in der That, daß, von der christlichen Uebertünchung der Sagen und der unkritischen Zusammenlöthung disparater Quellen abgesehen, die

1) Ps. 118, 134.

2) P. J. Dashian, Mitglied der Mechitaristen-Congregation in Wien, „Zur Abgarfrage". Separatabzug aus der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. IV. Bd.

wiederholte Versicherung des Moses, er habe nichts erdichtet, für den eigentlichen Erzählungsstoff auf Wahrheit beruht[1])."

Der Chorene brauchte auch gar nichts zu erdichten; es stand ihm vielmehr ein überreiches Material zu Gebot; er benützte es aber leider nicht, weil andere vor ihm die betreffenden Begebenheiten bereits beschrieben hätten. Gewiß würde sich Moses den Dank aller redlichen Geschichtsfreunde in hohem Grade verdient haben, wenn er aus seinem reichen Vorrathe viel mehr, als er gegeben, uns geboten hätte. Wie vieles er überging, sagt er mit den Worten: „Nach dem Tode Abgars wird das Reich in zwei getheilt; denn Ananun, der Sohn jenes, wurde zum König von Edessa, und Sanatruk, der Schwestersohn jenes, wurde zum König von Armenien gekrönt. Dasjenige, was zu ihrer Zeit geschehen ist, findet sich von früheren Schriftstellern aufgezeichnet: nämlich die Ankunft des Apostels (des Addäus) in Armenien, die Bekehrung Sanatruks und dessen Abfall vom Glauben aus Furcht vor den armenischen Satrapen, der Tod des Apostels und seiner Begleiter im Cantone Schavarschen, welcher jetzt Artas heißt, die Aushöhlung eines Steines, die Ankunft und Aufnahme der Leiche des Apostels, ihre Wegnahme und Beerdigung in der Ebene durch seine Schüler, das Martyrium der Sanducht, der Tochter des Königs, neben dem Wege, das Offenbarwerden der zwei Reliquien und ihre Uebertragung in die Wüste. Dies alles, was, wie ich gesagt habe, von anderen vor mir erzählt worden ist, habe ich nicht für sehr wichtig gehalten und deßhalb nicht genau wiederholt. Ebenso ist auch der Tod des Abdai, des Schülers des Apostels (Addäus), zu Edessa durch den Sohn Abgars von anderen vor mir erzählt worden[2])."

Wir sehen, wie viele Berichte dem Moses zu Gebote standen, die uns gänzlich mangeln. Ueberdies waren die Archive in Edessa, die Moses nach Belieben benützen konnte, außerordentlich reich an öffentlichen Urkunden, da auch die Römer, nachdem sie unter dem König Erovand die Stadt in Besitz genommen, wie Moses erzählt,

---

1) A. a. O. S. 331. — „Die Zusammenlöthung disparater Quellen" wäre nur als ein formeller Defect anzusehen. Gegen die „Sagen" hat G. nur etwas einzuwenden, weil sie einen christlichen Anstrich haben. Moses gibt aber in unserer Frage keine „Sagen", sondern Documente und Berichte aus öffentlichen Quellen, die er, wie er auch sonst thut, namhaft macht.

2) Moses, a. a. O. S. 95 f.

„alle Archive daselbst sammelten, auch die Tribut- und Tempelarchive, die in dem pontischen Sinope waren, dahin verlegten“ 1). Moses verdient gewiß den Dank aller Geschichtsfreunde, daß er die Nachwelt mit seinem Geschichtswerke beschenkt hat, und diejenigen, die ihn einen Fälscher und Betrüger nennen, thun ihm schwer unrecht.

(Fortsetzung folgt.)



VI.

Der Consecrationsmoment in der heiligen Messe.

(Schluß.)

Ueber den Consecrationsmoment bei der kirchlichen Opferfeier herrscht allgemeine Uebereinstimmung in der negativen Bestimmung, daß der Consecrationsmoment von Anfang an nicht in die Benediction verlegt wurde. Während aber die große Mehrzahl der Theologen daraus folgert, daß also auch Christus nicht durch die Benediction gewandelt haben könne, und andere nach den Gründen fragen, warum die Kirche in ihrer auf apostolischer Ueberlieferung beruhenden Liturgie einen anderen Consecrationsmoment angenommen habe, zeiht Watterich die ganze Kirche des Irrthums. Die ganze Kirche, die morgenländische und die abendländische, und in dieser alle Confessionen seien das Opfer eines großen Mißverständnisses geworden. Auch für die Kirche könne der Consecrationsact nur im Segen liegen. Er gibt deßhalb am Schlusse ein Schema der Liturgie, welches auf dieser Voraussetzung beruht.

W. ist sich der Tragweite seiner Neuerung bewußt. Aber wie er vorher seinem Staunen, daß man das Mißverständniß hinsichtlich des Mahnopfers nicht erkannt habe, Ausdruck gegeben hat, so hält er auch hier nicht damit zurück. Man könne dem nicht mit der Behauptung entgegentreten, ein solches Versehen sei bei der Kirche als einer Säule und Grundfeste der Wahrheit nicht möglich. Er habe sich dieses Apostelwort selbst vorgehalten. Aber daß man die Augen vor Thatsachen, die in den Zeugnissen der Kirchengeschichte über vergessene oder mißverstandene Worte des Herrn vorliegen, nicht zu verschließen brauche, dafür stehe uns ein

1) A. a. O. S. 100 f.

Wort des Herrn zur Seite: „(Der hl. Geist) wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." Denn da Christus von dem Geist rede, der „bei den Seinen bleiben wird in Ewigkeit", so denke er bei jenen Worten nicht bloß an diejenigen, die mit ihren Ohren seine Worte vernommen haben, sondern an alle, zu denen überhaupt seine Worte gelangen werden. Auch sei nicht die eine oder andere, auch nicht die erste Christengeneration die Kirche, sondern die Gesammtheit aller ihrer Generationen. Aber sind die Angeredeten nicht die Apostel gewesen? Muß dann nicht bei allen Generationen der hl. Geist gewesen sein? Oder konnte er bis in's 19. Jahrhundert ein so bedeutungsvolles Mißverständniß in der ganzen Kirche dulden, um erst jetzt einen Einzelnen alles zu lehren?

Wir wollten daran nur erinnern, ehe wir die Thatsachen genauer prüfen, weil der Einzelne zu leicht geneigt ist, die Thatsachen nach seiner vorgefaßten Meinung zu erklären. Gegen sicher bezeugte und unzweideutige Thatsachen gibt es freilich keine höhere Instanz, aber wenn der Einzelne solche gegen die ganze Lehre und Einrichtung der Kirchen geltend machen will, so wird man doch etwas bedenklich dagegen.

Diese Thatsachen sind in den Nachrichten der Väter und in den Liturgien gegeben. W. geht davon aus, daß es nach dem Vorhergehenden feststehe, der Herr habe damals, als er vor seinem Todesgange das Mahl vor den Elfen hielt, den Consecrationsact in dem Momente und in der Form des Segnens gewirkt. Auf dieses Thun mußten die Augen und Gedanken der Elfe mit höchster Spannung gerichtet sein. Daher sei kein Zweifel statthaft, daß die Apostel nach Ihm, genau wie Er und zwar in dem Moment, als sie das Wort des Berichtes „er segnete" mit Seiner Segensgeberde sprachen, die Consecration, so viel an ihnen, vollziehen wollten und vollzogen haben. Deßhalb haben sie ihren Consecrationsact mit demselben Worte bezeichnet, mit welchem sie ihn in dem evangelischen Berichte als solchen angaben, mit dem Ausdruck „er eucharistirte". Der Namen wurde vom Hauptheil genommen. So wich der Name des „Brodbrechens" dem andern „das Segnen", „Eucharistiren".

Hoppe kommt von den gleichen Prämissen aus zu einem geradezu entgegengesetzten Schluß. Die Apostel mußten vielmehr

den Consecrationsact in die Wiederholung der Einsetzungsworte verlegen, denn die Consecration des Herrn war in ihr Bewußtsein, in ihre Kenntniß getreten nicht gleichzeitig mit seiner Setzung, weil diese durch einen unsichtbaren Willensact bewirkt worden war, sondern erst mit den Worten. Mit diesen Worten war er erst für ihr Bewußtsein eine Thatsache. Diese Worte waren für sie die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des verborgenen Willensactes Christi, offenbarten ihnen seinen Willen bezüglich der materiellen Objecte, die er in seiner Hand hielt und ihnen reichte, und leisteten ihnen die untrügliche Bürgschaft für die Gegenwart seines Leibes und Blutes nicht nur für damals, sondern für alle nachfolgenden Wiederfeiern, die er ihnen befohlen. Daher konnte es ihnen nicht zweifelhaft sein, daß für die Kirche das Geheimniß an diese menschlich wahrnehmbare Form der Worte zu knüpfen war. Indem nun diese Worte aus der Person Christi heraus gesprochen werden, um jenen unsichtbaren Willensact Christi zu vollziehen, der Verwirklichung des Willens Christi sicher und gewiß zu sein, so mußten sie auch das Wort aus der Vergangenheit in die Gegenwart heraufsteigen lassen, d. h. genau so gesprochen werden, wie Jesus gethan, also in der Form des Berichtes.

Zwar hat Hoppe den äußeren Act des Segnens zu sehr hinter dem unsichtbaren Willensact zurücktreten lassen, aber W. betont jenen zu stark. Er konnte für sich so wenig, als das Brodbrechen, von den Jüngern als der Wandlungsact erkannt werden, wenn er nicht mit entsprechenden Worten begleitet war, wie dies beim Segnen der Fall zu sein pflegte. Wären aber diese Worte entscheidend gewesen, so hätten sie von den Aposteln, welche nach der Ansicht W.'s während der vierzig Tage zwischen Himmelfahrt und Pfingstfest weitere Weisungen erhalten hatten, doch irgendwie erwähnt werden müssen. Hielt es der Apostel für nöthig, den ganzen Bericht zu wiederholen, so hätte er die Segensworte nicht verschwiegen. Konnte er das eine wegen der bekannten Liturgie unterlassen, so auch das andere. Wäre dem nicht so, weil die Handlung des Segnens als allgemein bekannt gelten mußte, so konnte es sich nur um den gewöhnlichen Segen handeln. Jedenfalls müßte uns die aus der apostolischen Ueberlieferung hervorgegangene Liturgie aufklären. Diese kennt aber den Segen als Consecrationsact nicht.

Dies hätten also die Apostel mit ihrem unvollständigen Be-

richt verschuldet! Daß die Apostel den Herrn als den Hohenpriester dieses Gottesdienstes betrachteten, ist richtig, auch wenn man die „Selbstaskarah“ des Herrn nicht ebenso betont, denn als Opfer des gegenwärtigen Christus galt die Feier jedenfalls. Auch erklärt sich daraus, daß „nichts von dem, was der Herr bei Seinem Drama an sie angegeben hatte“, fehlen durfte. War aber „Sein Thun das in ihr Segenswort und in ihre Segensgeberde sich verhüllende“, so sollte man doch bei der Genauigkeit der Wiederholung auch etwas von dem Segenswort und von der Segensgeberde erfahren.

War aber die Handlung des Segnens allgemein bekannt, so muß es sehr auffallen, daß W. seine geschichtliche Betrachtung der nachapostolischen Consecrationsform mit einem Kapitel beginnt, welches die Aufschrift führt: „Untergang der apostolischen Consecrationsform. Clemens von Rom und die Lehre der Apostel.“ Er macht dem Clemens zum Vorwurf, daß er den Consecrationsmoment und das Meßopfer mißverstanden habe, so daß, wie nachher in den alten orientalischen und griechischen Liturgien, der dramatische Charakter der Feier verloren gegangen sei. Ein Beweis dafür sei auch die Apostellehre, welche nur die Danksagung kenne, Worte ohne den durch die Apostel verliehenen Sinn. „Der gottmenschliche dramatische Charakter des ganzen Abendmahlsberichtes war bereits vergessen.“

Allein die Apostellehre übergebt die Einsetzungsworte, die ihr doch bekannt sein mußten. Daher kann ihre Danksagung nicht für die Erklärung des ganzen Berichtes verwendet werden. Ihre εὐχαριστία und ihr εὐχαριστεῖν bezeichnet, wie bei Clemens, den christlichen Cultus, welcher das Herrenmahl zum Mittelpunkt hatte, gibt aber über dieses selbst keine volle Aufklärung. In beiden Fällen sind die Ausdrücke dem hebräischen todah und hoda entwachsen. Den Opfercharakter deutet ja die Apostellehre durch die Bezeichnung „Opfer“ (θυσία) hinlänglich an. Dagegen steht bei Clemens das „jeder soll in rechter Ordnung eucharistiren“ im Zusammenhange mit der Ermahnung, daß die Korinther die Opfer und Liturgien in bestimmter Ordnung darbringen sollen, wie es auch im alten Testament geschehen sei. Opfer und Liturgien können also nichts anderes als das εὐχαριστεῖν oder die Eucharistie sein. Diese war demnach nicht ein einfaches Gebet der Gläubigen,

sondern ein Gebet, das zu bestimmten Zeiten an einem angewiesenen Orte von aufgestellten Personen verrichtet wurde; ein Gebet, an welchem alle betheiligt waren, aber jeder in bestimmter Ordnung; nicht nur ein Gebet, sondern eine Handlung, also ein gemeinschaftlicher Gottesdienst mit Opfer[1]). Ueber die Consecration und Communion sagt er nichts, aber in das „Eucharistiren“ konnte er den Act nicht setzen.

Dies beweist für jene Zeit auch der hl. Ignatius. Wenn er die Christen auffordert, öfter zusammenzukommen, um Gott Dank zu sagen und Gott zu loben (Ephes. 13), so könnte man an eine gewöhnliche Danksagung denken, obwohl schon der hl. Paulus Röm. 1, 21 den Heiden, deren Gottesdienst doch wesentlich im Opferdienst bestand, vorgeworfen hat, sie haben Gott nicht als Gott verherrlicht und ihm nicht Dank gesagt, also wohl die Hauptpunkte des Gottesdienstes vernachlässigt. Allein Ignatius läßt auch keinen Zweifel über das, was er meint. Er fordert (Phil. 4) zum Gebrauche der einen Eucharistie auf, weil ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und ein Kelch zur Einheit seines Blutes, ein Altar ist, wie ein Bischof mit den Presbytern und Diaconen. Damit hat er unzweideutig die Eucharistie als das Opfer des Fleisches und Blutes Christi bezeichnet. Der Bischof ist es, welcher die Eucharistie vollzieht, der tauft und die Agape hält (Sm. 8). Von den Irrlehrern sagt er, sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, welches für unsere Sünden gelitten und welches Gott durch seine Güte auferweckt hat. Die also der Gabe Gottes widersprechen, sterben in ihrem Streit (Sm. 7).

Wir haben also bei Ignatius nicht bloß eine Danksagung, ja auch nicht allein ein mit Gebet verbundenes Dankopfer, sondern ein Sühnopfer für unsere Sünden. W. geht auffallend rasch über Ignatius weg. Wenn er aber von diesen Stellen sagt: „Dieser Sprachgebrauch blieb viele Jahrhunderte in Kraft, eine uneröffnete versiegelte Urkunde“ (S. 37), so gibt er zu, daß der wahre Charakter des Abendmahlsberichtes nicht vergessen war. Die Eucharistie

1) Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870. S. 52; Lemme, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1892. S. 419 ff.

ist nicht zu einer leeren Danksagung geworden. Ignatius trägt diese Lehre als etwas Bekanntes, in allen Kirchen in die Praxis Uebergegangenes vor. Seine Worte sind so klar, daß sie keinen Offenbarungsengel zur Entsiegelung brauchen. Da außerdem Ignatius noch die Bezeichnung „Brodbrechen" kennt (Eph. 20), so zeigt er, daß mit dem Wechsel des Wortes keine Verschiebung des Gedankens und Gebrauches stattfand. Von einem Mißverständniß ist keine Rede.

Daß bei Justin die eucharistische Feier als Opferhandlung dargestellt wird, ist unbestritten. So lange die Apostellehre unbekannt war, galt er als erster Zeuge für die Bezeichnung Opfer (θυσία). Seine Darstellung hat auch neuestens durch das von Wilpert entdeckte Gemälde in der Priscilliankatakombe, »fractio panis«, eine monumentale Bestätigung erhalten. Darnach ist es um so weniger möglich, bei Justin, der bereits die Unterscheidung zwischen oblatio und sacrificium kennt, in der Eucharistie nur ein Gebetsopfer oder eine Danksagung zu sehen. Könnte man *εὐχαριστίαν ποιεῖσθαι* noch = Danksagungsgebete veranstalten erklären, so wäre dies doch nicht mehr möglich bei *ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν* und *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*. Da Justin im Dialog (41) das consecrirte Brod und den consecrirten Wein als Opferspeise betrachtet, so muß er die Consecration als Opferhandlung ansehen.

Für diese Consecration gebraucht Justin, wenn wir von einer Stelle („verrichtet langhin eine Danksagung") absehen, welche offenbar von der Präfation handelt, das Wort „eucharistiren", „Eucharistie". Worin diese bestand, läßt sich aus der Bemerkung erschließen, daß die Diaconen, nachdem der Vorsteher eucharistirt und das Volk zugestimmt habe, einem jeden von dem eucharistischen Brod und Wein geben. Die Eucharistie war also mehr als eine Danksagung und die Consecration fand in Worten statt, auf welche das Volk mit Amen antwortete. Eine nähere Erklärung gibt Justin im Folgenden[1]), wo er eine Vergleichung zwischen der Menschwerdung des göttlichen Logos und der „durch das Gebet des von ihm (stammenden) Wortes" (*τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν*) eucharistirten Nahrung anstellt und auf den Abendmahlsbericht verweist.

---

1) Apol. I, 66.

Hier setzt aber gerade W. ein, um die ganze abendländische Tradition von der Form des Sacramentes auf ein grobes Mißverständniß zurückzuführen. Während Einzelne dieses Gebet ziemlich gezwungen auf das Vaterunser beziehen, weil auch Gregor I. und einige andere das Vaterunser als Consecrationsform betrachtet haben sollen, alle anderen aber von den Einsetzungsworten verstehen, erklärt W. dasselbe als ein Gebet um den von Gott kommenden Logos, d. h. um den hl. Geist, den Justin mit dem Logos identificire. In Folge eines doppelten Mißverständnisses, einmal des Herrnwortes vom Mahnopfer, sodann des Apostelwortes vom Eucharistiren, habe sich ihm auch die dramatische Bedeutung des Herrengebotes „dieses thuet" verschleiert und sei ihm nur noch für die Fixirung des Moments der Weg eigener Initiative in der Form eines Gebetes um die reflexionsweise und unrichtig angenommene Consecration übrig geblieben. Die Consecrationsform der Apostel sei dies nicht mehr gewesen. Und dies alles trotz des Unterrichtes der Apostel über die eucharistische Feier! Denn ihre Nachfolger hatten nicht „geschaut, wie ihre Lehrer einst, jenen Aufblick des Herrn, der aus Seinen ewigen Höhen machtvoll segnend zu den Elementen sich gesenkt". Warum haben sie aber nicht auf die Apostel geschaut, die doch den Herrn nachahmen mußten? Warum haben die Apostel ihren Nachfolgern nicht gesagt, worauf es ankomme?

Wir wollen nicht auf die vielverhandelte Frage über das Verhältniß von Logos oder Sohn und Geist bei Justin eingehen. Es ist ja nicht zu bestreiten, daß man hierüber in der ältesten Zeit schon aus dem Grunde nicht recht klar war, weil die alttestamentliche Auffassung vom Wort und der Weisheit nachwirkte und im neuen Testament vom Geiste Christi gesprochen wird (2 Kor. 3, 17). Doch ist die Frage auch heute noch nicht entschieden, wenn man auch nicht mehr so zuversichtlich urtheilt wie Dorner, welcher bei der Erklärung von Luk. 1, 35 (Apol. I, 33) an den präexistenten Sohn Gottes denkt und geradezu erklärt, die alte Rede, daß Justin den Logos und den hl. Geist noch identificire, werde nach Semisch aufhören müssen.

Keinesfalls würde aber aus dieser Identification folgen, daß εὐχὴ λόγου ein Gebet um den hl. Geist sei. Wohl kann λόγου Genitiv des Objectes sein, aber es kann auch unpersönlich vom

Wort genommen werden. Diese Erklärung ist sogar die nächstliegende, wie die allgemeine Uebereinstimmung der Erklärer beweist. Der Beisatz τοῦ παρ' αὐτοῦ hat zwar Aehnlichkeit mit den Bemerkungen über das Kommen des Logos (Geistes) von Gott, aber in allen dafür citirten Stellen ist entweder θεοῦ oder πατρός beigefügt oder αὐτοῦ durch den Zusammenhang unzweideutig auf den Vater bezogen. In unserer Stelle ist aber der fleischgewordene Jesus Christus Subject. Daher kann αὐτοῦ nur auf diesen bezogen werden, nicht auf das abhängige θεοῦ. Ja, wollte man das vorausgehende διὰ λόγου θεοῦ mit δι' εὐχῆς λόγου inhaltlich gleichstellen, so wäre kein Grund einzusehen, warum hier ein weiterer Beisatz gemacht wird. Dagegen ist bei der gewöhnlichen Auffassung der Grund leicht zu erkennen, weil Justin zur Erklärung den Abendmahlsbericht folgen läßt, welcher die Worte des Herrn enthält. Dieser Bericht dient nicht nur der Verwandlung in Fleisch und Blut zur Begründung, sondern zeigt auch die Art und Weise an, in welcher Christus dieselbe vollzog.

Der Parallelismus zwischen dem Logos Gottes bei der Menschwerdung und dem Wort Christi bei der Verwandlung, welcher durch den Gleichlaut gegeben ist und einen gemeinsamen Gedanken ausdrücken muß, geht deßhalb nicht verloren. Wollte man ὃν τρόπον für die Menschwerdung und οὕτως — ἐδιδάχθημεν für die Eucharistie so pressen, daß die Einheit der wirkenden Gotteskraft gewahrt würde, so müßte auch statt δι' εὐχῆς λόγου stehen διὰ λόγου. Wohl ist in beiden Fällen dasselbe Wunder der göttlichen Allmacht vorhanden, aber wenn das zweite „für die äußeren Bedingungen wenigstens in die Hand erlöster Menschen vom Herrn selbst gelegt ist", so kommt es nicht auf das „Gebet", sondern auf die Anordnung des Herrn an. Diese berichtet Justin, also wird wohl darin das Gebet des Logos oder das Gebetswort zu suchen sein. Der Ausdruck Gebet kann nicht besonders auffallen, denn die Haltung des Vorstehers mit dem Blick gegen den Himmel und die Segnung der Gabe ist die eines Betenden. Auch das genannte Gemälde der »fractio panis« zeigt diese Haltung eines Betenden. Es handelte sich also nicht um eine bloße Recitation, sondern um ein mit Gebetsaffect verbundenes Aussprechen. Daher findet man später auch den Ausdruck Anrufung der Trinität für die Taufform. Damit haben die Väter das ersetzt, was

eine spätere reflexionsmäßige Zeit durch die „Intention“ zu erklären suchte.

W. weist ja selbst auf Dial. 41, Apol. I, 13. 65 hin als den besten Beweis dafür, daß am Eingange des 2. Jahrhunderts bereits die Verschleierung der dramatischen Bedeutung des Herrengebotes stattgefunden habe. Denn dort lesen wir, daß die Eucharistie des Brodes als eine Erinnerung an das Leiden galt, um Gott Dank zu sagen, daß die Christen durch das Wort des Gebetes und der Danksagung (λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας) bei dem Opfer Gott loben, und die „ganze Liturgie bis zu dem der Epiklese folgenden Amen“ erscheint im 65. Kapitel als Danksagung. Bekanntlich behaupten deßhalb die Protestanten, Justin kenne nur das Gebetsopfer. Das „Amen“ weist aber nicht sicher auf die Epiklese, weil in den Liturgien auch auf die Einsetzungsworte ein „Amen“ folgt.

Jedenfalls würden hier Epiklese und Einsetzungsworte noch ein organisches Ganze bilden und die Epiklese nicht als einfacher Ersatz für den richtigen Consecrationsmoment erscheinen, den man völlig aus den Augen verloren hatte. Nicht die Thatsache des Wechsels, „wahrscheinlich um das Jahr 80, liegt unwidersprechlich vor“, sondern, und zwar ziemlich später, das Bestreben nach einer weiteren Ausbildung, welche entsprechend sonstigen Gebetsformen auch bei anderen Sacramenten die dem Menschen besser anstehende deprecative Form beizog, ohne die Sache preiszugeben. So naiv waren doch die Väter des 2. Jahrhunderts nicht, daß sie in der Epiklese nur einen Nothanker zur Rettung des Heiligsten ausgeworfen hätten. Sonst hätten sie den Mangel gar nicht empfunden oder hätten sich mit Herkömmlichem begnügt.

Irenäus ist vielfach von Justin abhängig. Ob er aber in der Lehre von der Eucharistie derart durch Justin bestimmt ist, wie W. behauptet, ist noch zu untersuchen. Bisher nahm man an, daß bei Irenäus der λόγος τοῦ Θεοῦ das Stiftungswort sei, mit dem die Epiklese (ἔκκλησις τοῦ Θεοῦ) verbunden wurde, und daß bei Irenäus die Wirksamkeit des hl. Geistes in der Eucharistie zum ersten Mal bestimmt genannt werde, ob man nun das Pfaff'sche Fragment für ächt oder unächt ansah. Weil übrigens in neuester Zeit nicht bloß unverdächtige katholische Kritiker, sondern auch protestantische Gelehrte, wie Harnack-Preuschen und Zahn, aus

verschiedenen Gründen sich gegen die Aechtheit des äußerlich nicht mehr zu bezeugenden Fragmentes ausgesprochen haben, so kann dasselbe wenigstens nicht mehr als wichtiges Beweismittel dienen. Da Irenäus von der Anrufung des hl. Geistes bei der Eucharistie, wie von der Anrufung der Trinität bei der Taufe redet und die Herabkunft des hl. Geistes bei der Taufe Jesu sehr stark betont, so läßt sich bereits schließen, daß seine Epiklese weder die hohe Bedeutung für die Consecration hat, noch gar als ausschließlicher Consecrationsmoment gefaßt werden kann.

Hinsichtlich des Verhältnisses des Sohnes zum hl. Geist finden sich allerdings einige auffallende Ausdrücke, welche den Logos und den hl. Geist zu identificiren scheinen. Der Geist wird wirklich einmal Logos genannt, aber die klaren trinitarischen Stellen, in welchen Sohn und Geist, Logos und Geist unterschieden und nach Matth. 28, 19 alle drei Personen coordinirt werden, sind doch so zahlreich, daß über die Lehre des Irenäus kein Zweifel sein kann. Durchgehends gilt der Sohn als der fleischgewordene Logos. Indem der Geist herabstieg und der eingeborene Sohn Gottes, welcher auch das Wort des Vaters ist, in der Fülle der Zeit im Menschen Fleisch angenommen hat (3, 17. 4), hat der Vater den Sohn im hl. Geist gesalbt. Das Herabkommen auf Maria (3, 22. 2) ist nicht auf den hl. Geist, sondern auf den Sohn zu beziehen, da αὐτοῦ auf Christus den Sohn Gottes geht.

Darnach ist es doch nicht so selbstverständlich, daß das Gebet des Logos Gottes (5, 2. 3) den hl. Geist zum Inhalt hat. Das Wort Gottes kann auch das Stiftungswort sein, welches in der nachfolgenden Auseinandersetzung vorausgesetzt wird. Allerdings stellt Irenäus einen Vergleich an zwischen dem Hervorsprossen des Weizens aus dem in die Erde gelegten Samenkorn kraft des alles enthaltenden hl. Geistes und der Verwandlung der Gaben der Erde in den Leib und das Blut Christi, aber im ersten Gliede nennt er ausdrücklich den Geist Gottes, im zweiten den Logos Gottes (προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ εὐχαριστία γίνεται). Daher spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß auch ein sachlicher Unterschied vorliegt. Die Epiklese als „einzige und ausschließliche Consecrationsform“ kann nicht daraus abgeleitet werden. Der Widerspruch gegen den Gnostiker Markus wird dadurch erklärt, daß Markus die Anrufung oder Consecrationsformel (τὸν λόγον τῆς

ἐπικλήσεως) absichtlich weiter ausdehnte, um eine täuschende Manipulation mit rothem Wein vorzunehmen. Man kann hieraus nur schließen, daß zur Zeit des Irenäus in der kirchlichen Liturgie ein zur Consecration gehöriger und vom λόγος τοῦ θεοῦ verschiedener λόγος τῆς ἐπικλήσεως existirte und die Wirksamkeit des hl. Geistes bei der Wandlung angenommen wurde[1]). Daß Irenäus beides verbunden wissen wollte und die Einsetzungsworte nicht als unwesentlich betrachtete, geht auch daraus hervor, daß er für die kirchliche Opferfeier auf das letzte Abendmahl verweist, wo Jesus das Brod nahm und segnete (Dank sagte), indem er sprach: Dies ist mein Leib (4, 17. 5), denn gratias egit dicens ist nicht = er eucharistirte und sprach. Dies bestätigen auch die Ausdrücke offerens ei cum gratiarum actione ex creatura eius und eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini (4, 18. 4).

Bei Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes muß W. zugeben, daß sie die Einsetzungsworte als Consecrationsformel betrachteten. Allein er will dies als Folge eines Mißverständnisses der Justin'schen Stelle von der εὐχὴ λόγου darstellen. Justin ist durch ein doppeltes Mißverständniß zu seiner Bitte um den Logos = hl. Geist gekommen. Seine Nachfolger wurden durch ein Mißverständniß dieses Mißverständnisses auf die Einsetzungsworte als Consecrationsform geführt! Und doch mußten diese genau wissen, was bei der täglichen Feier vorging. Wenn sie also trotzdem an den Einsetzungsworten als der Form festhalten, so können sie damit nicht eine subjective theologische Erklärung, sondern nur die Auffassung ihrer Kirchen gegeben haben. Konnte Tertullian kurzer Hand sagen: „Das Brod hat er zu seinem Leib gemacht, indem er sprach: dies ist mein Leib"[2]), so kann er trotz aller Abhängigkeit von Justin in der Apologetik doch nicht lediglich durch ein formelles Mißverständniß veranlaßt worden sein.

Darf Clemens, in des Irenäus Fußstapfen tretend, ohne Umstände, als verstände sich das von selbst, erklären: „Und er segnete den Wein, indem er sprach: nehmet, trinket, dies ist mein Blut," so muß diese Erklärung dem Glauben seiner Kirche ent-

1) Vgl. Renz, Opfercharakter der Eucharistie nach der Lehre der Väter und Kirchenschriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Paderborn 1892. S. 78.
2) Adv. Marc. 4, 40.

sprochen haben. Wie wäre es sonst möglich gewesen, daß, „so gründlich damit auch durch die gänzliche Verkennung der wahren, im Zeugnisse des Justin und des Irenäus angewendeten Wortbedeutung die von diesen gewährleistete Consecration vermittelst der Epiklese geleugnet und an ihre Stelle eine durch den Abendmahlsbericht und durch das Glaubensbewußtsein der ältesten nachapostolischen Kirche, des ganzen 2. Jahrhunderts, ausgeschlossene, neue Deutung aufgestellt schien, die Neuerung, unterstützt durch Zweierlei, nur zu gut Wurzel schlug"? Das eine sei nämlich die Autorität der beiden westöstlichen Koryphäen der christlich-theologischen Wissenschaft, das andere die bestechende Einfachheit gewesen. Das eine wäre aber auffallend, wenn diese Koryphäen lediglich durch ein Mißverständniß zu ihrer Erklärung gekommen wären, das andere hat in dem Abendmahlsbericht der hl. Schrift seine grundlegende Voraussetzung. Clemens betont an derselben Stelle [1]) gegenüber den Enkratiten, daß das Gesegnete (εὐλογηθέν) Wein gewesen sei und wirft an einem andern Ort [2]) denselben vor, sie eucharistiren bloßes Wasser. Er gebraucht also εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν wie Justin, verstand deßhalb darunter nach seiner eigenen Erklärung die Verwandlung durch das Aussprechen der Einsetzungsworte. Demgemäß muß dies die allgemeine Ansicht gewesen sein.

Origenes hat den Doppelausdruck Wort und Gebet für die Consecration und beruft sich dafür auf 1 Tim. 4, 3—5. Damit ist das „Gebet des Wortes" in seine zwei Momente gegliedert. Dagegen meint W., ein Allmachtswort sei das Werk eines Augenblickes. Entweder consecrire das Herrnwort und nicht die Epiklese oder umgekehrt, beides zusammen sei unmöglich. Allein es handelt sich zunächst darum, was Origenes gelehrt habe, nicht wie es speculativ zu erklären sei. Origenes hat nun beides zusammengenommen und beweist damit, daß selbst der größte Theologe jener Zeit keine Schwierigkeit darin fand. Da er die Epiklese sonst nirgends erwähnt, sondern dieselbe wie die Einsetzungsworte schweigend übergeht, so ist anzunehmen, daß er beide zur Consecrationsform rechnet. Man kann also entweder erklären: das in Gottes Wort bestehende Gebet oder: Wort Gottes und Anrufung des

1) Paedag. 2, 2 P. 186. — 2) Strom. 1, 19 P. 375.

hl. Geistes. Daß er anderswo[1]) die Epiklese ganz, wie die Herrenworte auch, allein consecratorisch nenne, ist unrichtig, denn »μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς« läßt es ja unbestimmt, was das Brod in den heiligen und heiligenden Leib verwandle. Es ist ähnlich wie im Matthäuscommentar[2]), wo das Wort Gottes und das Gebet (ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως) genannt werden. Die momentane Wirkung des Allmachtswortes würde aber nicht nur gegen die Zusammenstellung des Origenes, sondern auch gegen das eine oder andere sprechen. Auch das Aussprechen der Einsetzungsworte oder das Beten der Epiklese fällt in die Zeit. Dies gehört nothwendig zur dramatischen Darstellung, zu dem Ritus des Sacraments und Opfers. Der Priester muß die Form vollenden, ob sie kürzer oder länger, einfach oder zusammengesetzt ist. Christus konnte es für sich thun, wann er wollte, aber in der Anordnung für die Apostel mußte ein sinnliches, in die Zeit fallendes Zeichen gegeben werden.

Da Origenes die Epiklese in der Liturgie kennen mußte, so wäre es schwer begreiflich, daß er für die Theologie den Anlaß zu folgenschweren Irrungen gegeben habe, und noch auffallender, daß „Verwirrung, Dualismus unter dem Schutze des gefeiertesten Namens — nicht zwar in die Praxis der Kirche, aber in die Theologie eingeführt" wurde. Das wissenschaftliche Ansehen des Origenes war gewiß sehr groß, aber daß es trotz der gegentheiligen, in der Kirche von Alexandrien, wie in der übrigen Gesammtkirche nicht nach der rein subjectiv, und zwar mißverständlich von Clemens und Origines behaupteten, sondern von Justin und Irenäus wirklich bezeugten Consecrationsform, nicht der mit dem Herrenwort, sondern durch die Epiklese, der Irrung die weiteste Verbreitung verschaffte, setzt doch bei den größten Kirchenvätern einen Grad von Abhängigkeit und Unverstand hinsichtlich des wichtigsten Punktes des Cultus voraus, daß nur unwiderlegliche Beweise zu einer solchen Annahme berechtigen könnten.

Daß in der Kirche zu Alexandrien im 4. und 5. Jahrhundert der „objective officielle Protest der liturgischen Praxis gegen die Theorie der beiden großen Katecheten Clemens und Origenes in ihrer eigenen Kirche wirklich bestand", will W. aus Reden der

1) C. Cels. 8, 33. — 2) In Matth. t. 11, 14.

Patriarchen Theophilus, Athanasius, Cyrill und des Isidor von Pelusium nachweisen. Wir haben dagegen um so weniger einzuwenden, als wir das Vorhandensein der Epiklese nicht bestreiten, sondern nur ihre ausschließliche Bedeutung für die Consecration. Nun erwähnen aber der Gewohnheit jener Zeit entsprechend die Genannten den in allen Liturgien vorhandenen Einsetzungsbericht gar nicht. Deßhalb läßt sich auch nicht feststellen, in welches Verhältniß sie beide zueinander bringen wollten. Theophilus vergleicht die Anrufung und Ankunft des hl. Geistes mit der Anrufung und Ankunft bei dem Taufwasser; Athanasius sagt, daß die Wandlung durch die „großen, wunderbaren Gebete" vollzogen werde oder durch die „großen Gebete und die hl. Bitten". Isidor bemerkt, daß der hl. Geist zur Vervollständigung der göttlichen Dreifaltigkeit zu der Taufe und auf den mystischen Tisch als derjenige mitgehöre, welcher das gewöhnliche Brod zum eigenen Leibe Christi mache. Daraus folgt also nicht, daß die Wandlung ausschließlich in die Epiklese verlegt, sondern daß sie auf die Kraft des hl. Geistes zurückgeführt wird.

Noch weniger sollte man den Einfluß jener „Irrung" auf Vertreter anderer Kirchen einfach voraussetzen, denn in diesen mußte der „objective officielle Protest der liturgischen Praxis" sich noch lauter vernehmen lassen. Wäre der Widerspruch mit der bisherigen Praxis und Auffassung so evident gewesen, so hätte doch das Beispiel des Origenes nicht die großen Theologen des 4. Jahrhunderts vollständig für die „Irrung" gewinnen können. Bei Gregor von Nyssa könnten wir es noch einigermaßen erklären, aber nicht bei Gregor von Nazianz und Chrysostomus. Aber selbst bei Gregor von Nyssa bliebe es auffallend, daß er gleichsam blindlings „wörtlich in den Fußstapfen seines bewunderten Meisters Origenes" wandelte, wenn er nicht selbst davon überzeugt war. Eine so wichtige Sache war doch längst vorher in Erwägung gezogen worden. Wenn er also sagt, daß das durch das Gotteswort geheiligte Brod in den Leib des Gottes-Logos verwandelt sei, so drückt er sich zwar ähnlich wie Origenes aus, aber das ist eben wieder der λόγος θεοῦ, welcher seit Justin eine Rolle in der Lehre von der Eucharistie spielt. Schon Henke bemerkte, daß seine Worte die größte Aehnlichkeit mit denen des Irenäus und Ambrosius haben.

Gregor von Nazianz läßt ebenso den Logos durch das

Wort auf den Altar herabziehen. Bei Chrysostomus zeige sich der Gegensatz zwischen Theologie und Ritus sehr stark. Einerseits verlege er die Consecration in die Herrenworte, andererseits müsse er der Epiklese als Consecration die Ehre geben, „natürlich nicht ohne ganz unschuldig in einem Athem eben diese seine einzig richtige Angabe durch die leidige Hinzufügung von ‚jenen Worten' wieder aufzuheben". Auch hier wird wieder das Dilemma gestellt, entweder seien die Herrenworte consecratorisch oder die Epiklese sei die Consecration, aber nicht beides. Wenn aber Chrysostomus, der doch in der Theologie und im priesterlichen Leben nicht mit naiver Unschuld Widerspruchvolles nebeneinander stellte und ausführte, beides unbefangen vereinigte, so muß eben kein Widerspruch vorhanden gewesen sein. Da er selbst sagt, der Leib und das mystische Blut werden nicht ohne die Gnade des hl. Geistes, der Priester bringe nicht Feuer, sondern ziehe den hl. Geist herab, so mußte er sich doch eine Ansicht darüber gebildet haben, wie die Epiklese und die Herrenworte miteinander verbunden werden können. Was Nilus, der ehemalige Stadtpräfect von Konstantinopel († um 430), und der Patriarch Eutychius, der Vorsitzende der fünften allgemeinen Synode, sagen, nämlich daß Epiklese, das Gebet des Priesters und die Herabkunft des hl. Geistes zur Verwandlung gehören, bestätigt nur das, was wir aus den Liturgien bereits wissen, gibt aber keinen Aufschluß über das Verhältniß der Epiklese zum Herrenwort.

Es ist nicht nöthig, die weiteren Stimmen zu verhören, denn daß die Epiklese im Morgenland als Anrufung des hl. Geistes zur Verwandlung vorhanden war, ist nicht zu bestreiten. Zu Firmilian ist nur zu bemerken, daß er neben der non contemptibilis invocatio zur Heiligung des Brodes und zum Vollzug der Eucharistie auch eine invocatio trinitatis zur Heiligung der Taufe kennt, aber doch die Spendung der Taufe in das Aussprechen der Namen setzte. Basilius leitet den unvordenklichen Gebrauch der Epiklese aus der Tradition ab. Wenn er aber sagt, dieselbe habe eine „große Kraft" in Bezug auf die Feier, so folgt daraus nicht, daß sie ausschließlich Consecrationsform war. Denn er fügt bei, daß sich die Kirche der Epiklese „außer den Worten des Apostels (Paulus) und des Evangeliums bediene". „Wir begnügen uns nicht mit dem, was der Apostel und das Evangelium erwähnte,

sondern sprechen vorher und nachher anderes dazu, was eine große Kraft mit Bezug auf das Geheimniß hat." Dies kann nicht mit dem einfachen Verweis auf den Abendmahlsbericht in der Liturgie erledigt werden, da es sich um eine Beziehung zu der Consecrationsform handelt. Auf die Zusammenstellung der Epiklese mit nebensächlichen Gebräuchen (Kreuzeszeichen, Taufwasser, dreimalige Untertauchung, Abrenuntiatio) will ich auch keinen besonderen Nachdruck legen, aber sie verbietet doch, diese zu den Worten des Apostels und des Evangeliums hinzugefügten Gebete als die ausschließliche Consecrationsform zu fassen.

Die Zeugnisse von Ephräm, Theodoret, Cyrill von Jerusalem und Eusebius von Cäsarea sind allgemein anerkannt. Bei Cyrill hat man die alte Liturgie. Er gebraucht die Epiklese für die Anrufung des Namens Gottes gegen die Geister, für die Weihe des Oeles zur Taufe, für die Eucharistie und für das Myron. Dazu fügt er den Bericht aus 1 Kor. 11, der allein genüge, um die reale Gegenwart zu beweisen. Ebenso verweist er auf den Kelch, den Jesus in seine Hände nahm, segnete (εὐχαριστήσας) und sprach: „Dies ist mein Blut, welches für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden." Demnach ist es doch fraglich, ob er die Epiklese „natürlich mit dem Abendmahlsbericht als Einleitung", exclusiv als Consecrationsform betrachtete. War der Opfercharakter in den Einsetzungsworten ausgesprochen und auszusprechen, so mußten sie für das Opfer wesentlich sein.

Für die abendländische Lehre wurde das unzweideutige Zeugniß Tertullians bereits erwähnt. Dem scharfen und kampfeslustigen Afrikaner wird man kaum zutrauen, daß er durch ein bloßes Mißverständniß zu der wichtigen Aeußerung veranlaßt worden sei. Er ist in den wichtigsten Lehren der Begründer der abendländischen Theologie. Daher ist auch hier nicht anzunehmen, daß er trotz dem bereits feststehenden Sinn der Eucharistie, der Eucharistirung, also der Consecration eine ganz neue Lehre aufgebracht hätte. Je mehr das Mißverständniß der bisherigen Praxis und Lehre widersprach, desto unwahrscheinlicher ist es.

Die Epiklese war aber in Afrika, wie im Abendland überhaupt bekannt. Bei Cyprian ist übrigens der Nachdruck bloß auf das Wirken des hl. Geistes in der Kirche gelegt im Gegensatz zu der Häresie, welche den hl. Geist nicht hat und deßhalb keine

giltigen Sacramente spenden kann. „Es kann das Opfer nicht geheiligt werden, wo der hl. Geist nicht ist[1]).“ In dem Briefe gegen die Aquarier beruft sich Cyprian ausdrücklich auf den Abendmahlsbericht. Zwar will er damit zunächst nur den Gebrauch des Weines beweisen, aber seine Argumentation lautet so allgemein, daß sie für den ganzen Bericht entscheidend ist. Er sagt, man dürfe von den evangelischen Geboten in den Worten: „Thuet dies zu meinem Andenken“ unter keinen Umständen abgehen, sondern man müsse die Eucharistie durch die „gesetzmäßige Heiligung“ feiern. „Wenn unser Herr Jesus Christus selbst der höchste Priester Gottes des Vaters ist und als Opfer sich selbst dem Vater zuerst dargebracht und befohlen hat, daß dies zu seinem Gedächtniß zu geschehen habe, dann nimmt jedenfalls jener Priester die Stelle Christi wahrhaft ein, welcher das, was Christus gethan, nachahmt, und er bringt das wahre und volle Opfer in der Kirche Gott dem Vater dann dar, wenn er sich anschickt, so zu opfern, wie er sieht, daß Christus sich geopfert hat.“ Da aber im Abendmahlsbericht, wie ihn auch Cyprian citirt, von einer Epiklese keine Rede ist, so kann Cyprian dieselbe wenigstens nicht als ausschließliche Consecrationsform aufgefaßt haben. Bei seinem bekannten Verhältniß zu Tertullian wäre eine Auseinandersetzung unerläßlich gewesen.

Ambrosius und Augustinus sind entschieden für die Consecration durch die Einsetzungsworte. „Augustinus muß dem großen Mißverständniß von dem Logos Gottes seinen Zoll zahlen,“ denn er sagt: sanctificatum per verbum Dei[2]). „Das große Mißverständniß des 3. Jahrhunderts durchdringt auch Ambrosius.“ Zum Glück ist Augustinus doch noch ein Zeuge der nachapostolischen Liturgie mit der consecratorischen Epiklese, denn er redet von einem Brod, das der Leib Christi wird, indem es die Benediction Christi empfängt. Hierin will W. eine Spur des Irenäischen Empfangens des Logos Gottes erkennen. Vom Gebet über die Eucharistie, wie über das Taufwasser und über das Oel berichtet Augustinus gleichfalls und bemerkt, daß Brod und Wein durch ein mystisches Gebet consecrirt, durch den unsichtbar wirkenden Geist geheiligt werden[3]). Im 149. Brief unterscheidet Augustinus, von 1 Tim. 2, 1 ausgehend, bei der Celebration der Messe zwischen den Bitten (pre-

1) Ep. 65, 4. — 2) Serm. 227. — 3) De trin. 3, 4.

cationes) vor der Benediction und den Gebeten (orationes) bei der Benediction und Verkleinerung zum Zweck der Vertheilung, und fügt bei, daß diese ganze Bitte (petitio) fast die gesammte Kirche mit dem Gebete des Herrn beschließe. Da er also den sicher vorhandenen Abendmahlsbericht gar nicht erwähnt und die Bitte bis zum Vaterunser berichtet, so läßt sich hieraus nichts für die consecratorische Bedeutung der Benediction folgern. Spricht er doch von dem Anfange der Benediction (incipit benedici) und dehnt sie über den ganzen Canon aus. Ein Widerspruch gegen die Consecration durch das Herrenwort liegt ebenso wenig vor. Aehnlich verhält es sich bei Hieronymus u. a. Der Segen oder die Danksagung wurde auf den ganzen Canon ausgedehnt, consecratorisch aber waren die Einsetzungsworte.

Bei Ambrosius kann in der Schrift über den hl. Geist die Epiklese noch durchklingen. Das Meßbuch von Biaska hat noch an einem Tage, dem Abendmahlstage, die Epiklese. Daß aber der Verfasser der pseudo-ambrosianischen Schrift über die Sacramente, welche W. mit anderen in das 6. Jahrhundert versetzt, nur die Einsetzungsworte als Consecrationsform kennt, gibt auch W. zu, erklärt es aber aus dem Einfluß der Gelasianischen Reform. Allein abgesehen von der historischen Frage, ist doch das Verhältniß dieser Sacramentenlehre zu der Schrift des Ambrosius über die Geheimnisse so klar, daß auch, was über die Consecration gesagt wird, nur als eine deutlichere Fassung der Worte des Ambrosius erscheint. Freilich hat später diese Sacramentenlehre viel zur Befestigung der römischen Lehre über die Consecration beigetragen, weil man sie allgemein dem Ambrosius zuschrieb.

Bei Optatus, Fulgentius und anderen finden sich gleicher Weise Bemerkungen über die Anrufung des hl. Geistes, das Gebet über die Gaben u. s. w. Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß Mailand und Afrika in ihrer Liturgie die Epiklese hatten. Der Schluß von diesen Tochterkirchen Roms auf die Mutterkirche liegt aber nahe und wird gegenwärtig von den meisten Theologen auch gezogen. Es ist wahrscheinlich, daß auch die römische Kirche die Epiklese hatte, aber nicht wahrscheinlich, daß „die römische Gemeinde den Schritt, den nach dem Hingang der Apostel alle Kirchen durch Verlegung der Consecration in die Epiklese thun zu müssen geglaubt haben, mitgethan hat“, denn dies würde voraussetzen, daß

alle Kirchen gleichzeitig zu demselben Irrthum abgefallen seien, und steht im Widerspruch mit der theologischen Erklärung des Morgen- und Abendlandes.

Der Beweis für das Vorhandensein einer altrömischen Epiklese in der Liturgie und für die Behauptung, daß diese Epiklese als ausschließliche Consecrationsform galt, sind daher wohl auseinander zu halten. Für die Epiklese kann man sich auf Hieronymus berufen, nach welchem Leib und Blut Christi beim Gebet der Priester vollendet werden, bei der Eucharistie eine feierliche Oration gebetet werde, oder auf Innocenz I., der dem Bischofe Decentius von Gubbio auf Befragen Anordnungen über die Liturgie mit Berufung auf den hl. Petrus gab. In den Kapiteln, welche dem Briefe Cölestins I. an die Gallier beigefügt wurden, wird bemerkt, die Geheimnißfeier mit ihren priesterlichen Fürbitten habe in der ganzen Welt und in der gesammten katholischen Kirche eine und dieselbe Form. Es ist zwar nicht erst zu bemerken, daß in diesen Briefen nur allgemein von Bitten und Gebeten bei den heiligen Mysterien die Rede ist, so daß man über das Verhältniß der Epiklese zu den Einsetzungsworten daraus nicht entscheiden könnte, aber wir brauchen über die Thatsache der Epiklese nach den neuesten Untersuchungen der Liturgiker keine weiteren Beweise mehr. Auch Probst bemerkt: „Die lateinischen, wie die griechischen Liturgien reihen an die Anamnese und das Opfergebet die Epiklese an, d. h. die Herabrufung des hl. Geistes über die Opfergaben, um die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger heilige. Diesem einstimmigen Zeugnisse der alten Liturgien gegenüber wird sich das Vorhandensein der Epiklese in der römischen Messe, und zwar nach dem Opfergebete, um so weniger bestreiten lassen, als es Papst Gelasius ausdrücklich bestätigt [1])."

W. glaubt freilich, Gelasius lehre die „ausschließliche Kraft" der Epiklese. Allein Gelasius sagt nur, daß der hl. Geist consecrire. Im Briefe an Elpidius schreibt er, zur Consecration des göttlichen Geheimnisses wird der angerufene himmlische Geist kommen, wenn auch der Priester, welcher um ihn bittet, wegen verbrecherischer

1) Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert. Münster 1896. S. 178.

Handlungen verworfen wird. Im dritten Tractat gegen Eutyches erklärt er, Brod und Wein gehen durch die vollendende Thätigkeit des hl. Geistes in die göttliche Substanz über, obwohl sie in der Eigenheit ihrer Naturen verbleiben. Ueber die Einsetzungsworte spricht sich Gelasius gar nicht aus.

Nichtsdestoweniger soll nach W. Gelasius, nicht Gregor I., wie Probst annimmt, die altrömische Liturgie abgeschafft und die neurömische mit ihrem Canon eingeführt haben. Er habe die Herrenworte als Consecrationsform eingesetzt. Zwischen ihm und Gregor habe demnach eine Umwälzung in der Liturgie zu Rom stattgefunden, so radikal, so tief einschneidend, wie sie seit den Apostelzeiten nicht vorgekommen. Einen Vorgang habe sie an Ambrosius und Augustinus, welche je mit sich selbst im Widerspruch seien. Das Augustinische „Wort und Element machen das Sacrament" drang durch[1]). Das „Herrenwort" ließ für ein consecratorisches bloßes Gebet der Kirche keinen Raum mehr. Man schüttelte den bisherigen Dualismus einfach dadurch ab, daß man die Epiklese stürzte und aus dem altererbten Mißverständniß eine nie dagewesene Consecrationsform schuf, die den Schein der Apostolicität an sich trug, aber durch willkürliche Anwendung der Dramatik sie preisgab.

W. beruft sich für die geschichtliche Frage auf Bäumer[2]), der Ordnung in die Sache gebracht habe. Indeß hat Bäumer nur gezeigt, daß in Frankreich auch nach Einführung des durch Alcuin ergänzten Hadrian'schen Meßbuches noch zahlreiche gelasianische Formularien vorhanden waren. Die Frage nach der Richtigkeit oder Unangemessenheit des Namens Gelasianum berührt er nicht, ja er läßt es einstweilen unentschieden, ob die Compilation des ersten officiellen römischen Sacramentarium dem hl. Papste Gelasius zugeschrieben werden müsse oder nicht. Diese Frage sei noch nicht spruchreif. Probst folgert daraus, daß Gelasius die Epiklese noch kenne, daß sie erst später von Gregor weggelassen worden sei.

1) In den wahrscheinlich unächten Sermones, welche Denys herausgegeben hat (Migne, P. L. 46, 835. 836) ist wiederholt bemerkt: accedente verbo fit corpus et sanguis.

2) Ueber das sog. Sacramentarium Gelasianum. Histor. Jahrb. 1893. S. 241—301.

Gregor habe dies wahrscheinlich gethan, um die Annahme, in der Epiklese finde eine abermalige Verwandlung statt, zu beseitigen. Eine Aenderung der hergebrachten Worte hätte eine Beunruhigung veranlassen können, darum ließ sie Gregor einfach weg.

Dies scheint aber doch nur möglich gewesen zu sein, wenn die Praxis bereits vorgearbeitet hatte, denn Gregor fand auch mit seiner Versetzung des Vaterunsers Widerspruch. Deßhalb weist W. auf Ambrosius und Augustinus hin und beruft sich für die durch Gelasius vollzogene Aenderung auf Cäsarius von Arles, einen großen Verehrer des Gelasius und Vertheidiger der neuen Ordnung. Da aber Cäsarius überall in den Fußstapfen des Augustinus wandelt, so ist sein Verhalten hinlänglich erklärt. Allerdings läßt sich aus seiner und der Stellung des Verfassers der pseudo-ambrosianischen Sacramentenlehre schließen, daß sich damals auch die Liturgie der theologischen Erklärung besser anschloß. Muß W. annehmen, Gelasius habe es weislich sein lassen, eine Rechenschaft zu legen oder einen Commentar zu geben, und es so still, so vorsichtig gethan, daß Jahrhunderte vergingen, ehe die Griechen die unterdessen längst verjährte Aenderung merkten, so kann die Aenderung auch im Abendlande nicht eine plötzliche und mit dem Geiste der Liturgie im Widerspruch stehende Neuerung gewesen sein.

In Betreff der Kämpfe, welche die Päpste für die Herstellung der einheitlichen Liturgie im Abendlande zu bestehen hatten, hat schon Bäumer darauf hingewiesen, daß die Päpste durch Anfragen von außen zu ihren Anordnungen veranlaßt worden seien. Haben sie später in der Verfolgung des Princips auf vollständige Uniformirung hingewirkt, so haben sie dadurch die Einheit und Festigkeit der kirchlichen Ordnung gefördert. Die abendländische Kirche hätte den vielen Angriffen keinen so erfolgreichen Widerstand leisten können, wenn sie nicht streng einheitlich organisirt gewesen wäre. Ein „frevelhafter Eingriff" konnte darin um so weniger gesehen werden, wenn die Epiklese von Christus nicht vorgeschrieben und von den Aposteln nicht angewandt worden war. Das starre Gesetz: „Rühre mich nicht an!" galt allerdings weder zu Gregors Zeit, noch in der Folgezeit hinsichtlich der Liturgie. Denn bis zum 16. Jahrhundert hielt man die Liturgie nicht für so streng normirt, daß man sich nicht einzelne Abänderungen erlauben durfte.

Trotzdem ist es begreiflich, daß sich in der altbritischen Kirche,

in Mailand, Altgallien und besonders in Spanien in Folge der Vorsorge des Cardinals Ximenes die Spuren der alten Liturgien erhalten haben. Wir können sowohl wegen des Stowe-Missale in England, als wegen der mozarabischen Liturgie in Spanien auf das genannte Werk von Probst verweisen. Von der Epiklese der letzteren bemerkt er insbesondere, daß die Heiligung sich zunächst auf die Eucharistie beziehe, aber im weiteren auch auf den Empfänger. Beide Momente werden auch insofern miteinander verbunden, als der hl. Geist (Gott) angerufen wird, die Eucharistie zu heiligen, damit die Verwandlung in den Leib und das Blut Christi den Empfänger heilige. In dieser Anrufung offenbart sich die Vollendung der Wandlung (plena transformatione conformes). Die Heiligung des hl. Geistes wird in der Epiklese mit der Mittheilung des hl. Geistes an die Apostel in Parallele gesetzt. Wie diese durch Mittheilung des hl. Geistes nicht erst zu Aposteln gemacht wurden, sondern die Kraft erhielten, Sünden zu vergeben und zu heiligen, so wird durch die Epiklese Brod und Wein nicht consecrirt, sondern der hl. Geist ertheilt der Eucharistie noch eigens die Kraft, die Empfänger derselben zu heiligen (S. 425).

Es ist ja gewiß schwierig, die Epiklese in der Liturgie mit der Lehre von der Verwandlung durch die Einsetzungsworte ganz in Uebereinstimmung zu bringen. Wegen dieser Schwierigkeit hat man im Abendlande die Epiklese in der alten Form ausgelassen. Wenn aber zahlreiche Väter des Morgen- und Abendlandes beide unbeanstandet nebeneinander bestehen ließen, so beweist dies doch, daß man die einzelnen Gebete der Liturgie nicht als stricte Formulirung dogmatischer Wahrheiten betrachtete. Schon Benedict XIV. bemerkt, man dürfe solche Bitten der Griechen nicht pressen, da auch sonst solche nachträgliche Bitten in ihrer Liturgie vorkommen. So flehen sie auch nach der Taufe um die Herabkunft des hl. Geistes. Im Abendland kommt bei der Priesterweihe ein ähnliches Gebet vor. Das einfache Dilemma: entweder Herrenwort oder Epiklese, hilft über die Schwierigkeit nicht hinweg[1]). Aber die Verwerfung

1) Schell, a. a. O. S. 589, sagt, die Form der hl. Eucharistie bestehe beim römischen Ritus in den Worten des Einsetzungsberichtes, in der griechischen Liturgie in der Epiklese. Vgl. zur Epiklese in dieser Zeitschrift Jahrg. 1866 II, 526 ff., 679 ff.; 1883 S. 14 ff.; 1884 S. 258 ff.; 1886 S. 24 ff.

beider Momente zu Gunsten des „Segnens" widerspricht nicht nur der gesammten Tradition der morgen- und der abendländischen Kirche, sondern auch dem richtigen exegetischen und theologischen Princip, wonach bei Zweifeln über die ursprüngliche Bedeutung einer Einrichtung die geschichtliche Bezeugung und die kirchliche Praxis zu entscheiden haben. Sind diese einstimmig gegen die neueste Erklärung des Consecrationsactes, so wird man sich wissenschaftlich skeptisch verhalten müssen, so lange keine überzeugenden Gründe vorliegen, theologisch aber dem Geiste der Kirche mehr vertrauen müssen, als dem Geiste eines Einzelnen[1]).

Ueber die Bedeutung des „neurömischen" Canons wollen wir lieber auf die Liturgiker verweisen. W. spricht von vollendeter Verwirrung, von vollständigem Widerspruch ohne Gedanken und Andacht, von Rückfall in das Judenthum und Aehnlichem. Da W. Bäumer's Abhandlung so sehr lobt, so hat er wohl S. 289, Anm. 1 auch das Citat aus Köstlin gelesen: „Die ganze liturgische Entwickelung schließt Rom ab, und wenn seine Liturgie alle anderen mit Ausnahme der mailändischen und mozarabischen verdrängt hat, so lag die Berechtigung hierzu nicht bloß in der Präponderanz des römischen Stuhles, sondern auch in den inneren Vorzügen seiner Liturgie. Das Kirchenjahr kommt in ihr zu voller künstlerischer Durchführung. Der Gang der Liturgie wird verkürzt und dadurch

1) Unterdessen hat Msgr. de Waal in dieser Zeitschrift (Bd. I. S. 392 ff.) eine interessante Studie über die alte Liturgie veröffentlicht. Er glaubt, daß wir uns heute der Mitwirkung des hl. Geistes bei der Consecration zu wenig bewußt werden. Die abendländische Kirche habe die Epiklese gehabt und dieselbe sei uns heute noch in der Cheirotonia bei der Wandlung erhalten. Wie bei der Firmung und Ordination die mit dem Bischofe fungirenden Priester die Hände ausbreiten und actu an seiner Oration zur Anrufung des hl. Geistes theilnehmen, so thaten es die mit dem Bischofe concelebrirenden Presbyter. Ihre Cheirotonia war eine stumme Epiklese. Wahrscheinlich sei eine eigene Oration um Herabkunft des hl. Geistes damit verbunden gewesen. Daher waren das Aussprechen der Consecrationsworte durch den Bischof und die Epiklese durch die Assistenz gleichzeitig. Zwar urtheile ich hinsichtlich der Stellung der Griechen weniger optimistisch, aber die Rücksicht auf das alte Verhältniß zwischen Bischof und Presbyterium bringt nicht nur in viele liturgische Fragen, sondern auch in die Verfassungsfragen der alten Kirche eine größere Klarheit.

weit durchsichtiger; die Verkürzung ist geleitet von jenem feinen liturgischen Tact, welcher aus der wortreichen Umhüllung den Kern herausschält und in gehaltener Prägnanz darzustellen weiß."

Tübingen. Paul Schanz.

VII.

Die Deutsche Rechtseinheit.

Erwägungen zu dem Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich.

IX.

Der Entwurf eines bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich ist am 1. Juli von dem Reichstage angenommen worden, nachdem zwischen einzelnen Parteien im offenbaren Einverständniß mit der Regierung ein Compromiß bezüglich des Vereinsrechtes und des Eherechtes zu Stande gekommen war. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Bundesrath ebenfalls zustimmen wird, und so ist nunmehr die Deutsche Rechtseinheit auf dem Gebiete des Privatrechtes zur Thatsache geworden. Am 1. Januar 1900 soll das Gesetz zur Einführung gelangen. Es handelt sich daher bei dem, was in diesen Erwägungen noch zu besprechen sein wird, zunächst nicht mehr um Zukünftiges, sondern um Thatsachen, die zu einem Theil schon der Vergangenheit angehören und demgemäß auch behandelt werden müssen. Es ist jedoch nicht überflüssig, die Erwägungen weiter zu verfolgen; es ist vielmehr wichtig, das, was nunmehr Gesetz wird, im richtigen Lichte zu besehen, damit man sich wegen der Folgen des neuen Rechtes keine falschen Vorstellungen mache. Wie am Schlusse des letzten Artikels angedeutet wurde, soll in dem Folgenden noch eine kurze Skizze des Eherechtes geboten werden.

Vor allem dürfte dabei die Frage am Platze sein, was denn eigentlich unser zukünftiges Gesetzbuch unter der Ehe versteht. Es braucht darum kein eigener Paragraph gesucht zu werden, in welchem eine Definition der Ehe enthalten wäre. Allein man wird auch vergebens in dem Entwurfe nach Anhaltspunkten suchen, mit Hilfe welcher man einen charakteristischen Begriff dieses fundamentalen

Institutes der menschlichen Gesellschaft auf Grund des Gesetzes construiren könnte. Man wird allerdings diesem Mangel gegenüber sagen, die Ehe sei etwas Gegebenes, etwas Allgemein-Menschliches, dessen Begriff feststehe, und dieser Charakter der Ehe soll gewiß nicht im Geringsten geleugnet werden. Will man sich aber darauf stützen, dann müßte man nun auch gerade diesen von der gesammten Menschheit festgehaltenen Begriff in allen seinen Consequenzen durchführen und darauf verzichten, in ganz willkürlicher Weise ein Conglomerat von Detailvorschriften über die Ehe zu geben, die ganz und gar nicht aus dem allgemein-menschlichen Begriffe der Ehe folgen, sondern die, wenn es hoch kommt, nichts anderes sind, als der Versuch, das buntscheckige, sogenannte protestantische Eherecht juristisch zu formuliren und mittels eines aus den revolutionären Ideen präparirten Extractes für den moralischen Geschmack eines großen Theiles der Gesellschaft am Ende des 19. Jahrhunderts mundgerecht zu machen. Man mag sich den Entwurf ansehen, wie man will: man kann, was den Begriff der Ehe angeht, zu keinem anderen Resultate kommen, als daß dieselbe nach der Anschauung des zukünftigen Gesetzes ein Rechtsgeschäft ist in dem Sinne, der schon an einer früheren Stelle[1]) dargelegt wurde. Dem entspricht die ganze Behandlung des Stoffes, wie es auch ausdrücklich in der Denkschrift ausgesprochen ist[2]). Das Rechtsgeschäft, welches Ehe genannt wird, ist seinem Wesen nach die Bethätigung des beiderseitigen Willens der Nupturienten, welcher auf die Hervorbringung der dem natürlichen, der Ehe zu Grunde liegenden Verhältnisse eigenthümlichen rechtlichen Wirkungen gerichtet ist. Die Verwirklichung der rechtlichen Gestaltung dieses Rechtsgeschäftes liegt in der Anerkennung der (natürlich nur staatlichen) Rechtsordnung, daß und in wie weit der Wille die Kraft zu dieser Gestaltung besitzen solle. So ungefähr müßte man in der Redeweise der Motive die Ehe rechtlich construiren. Folgerichtig ist die rechtliche Gestaltung der Ehe kein Canon; sie ist vielmehr verschiedenartig nach der verschiedenartigen Anerkennung seitens der Rechtsordnung. Daher sieht man das widerliche Schauspiel vor Augen, daß in der Literatur und in den Parlamenten über das Detail

1) Vgl. Katholik 1896. Bd. I. S. 530.

2) Z. B. mit Bezug auf die Nichtigkeit und Anfechtbarkeit.

des Eherechts gleichsam gefeilscht und gehandelt wird, wie über irgend eine sonstige Frage der Politik, deren sich die Parteileidenschaft bemächtigt hat. Wie ganz anders steht doch das kirchliche Recht da mit seinem einerseits idealen, anderseits aber an jede Wirklichkeit anpassungsfähigen Ehebegriff, der ganz und gar der Leidenschaft der Menschen und Parteien entrückt ist[1])!

Nun reden allerdings die Motive zur ersten Lesung des Entwurfes davon, daß der christlichen Gesammtanschauung des deutschen Volkes entsprechend der Entwurf davon ausgehe, daß im Eherecht nicht das Prinzip der individuellen Freiheit herrschen dürfe, sondern die Ehe als eine von dem Willen der Ehegatten unabhängige sittliche und rechtliche Ordnung anzusehen sei[2]). Auch spricht §. 1336 des Reichstagsentwurfes von der Verpflichtung der Eheleute zur ehelichen Lebensgemeinschaft. Allein was diese Lebensgemeinschaft rechtlich gestaltet, was ihr rechtlichen Inhalt gibt, ist nach der

---

1) Das Schicksal des Ehebegriffes theilt, wie schon angedeutet wurde, das Verlöbniß (§. 1280—1285), für welches selbstverständlich nur die staatliche Competenz angenommen wird. Der erste Entwurf enthielt die geradezu empörende Bestimmung: „Durch das Verlöbniß wird eine Verbindlichkeit der Verlobten zur Schliessung der Ehe nicht begründet.“ Man konnte demgegenüber einfach fragen, welches denn der Zweck und Inhalt des Verlöbnisses sei. Man kann doch auch nicht leugnen, daß es ein Rechtsgeschäft ist; daß dieses Rechtsgeschäft nicht zwangsweise exequirt wird, liegt doch wohl nur daran, daß es dem Wesen der Ehe nicht entspricht, wenn ihre Eingehung erzwungen wird; es könnte ja mit Recht an dem wahren ehelichen Consens gezweifelt werden. Mit Recht wurde zur zweiten Lesung bemerkt, es müsse nothwendig zu Mißverständnissen führen, wenn man den oben angeführten Satz an die Spitze stelle. Man erwecke dadurch den Anschein, als solle damit auch die im Verlöbniß liegende sittliche Verpflichtung negirt werden. Daher erklärt nunmehr §. 1280 einfach, aus dem Verlöbnisse könne nicht auf Eingehung der Ehe geklagt werden; auch das Versprechen einer Strafe sei nichtig. Des Näheren wird in den darauf folgenden Paragraphen der Schadenersatzanspruch für den Fall des Rücktrittes eines Verlobten geregelt. Bemerkenswerth ist §. 1283, welcher der verführten unbescholtenen Braut im Falle des unberechtigten Rücktrittes des Verlobten außer den sonst begründeten Schadenersatzansprüchen noch den Anspruch auf eine billige Entschädigung in Geld gewährt, auch wenn sie einen Vermögensschaden nicht erlitten hat. Man scheint bei dieser Bestimmung an eine Urgirung der Pflicht, das Eheversprechen zu erfüllen, gedacht zu haben.

2) Motive zur ersten Lesung: Amtliche Ausgabe, Bd. 4. S. 562.

Rechtsanschauung, der dem Entwurfe zum Ausgangspunkt dient, nur die staatliche Rechtsordnung. Namentlich aber die Begründung und Lösung dieser Lebensgemeinschaft hat sich die staatliche Rechtsordnung als ein Geschäft ihres Ressorts vorbehalten, und was praktisch für das Rechtsleben der Zukunft die Hervorhebung des sittlichen Elementes der Ehe bedeuten wird, läßt sich überhaupt nicht feststellen, denn das wird subjectiv sehr verschieden sein, je nach den Ansichten und Lebensgewohnheiten der Eheleute, wie derjenigen, die im Namen des Staates die Eheschließungsgeschäfte besorgen. Denn vor allem kennt das zukünftige Reichsprivatrecht keine anderweitig gültige Ehe, als die Civilehe. Dieses Institut, welches die Revolution erfunden hat, ist ein integrirender Bestandtheil des deutschen Codificationswerkes. Was in dem Gesetze vom Jahre 1875 im Eifer des Culturkampfes eingeführt worden ist, das ist nunmehr ganz und gar festgelegt worden. Bei den Berathungen in der Commission, welche den Entwurf erster Lesung umzuarbeiten hatte, war von katholischer Seite gegen diesen Theil des Entwurfes protestirt und der Versuch gemacht worden, das katholische Eherecht für die Katholiken zur staatlichen Anerkennung zu bringen, oder vielmehr das Institut der Civilehe zu eliminiren. Es wurde beantragt, zu bestimmen, daß über das Vorhandensein von Ehehindernissen und die Befreiung von solchen für die Angehörigen der staatlich anerkannten Religionsgesellschaften deren kirchliches Recht maßgebend sein solle. Die Eheschließung solle unter Beobachtung derjenigen Vorschriften erfolgen, welche die vom Staate anerkannte Religionsgesellschaft, der die Eheschließenden angehören, aufstellt. Die Ehe solle mit dem kirchlichen Abschlusse bürgerliche Gültigkeit erlangen. Den Eheabschluß sollten die Ehegatten dem Standesbeamten bei gleichzeitiger Anwesenheit persönlich zur Eintragung in das Eheregister anmelden unter Vorlage einer Bescheinigung der kirchlichen Behörde über die erfolgte Eheschließung. Gehörten dagegen die Eheschließenden nicht einer vom Staate anerkannten Religionsgesellschaft an, oder vermöchten dieselben darzuthun, daß ihnen von ihrer kirchlichen Behörde aus in dem Reichsgesetze nicht aufgestellten Hinderungsgründen die Eheschließung verweigert worden sei, so könne die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen werden. Für diese alle gerechtfertigten Ansprüche des Staates völlig anerkennenden Vorschläge bezüglich der Eheschließung

überhaupt, wie auch bezüglich der Nothcivilehe wurden die im Verlaufe dieser Erwägungen dargelegten Grundsätze in correkter und entschiedener Weise vertreten und außerdem darauf hingewiesen, wie schon die bloße Civilehe in erheblichem Maße zur Erschütterung der religiösen Grundlagen der Ehe und damit des Eheinstituts selbst geführt habe, was daraus erhelle, daß in den großen Städten, in denen die sozialdemokratischen Angriffe auf die Ehe ihre Wirkung äußerten, die Zahl der Ehen, welche der kirchlichen Trauung entbehrten, eine erhebliche sei. So seien in Berlin nur 64,36 Prozent der evangelischen Neuvermählten kirchlich getraut. Ferner wurde der Charakter des Reichsgesetzes von 1875 als Culturkampfgesetz betont, bei dessen Erlaß der Staat ohne die erforderliche Berücksichtigung der Interessen und Bedürfnisse der Katholiken und der gläubigen Protestanten das Eheschließungsrecht geregelt und damit seine Grenzen überschritten habe. Daß die Culturkampfgesetzgebung den inneren Frieden schwer geschädigt habe, stehe fest; deßhalb solle mit dieser auch dieses Gesetz fallen. Die Commission jedoch sah sich nicht veranlaßt, den bezüglich der Regelung des Eherechts von der Reichsgesetzgebung einmal eingenommenen Standpunkt aufzugeben. Man gab zu, daß das 1875er Gesetz mit kirchenpolitischen Vorkommnissen und Zuständen im Zusammenhange gestanden habe, die mindestens theilweise verschwunden seien. Allein man meinte, die Civilehegesetzgebung sei doch nur das Resultat einer 100jährigen Entwickelung. Man verwies ganz charakteristisch auf das Preußische Landrecht, den Code civil und überhaupt auf die am Schlusse des vorigen Jahrhunderts und in diesem vollzogene Entwickelung in anderen, wie man sagt, vorwiegend katholischen Ländern[1]). Man

---

1) Sehr klar ist dies in der zu dem Entwurfe verfaßten Denkschrift des Hochw. Bischofs von Mainz an das Hessische Staatsministerium vom 28. Jan. 1895 als eigenartige Erscheinung hervorgehoben. Dort heißt es: „Die vollständige Lostrennung der Ehe von der Kirche und die Verleugnung der kirchlichen Ehegesetzgebung ist ein Werk der französischen Revolution. Von Frankreich ging die Civilehe zunächst auf die linksrheinischen deutschen Gebiete über, welche vorübergehend unter französischer Herrschaft standen. Auf das gesammte Deutsche Reich wurde sie durch das Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875 ausgedehnt. Ein seltsames Verhängniß muß wohl darin erkannt werden, daß das Deutsche Reich dem besiegten Frankreich diejenige Institution zu entlehnen sich beeilte, welche als eine Hauptquelle der sittlichen Zerrüttung jenes Landes sich erwiesen hatte."

stellte die Trennung von Staat und Kirche auf dem Gebiete der Ehe als eine innere Nothwendigkeit dar, seitdem innerhalb desselben Staates mehrere Religionsgesellschaften mit in den wichtigsten Punkten verschiedenen Normen über Eheschließung und Eheauflösung bestünden, diese Religionsgesellschaften aber die volle Gleichberechtigung im Staate beanspruchen könnten, die gleiche Werthung derselben auch auf dem Gebiete des sozialen und Familienlebens in weiten Volkskreisen in den immer häufiger werdenden gemischten Ehen hervortrete und der Schutz des Einzelnen in seiner individuellen Freiheit auch gegenüber den Anforderungen der einzelnen Religionsgesellschaft als eine nicht abzuweisende Forderung an den Staat erkannt worden sei[1]). Wer aber den Katholiken vor den staatlichen Forderungen schützen wird, davon ist nicht die Rede.

Man ersieht aus dem Angeführten, daß man im Vergleiche zu dem früher Vorgebrachten für die Civilehe nichts Neues in's Feld zu führen hat. Es ist auch nicht überraschend, wenn in den angeführten Commissionsverhandlungen alle Vorschläge, die kirchliche Eheschließungsform beizubehalten und das Institut der Nothcivilehe zu acceptiren, kurzer Hand verworfen wurden. Letztere namentlich, so sagte man, sei nur durchführbar auf Grund einer Vereinbarung zwischen Staat und Kirche; mit der Möglichkeit einer solchen könne aber nicht gerechnet werden. Auch die facultative Civilehe fand natürlich keine Gnade in den Augen der Commission. Als einen Vortheil der Trennung von Staat und Kirche auf dem Gebiete des Eheschließungsrechtes hob man hervor: Dieselbe mache es dem Staate möglich, seine Normen zu treffen ohne weitergehende Berücksichtigung der kirchlichen Anschauungen und Richtungen, als solches durch sein eigenes Interesse geboten sei. Diese Trennung mache es aber auch der Kirche möglich, ihre Anschauungen festzuhalten und zur Geltung zu bringen, jedoch unter Beschränkung auf ihr Gebiet. Diese letzteren Ideen erscheinen in ihrem wahren Lichte, wenn man den weiteren, schon früher citirten Satz, der in diesen Debatten aufgestellt wurde, sich in's Gedächtniß zurückruft: bei der Frage, wie weit der Staat den Anspruch der Kirche anerkenne, handle es sich nicht um eine Rechtsfrage, sondern um eine Machtfrage.

1) Vgl. Reatz, Die zweite Lesung ꝛc. Bd. II. S. 3 ff. Note 1, woselbst die Resultate der Commissionsberathungen kurz skizzirt sind.

Diesen exclusiv staatlichen Standpunkt nimmt denn auch der Reichstagsentwurf klar und unzweideutig ein. Nicht einmal daran hält er fest, daß die Ehe durch den Consens der Nupturienten zu Stande kommt; ja, die Erklärung der Verlobten, welche §. 1300, wie oben citirt wurde, verlangt, ist gar keine Consenserklärung de praesenti, und consequent muß erst der Standesbeamte die Ehe für geschlossen erklären. Ja, nach der Vorschrift des §. 1312 muß als der die Ehe endgültig feststellende Act offenbar die Eintragung in das Heirathsregister angesehen werden, deren Mangel bei Verletzung der Vorschriften des §. 1300 die Geltendmachung der Nichtigkeit der Ehe gar nicht an die Nichtigkeitsklage knüpft. Eine solche wegen Formmangels bürgerlich nichtige Ehe kann daher, wenn sie nicht eingetragen ist, einfach von den beiden Eheleuten factisch gelöst werden, auch wenn kein Zweifel an der kirchlichen Gültigkeit der Ehe vorliegt. Es ist in dieser und anderen Bestimmungen eine namenlose Verachtung gegenüber der Kirche und ihren Organen enthalten, ein Mißtrauen gegenüber der Geistlichkeit, die doch mindestens ebenso gut beanlagt und befähigt ist, die nothwendigen Register zu führen, wie die Civilstandsbeamten, ganz abgesehen davon, daß namentlich bei dem katholischen Geistlichen noch das Bewußtsein der schweren moralischen Verantwortung wegen des Sacramentes und dessen gültigen Empfanges dazu kommt [1]).

1) Man vgl. hierzu: Dernburg, Die Phantasie im Rechte. II. Aufl. (Berlin 1894) S. 26: „Sind etwa die Eheschließungen vor dem Standesbeamten sicherer, als die vor Pfarrern? Das Gegentheil ist der Fall. Daher spricht der französische Cassationshof von „Fallen“, welche auf der Schwelle des Standesamtes aufgestellt sind. Wer Pfarrer ist, weiß jeder, aber falsche Standesbeamten — als solche noch nicht höheren Orts bestätigte, in fremdem Bezirk functionirende — sind öfters vorgekommen. Nichtigkeit der so geschlossenen Ehen ist daher nichts Seltenes.“ Das weiß auch offenbar unser Entwurf; denn als Standesbeamter im Sinne des §. 1300 gilt auch derjenige, welcher, ohne Standesbeamter zu sein, das Amt eines Standesbeamten öffentlich ausübt, es sei denn, daß die Verlobten den Mangel der amtlichen Befugniß bei der Eheschließung kennen. (§. 1302.) Ferner ist die Gültigkeit der Ehe in §. 1303 nicht von der Zuständigkeit des Standesbeamten abhängig gemacht. Daß diese Bestimmungen zur Erhöhung der Rechtssicherheit beitragen werden, darf doch wohl ernstlich angezweifelt werden, namentlich wenn man noch die im obigen Texte verwertheten Bestimmungen über die Bedeutung der Eintragung in die Heirathslisten beachtet;

Aehnliche Anträge, wie sie in der Commission zur Vorbereitung der zweiten Lesung des Entwurfes gestellt worden waren, brachte das Centrum neuerdings zu den Verhandlungen der Reichstagscommission ein, um durch dieselben den Versuch zu machen, die starre obligatorische Civilehe mit ihrer Vergewaltigung der religiösen Anschauungen aller gläubigen Katholiken und Protestanten im Deutschen Reiche abzuschaffen oder zu mildern. Für den Antrag, die obligatorische Civilehe durch die sogenannte Nothcivilehe, ähnlich wie oben ausgeführt, zu ersetzen, stimmten nur die Mitglieder des Centrums und die Polen. Ebenso wenig wie die Nothcivilehe, wurde die von conservativer Seite vorgeschlagene facultative Civilehe angenommen. Der letztere Antrag ging dahin, es solle grundsätzlich den Brautleuten frei stehen, ihre Ehe in den kirchlichen Formen einer der anerkannten Religionsgesellschaften oder in der weltlichen Form vor dem staatlichen Civilstandsbeamten abzuschließen; die betr. Geistlichen sollten verpflichtet sein, alle vor ihnen abgeschlossenen Ehen alsbald zu dem staatlichen Register anzumelden. Selbst die conservative Partei trat nicht in allen ihren Vertretern für diesen Antrag ein, welcher fiel; ebenso auch ein Eventualantrag des Centrums, welcher nach Art des englischen Systems vorschlug, daß auf Verlangen der Brautleute der staatliche Civilstandsbeamte bei der kirchlichen Trauung zugegen sein solle.

Diese Ergebnisse der Commissionsberathung sind für Niemanden überraschend, der die herrschenden Anschauungen kennt. Immerhin ist es aber doch bezeichnend und verdient eine Conservirung, daß die Vertreter der verbündeten Regierungen sofort nach der Begründung der Anträge zu denselben Stellung nahmen. Staatssecretär Nieberding, der bei der ersten Reichstagsberathung den Entwurf so volltönend als nothwendig begründet und eingeführt hatte, erklärte, das preußische Staatsministerium lehne den

---

denn wie leicht ist dabei sogar ein Betrug denkbar! Auch die Zuziehung von zwei Zeugen zur standesamtlichen Eheschließung beruht nur auf einem „soll", ist also reine Ordnungsvorschrift, wie zu ersehen aus Reatz, a. a. O. S. 17. Note 8. Der Katholik aber muß sich gefallen lassen, daß man die von seiner Kirche dargebotene, sichere, edle und erhabene Eheschließungsform hinter die bureaukratische, gehalt- und gemüthlose standesamtliche Eheschließung zurücksetzt und verachtet, und das noch im Namen der Rechtssicherheit und der Gewissensfreiheit, der Parität!

Antrag auf facultative Civilehe auf das Entschiedenste ab. Es wolle lieber das ganze Gesetzeswerk scheitern sehen, als den Entwurf mit der facultativen Civilehe Gesetz werden lassen. Auch der Bundesrath werde sicher jede Transaction mit der Noth- oder facultativen Civilehe für ausgeschlossen erachten, und zwar selbst auf die Gefahr hin, daß das Ganze daran scheitere, was der bayerische[1]) und der württembergische Bundesrathsbevollmächtigte bestätigten, der badische für seine Regierung ebenfalls in Aussicht stellte. Sollte es nach diesem Ultimatum nicht Pflicht der katholischen Vertreter sein, einen ähnlichen, dem katholischen Gewissen entsprechenden Standpunkt einzunehmen? Wer wollte es wagen, daraus ein Recht auch nur zu dem leisesten Vorwurf gegen einen Katholiken herzuleiten, in dessen Augen das Scheitern des bürgerlichen Gesetzbuches kein Unglück wäre[2])? Will ja doch selbst ein protestantischer Rechtsgelehrter, Professor Dernburg in Berlin, keine Nothwendigkeit anerkennen, den Zwang zur kirchlichen Eheschließung durch einen Zwang zur bürgerlichen — durch die sogen. obligatorische Civilehe zu ersetzen. Er plaidirt daher für die „Wahlcivilehe, die sogen. facultative, welche den Verlobten frei läßt, sich kirchlich oder bürgerlich ehelich verbinden zu lassen", und stellt die wahrhaft berechtigte Frage: „Ist nicht die Gefahr bei der Zwangscivilehe, daß man im Namen der ‚Ge-

---

1) Diese schnelle, beinahe wäre man geneigt, zu sagen, voreilige Erklärung des bayerischen Bevollmächtigten ist eine bemerkenswerthe Antwort auf die Bitte des bayerischen Episcopates: „Es möge die Kgl. Bayer. Staatsregierung im Bundesrathe die als geeignet erscheinenden Schritte thunlichst einleiten und fördern, daß die bisherige obligatorische Civilehe in eine facultative umgewandelt werde, eventuell, daß die zur Zeit geltenden gesetzlichen Bestimmungen über die Civilehe oder wenigstens die Bestimmungen über die Eingehung und Auflösung der Ehe in dem künftigen Gesetzbuch keine Aufnahme finden." Die katholische Regierung des weitaus katholischen Landes konnte sich nicht nur nicht zur Berücksichtigung dieser wahrlich sehr bescheidenen Bitten erschwingen, sondern sah sich zu einer auffallenden Action zu Gunsten der antikatholischen Civilehe veranlaßt.

2) Solche Gedanken werden übrigens auch von anderer als der katholischen Seite ausgesprochen. So in einem Artikel „Freie Ehe" in Harden's „Zukunft" Nr. 33 v. 16. Mai 1896.

wissensfreiheit' die wahre Freiheit bedrückt[1])?" Der von Dernburg alsdann zum Beweise angeführte Fall berührt „die Gewissensbedrängniß, wie sie sich an die Zwangscivilehe dann knüpft, wenn sich der eine Theil der standesamtlich Verbundenen der vorher versprochenen kirchlichen Eheschließung nachträglich weigert, und das eheliche Zusammenleben dem widerstrebenden Ehegatten gleichwohl aufnöthigt. Derartiges ist nicht ganz selten. Bei Berathung des Entwurfs eines bürgerlichen Gesetzbuchs für das Deutsche Reich hat die Commission ausdrücklich dem getäuschten Gatten das Recht zur Verweigerung der ehelichen Gemeinschaft bis zur Erfüllung des Versprechens kirchlicher Eheschließung versagt[2])." Nach dem zukünftigen Reichsprivatrecht wird der Versuch, in solchen Fällen zum Schutze des in einer das Gewissen schwer belastenden Sache betrogenen Theiles Remedur zu schaffen, keinen Erfolg versprechen. In Frankreich war die Lage auf Grund des Code civil eine ähnliche; dort jedoch kam es dazu, daß sowohl die Wissenschaft als auch die Praxis nach Wegen suchten, „um solchem, dem öffentlichen Bewußtsein, den guten Sitten und der allgemeinen Gewohnheit Hohn sprechendem Benehmen ein Ende zu machen". Die Kraft der religiösen Ueberzeugung hat dort in der Praxis das Gesetz durchbrochen, das keine Rücksicht auf das Gewissen genommen hatte. Hundert Jahre später aber wird in Deutschland derselbe Gewissenszwang legalisirt, und es steht zu befürchten, daß das deutsche Volk, an den Zwang der Persönlichkeit gegenüber gewöhnt, auch in seinem katholischen Theile, dem die Eisluft des Protestantismus schon sehr

---

1) Dernburg, a. a. O. S. 25. Es bedarf keiner Verwahrung, als solle hier die facultative Civilehe mit Dernburg und in seinem Sinne empfohlen werden, die allerdings gegenüber der Zwangscivilehe eine Besserung bedeutete; die Nothcivilehe kann allen Schwierigkeiten gegenüber genügen. Trotzdem bleibt die besprochene Aeußerung durchaus bemerkenswerth.

2) Dernburg, a. a. O. S. 25. — §. 1336 statuirt kurz die Verpflichtung der Ehegatten zur ehelichen Lebensgemeinschaft. Die Bestimmung des zweiten Absatzes, daß diese Verpflichtung cessiren solle, wenn sich das Verlangen eines Ehegatten nach Herstellung der Gemeinschaft als Mißbrauch seines Rechtes darstelle, kann nicht zu Gunsten eines bez. der kirchlichen Trauung Getäuschten angezogen werden, da das Gesetz keine Verpflichtung zu dieser kennt, auch ausdrücklich bei dem Eheconsens jede Bedingung und Zeitbestimmung ausschließt. (§. 1300, Abs. 2.)

zugesetzt hat, gegen diese Gewissensbedrängniß sich nicht wehren wird. Dem Protestanten liegt die Unterlassung der kirchlichen Trauung nicht so sehr auf dem Gewissen, da dieselbe für die Gültigkeit seiner Ehe nach protestantischer Anschauung kaum Bedeutung hat. Anders für den Katholiken, der ohne den von der Kirche vorgeschriebenen Abschluß der Ehe im Concubinate lebt, und auch da, wo die clandestinen Ehen gültig sind, durch die bloße Civilehe von Rechtswegen zum Sacrilege gelangt. Dieser Gewissenszwang wiegt jedoch auf der Waage moderner Gesetzgebung nicht gar schwer.

An dieser Stelle darf nun aber nicht übersehen werden, daß man, nachdem die Reichstagscommission in erster Lesung der Vorlage, wie bemerkt, alle gegen die Zwangscivilehe gerichteten Anträge abgelehnt hatte, auf dem Wege eines zwischen dem Centrum einerseits und den Nationalliberalen mit der Reichspartei anderseits abgeschlossenen Compromisses einige Aenderungen in dem Entwurfe vornahm, welche zur Salvirung der Gewissen des kirchlich treuen katholischen, wie auch des evangelischen Bevölkerungstheiles führen sollten. Es sollte durch diese Aenderungen außer Zweifel gestellt werden, daß die Ehe dieses Gesetzbuches weder eine kirchliche sei, noch dieselbe ersetzen wolle. Diesen Erfolg fand man vor allem in der Abänderung der Ueberschrift dieses Abschnittes in „Bürgerliche Ehe". Ferner in der den Bestimmungen bezüglich der Eheschließung vor dem Standesbeamten gegebenen neuen Fassung. §. 1300 bestimmte in der bisher angenommenen Form: „Die Ehe wird dadurch geschlossen, daß die Verlobten vor einem Standesbeamten persönlich und bei gleichzeitiger Anwesenheit erklären, die Ehe miteinander eingehen zu wollen, und daß hierauf der Standesbeamte die Ehe für geschlossen erklärt." Die gesperrt gedruckten Worte des letzten Satztheiles wurden durch folgenden Satz ersetzt: „Der Standesbeamte muß zur Entgegennahme der Erklärungen bereit sein." Damit soll ermöglicht sein, den Eheschließungsact, der kirchlichen Auffassung entsprechend, in der Consenserklärung zu erblicken. §. 1301 hatte seither bestimmt, der Standesbeamte solle nach der Erklärung der Verlobten auf seine Fragen „aussprechen, daß er kraft des Gesetzes sie für rechtmäßig verbundene Eheleute erkläre". Nach der neuen Compromißfassung soll er „aus-

sprechen, daß sie kraft dieses Gesetzes nunmehr rechtmäßig verbundene Eheleute seien".

Dazu kommt, daß man den berühmten Kaiserparagraphen, der in das Einführungsgesetz verwiesen worden war, als besonderen achten Titel: „Kirchliche Verpflichtungen. §. 1566c" anfügte mit dem Wortlaute: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe werden durch die Vorschriften dieses Abschnittes nicht berührt."

Alles das ist nunmehr durch die Annahme des ganzen Gesetzeswerkes festgelegt, und man hat großes Gewicht auf diese Errungenschaft gelegt. Prüft man sie aber ernstlich, so wird man nicht leugnen können, daß der Standpunkt des Eherechtes, wie es der Entwurf bot, in dem nunmehr angenommenen Gesetzbuch keine Aenderung erfahren hat. Die Aenderung der Ueberschrift hat gar keine Bedeutung; das ergibt sich aus dem, was an früherer Stelle aus den Verhandlungen der 70er Jahre, namentlich aus den Reden des Vaters der Civilehe, Dr. Völk, angeführt werden konnte. Die Tragweite der Aenderung der standesamtlichen Eheschließungsform darf man dazu gewiß nicht allzu groß bemessen. Wer überhaupt nichts Wesentliches in derselben concedirt findet, dem darf man jedenfalls nicht zu stark widersprechen; er könnte am Ende doch in der Praxis Recht behalten. Und der Kaiserparagraph? nun, der ist erst recht nichts Neues. Er hat dazu den großen Fehler, daß er der praktischen Rechtsfolgen entbehrt und darum überhaupt in dem Zusammenhange sich merkwürdig fremdartig ausnimmt.

Die Vorschriften über die Ehehindernisse (§§. 1286 bis 1298) sind im Wesentlichen dem Gesetze von 1875 entnommen. Auch in Bezug auf diese waren bei der Commissionsberathung zur zweiten Lesung Anträge gestellt worden, welche in etwa wenigstens den Vorschriften des katholischen Eherechts gerecht werden sollten; man nahm bei dem Vorschlage, um das größte Entgegenkommen zu üben, sogar auf die weitgehenden Dispensfacultäten, welche den deutschen Bischöfen ertheilt zu werden pflegen, Rücksicht. Allein, wie vorauszusehen war, vergeblich[1])! Auf die Vorschriften des Entwurfs über die Ehehindernisse kann im Einzelnen nicht eingegangen werden, wie auch eine ausführliche Besprechung der Rechtsfolgen eines trotz vorliegenden Ehehindernisses geschehenen Eheab-

1) Reatz, a. a. O. S. 3. 4.

schlusses nicht möglich ist, so sehr es auch angebracht wäre, die ganze Eigenart des zukünftigen deutschen Eherechts auch in dieser Richtung kennen zu lernen. Aufschiebenden Charakter haben die Ehehindernisse der mangelnden Ehemündigkeit (§. 1286), der beschränkten Geschäftsfähigkeit (§. 1287), der mangelnden elterlichen Einwilligung (§§. 1288—1291). Die übrigen Ehehindernisse haben den Charakter der trennenden Hindernisse. Bei der Wirkung der letzteren wird die Unterscheidung zwischen Nichtigkeit und Anfechtbarkeit durchgeführt, entsprechend den allgemeinen, nach dem Entwurf für Rechtsgeschäfte aufgestellten Grundsätzen, welche jedoch mit Rücksicht auf das Wesen der Ehe einige Abänderungen erlitten haben. Die Nichtigkeit bewirkt, daß die Ehe als nicht geschlossen anzusehen ist; abgesehen von dem schon erwähnten Falle wird sie auf dem Wege der Nichtigkeitsklage geltend gemacht. (§. 1312.) Nichtigkeitsgründe sind: Formmangel (§. 1307), Geschäftsunfähigkeit (§. 1308), Doppelehe (§. 1309), Verwandtschaft und Schwägerschaft in der nach §. 1293 festgestellten Ausdehnung (§. 1310) und Ehebruch (§. 1295. 1311). Die Anfechtbarkeit besteht darin, daß die Ehe bis zur erfolgten Anfechtung als gültig behandelt wird, nach erfolgter Anfechtung aber als von Anfang an nichtig anzusehen ist. (§. 1321. Abs. 1.) Nachträgliche Bestätigung der Ehe durch den zur Anfechtung berechtigten Ehegatten schließt die Anfechtung aus. (§. 1320.) Anfechtungsgründe sind: mangelnde Einwilligung des gesetzlichen Vertreters (§. 1314), Irrthum (§. 1315), arglistige Täuschung (§. 1317) und Drohung (§. 1318).

Ein wahres Curiosum bilden die Bestimmungen des Entwurfs über die „Wiederverheirathung im Falle der Todeserklärung" eines Ehegatten, welche einen eigenen Titel in 5 Paragraphen (§§. 1331—1335) bilden. Ist ihr Dasein schon merkwürdig, dann noch mehr ihr Inhalt, dem vor allem das Haupterforderniß, die Klarheit fehlt, wenn man auch ganz und gar über das zu Grunde liegende Prinzip nicht streiten wollte. Möge Gierke einmal wieder reden. Er sagt[1]): „Vielleicht reizt den Leser das freilich häufiger in der Poesie, als vor den Gerichten verhandelte Problem, wie es, wenn der Gatte des unrichtig für todt Erklärten zu einer neuen

1) Gierke, Das bürgerliche Gesetzbuch und der Reichstag. S. 17.

Ehe geschritten ist, im Falle der Rückkehr des Todtgeglaubten mit den beiden Ehen gehalten werden soll." . . . . „Wir überlassen es dem Leser, die Fälle herauszurechnen, in denen die alte Ehe wegen Nichtigkeit der neuen Ehe fortbesteht, oder die neue Ehe unter Auflösung der alten Ehe unanfechtbar besteht, oder endlich die neue Ehe trotz Auflösung der alten Ehe angefochten werden kann. Ob dabei jeder Leser entdecken wird, daß der doppelt verheirathete Ehegatte, wenn ihm nicht böser Glaube nachgewiesen werden kann, von der Stunde der Aufklärung an das Recht haben soll, durch Umstoßung der neuen Ehe zugleich das erste und das zweite Ehejoch abzuschütteln und sein Glück in einer dritten Ehe zu suchen? Doch hat erst der, dem dieses überraschende Ereigniß klar geworden ist, die Gewähr, daß seine Rechnung stimmt." Nach der Denkschrift zu dem Entwurfe scheint die Intention jedoch dahin zu gehen, daß, wenn nach Rückkehr des fälschlich für todt erklärten ersten Ehegatten die zweite Ehe angefochten wird, „die frühere Ehe und mit ihr der Anspruch auf Unterhalt gegen den für todt erklärten Ehemann wiederauflebt." Aus dem Wortlaut des Gesetzestextes läßt sich das Letztere aber nur errathen, und zwar zunächst nur aus dem Grunde, weil die Sache sonst doch zu lächerlich und unglaublich wäre. Und doch könnte Gierke immerhin noch Recht behalten; jedenfalls läßt auch die Bemerkung der Denkschrift die Tragweite des Wiederauflebens der ersten Ehe durchaus nicht erkennen. Wie einfach und sicher ist demgegenüber das canonische Recht, das man den Katholiken zu rauben im Begriffe steht!

In dem Gesetzbuche reiht sich an den oben besprochenen Titel derjenige über die „Wirkungen der Ehe im Allgemeinen", welcher die näheren Bestimmungen über die rechtliche Stellung der Ehegatten zu einander und dritten gegenüber enthält[1]). Namentlich ist es die Stellung der Frau, von welcher im Zusammenhang mit diesen Paragraphen geredet werden müßte. Allein das wäre ein Thema, welches für sich schon einer eingehenden Behandlung bedürfte, da der Entwurf, entsprechend dem Geiste, der das in ihm enthaltene Eherecht beherrscht, alles vermissen läßt, was man bei einer einigermaßen idealen Auffassung des Familienlebens erwarten müßte. Zwar sind der Paragraphen der Zahl nach genug vor-

1) §§. 1336—1345.

handen; einen dürftigeren Inhalt aber könnte man kaum zusammenstellen. Wie sollte auch auf dem Standpunkte unseres Eherechts, welches die Präliminarien und den Abschluß der Ehe in die Schreibstube der Civilstandsbeamten, beziehungsweise in deren nächste Nähe verweist, und das Hauptgewicht auf die Fixirung mittels Tinte, Feder und Papier legt; wie sollte ein solcher Standpunkt, der doch dem Gemüthe in keiner Weise Rechnung trägt, eine gemüthvolle Auffassung des ehelichen und des Familienlebens zum rechtlichen Ausdruck bringen können? Reichensperger citirte bei den schon früher erwähnten Verhandlungen über den von den Abgeordneten Völk und Hinschius vorgelegten Gesetzentwurf über die bürgerliche Form der Eheschließung (am 23. April 1873) [1]) eine Aeußerung Gneist's; — „ernste Gedanken," meinte Reichensperger, „die ewig derselben Beherzigung werth bleiben, wenn auch ihr Urheber sie später nicht mehr beherzigt hat." Gneist hatte nämlich bei den preußischen Verhandlungen im Jahre 1859 „mit seiner gewohnten Intensivität" betont, daß wir Deutschen nun einmal die Rechtsschranken der Ehe und den sittlichreligiösen Inhalt derselben nicht von einander trennen wollen. „Darum," so hatte er gesagt, „haben wir festgehalten an der kirchlichen Trauung, so sehr dem Privatrechts-Juristen der Gedanke des Contrakts zusagen mag." Es sei wahr, daß unser Volksbewußtsein sich die sittliche Weihe der Ehe, ihre Unwiderruflichkeit nicht trennen kann von dem Ort und dem Symbol der kirchlichen Trauung. Die große Menge der denkenden und fühlenden Bevölkerung kenne die Idee von der Contraktschließung und den Civilstandsregistern nicht. „Und weil wir die Ehe so auffassen," so schloß Gneist, „eben darum haben wir deutsche Frauen, und verdienen sie." Ja, so lange man die christliche Ehe hat, hat man auch christliche Frauen und den wahren Begriff der ächten Frauenwürde. Wer das leugnen wollte, der müßte die Fähigkeit haben, zu vergessen, was die Frau im Heidenthum, was sie in der Revolutionszeit war, und zu übersehen, was sie in unseren Tagen zu werden beginnt. Wir haben aus der Revolutionszeit die Errungenschaft der Civilehe übernommen und durchaus folgerichtig knüpft die Denkschrift zum Entwurfe ausdrücklich in diesem Abschnitt an das preußische

1) Stenographische Berichte (Reichstag) IV. Session 1873. S. 269.

allgemeine Landrecht und den Code civil an. Wer wollte sich da wundern, daß der Entwurf, wenn er gleich von einer „ehelichen Lebensgemeinschaft" zu reden weiß, dieser keinen Inhalt zu geben versteht, welcher dem Wesen der Familie entspricht. Die Ehegatten sind einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet (§. 1336); der Mann hat das entscheidende Wort in allen das gemeinschaftliche eheliche Leben betreffenden Angelegenheiten (§. 1337); die Frau ist berechtigt und verpflichtet, das gemeinschaftliche Hauswesen zu leiten (§. 1338): alle diese Verpflichtungen aber nur unter der Voraussetzung, daß sich die Rechtsausübung nicht als „Mißbrauch des Rechtes" darstellt. Was unter letzterem zu denken ist, kann man dem Entwurfe nicht entnehmen. Auf diese wenigen Punkte, die doch nur von Rechten und Pflichten handeln, wie sie aus jedem Contrakte hervorgehen können, beschränken sich die Grundzüge unseres Gesetzentwurfs, und nirgends tritt der Geist der Familie zum Vorschein, nach welchem Mann und Frau als im Grunde und Wesen gleichstehende Theile, als ein durch geheiligte rechtliche und sittliche Bande verbundenes Paar zu betrachten sind; nach welchem der Mann als das Haupt der Familie, die Frau als an Rang gleichstehende, wenn auch ihrer natürlichen Aufgabe und Stellung nach zur Unterordnung unter den Mann berufene Gefährtin und Mitträgerin der Gemeinschaft aufgefaßt werden muß. Die Frau hat zwar die Schlüsselgewalt, die sich jedoch gefallen lassen muß, als Vertretung des Mannes in seinen Geschäften angesehen zu werden (§. 1340), als ob die Bethätigung des Familienlebens nur eine Sache des Mannes wäre. Von einer charakteristischen ehemännlichen Gewalt, von einer Harmonie in der Geschäftsführung ist keine Rede; die Frau ist für sich geschäftsfähig, und nur wenn sie sich zu persönlichen Dienstleistungen (z. B. als Lehrerin, Schauspielerin, Arbeiterin, Dienstmagd) verpflichtet hat, steht dem Manne ein Kündigungsrecht zu (§. 1341). Geradezu widerlich klingt die Normirung der gegenseitigen Unterhaltspflicht, die durchaus nicht als Bestandtheil der ehelichen Lebensgemeinschaft erscheint, sondern wie jede andere contraktliche oder gar auf Verschulden beruhende Verpflichtung (§. 1343). „Bei der Erfüllung der sich aus dem ehelichen Verhältniß ergebenden Verpflichtungen" haben ferner die Eheleute einander nur für diejenige Sorgfalt einzustehen, welche sie in eigenen Angelegenheiten anzuwenden pflegen (§. 1342). Sind denn, so muß man verwundert fragen,

diese Verpflichtungen in Folge der ehelichen Verbindung nicht zu eigenen Angelegenheiten der Eheleute geworden? So hoch erschwingt sich unser Gesetzbuch nicht. Es ist, wie Gierke richtig sagt, eine „individualistische Eheordnung", für die man vielleicht zur Entschuldigung anführen könnte, „daß das Gesetz die dem deutschen Ideale entsprechenden Ehen sich selbst überlassen könne, und vorzugsweise auf unglückliche Ehen Rücksicht nehmen müsse." Für diese kennt das zukünftige Reichsrecht aber die Scheidung und außerdem noch ein eigenartiges Institut: Die Ehe unter getrennt lebenden Ehegatten (§. 1344), die wohl dann sich ergeben wird, wenn sich das Verlangen eines Ehegatten nach Herstellung der Gemeinschaft als Mißbrauch seines Rechtes darstellen wird (§. 1336). Wie glücklich werden diese Bestimmungen unser deutsches Volk machen [1])!

Im innigsten Zusammenhang mit den besprochenen Wirkungen der Ehe steht das eheliche Güterrecht [2]), welches der Entwurf formell nach dem Vorgange des Code civil so ordnet, daß er eine Normalordnung aufstellt, welche aber vertragsmäßig ausgeschlossen werden kann. Für die vertragsmäßige Regelung sind einige den verschiedenen Systemen in Deutschland entsprechende Muster aufgestellt. Das gesetzliche Güterrecht ist das der sog. Verwaltungsgemeinschaft, deren Wesen, wie Professor Schröder in Heidelberg sagt, in zwei deutschen Rechtssprüchwörtern treffend ausgedrückt ist: „Mann und Weib haben kein gezweiet Gut bei ihrem Leib," und „Frauengut soll weder wachsen noch schwinden," d. h. der Mann hat für die Dauer der Ehe das Vermögen der Frau in Verwaltung und Nutzung (§. 1346), dafür den ehelichen Aufwand zu tragen (§. 1372) und bei Auflösung der Ehe das eingebrachte Gut der Frau unvermindert herauszugeben (§. 1404) [3]). Doch es geht nicht an, die verschlungenen Pfade dieses Theiles an dieser Stelle zu verfolgen. Nach den Vorschlägen des ersten Entwurfs standen die beiden Ehegatten, zwei feindlichen Parteien gleich, — es sind Sohm's Worte — waffengerüstet, jeder das Schwert der Civilklage in seiner Hand, einander gegenüber, so daß man vor-

---

1) Vgl. Gierke, a. a. O. S. 28 ff. — 2) §§. 1346—1546.

3) Schröder, Das eheliche Güterrecht — Heft II der Guttentag'schen Sammlung von Vorträgen über den Entwurf eines B. G. B. Berlin 1896. S. 5.

sichtigen Ehegatten den Rath geben mußte, sich im Verkehr mit einander stets zweier Rechtsanwälte zu bedienen. Der zweite Entwurf ist, wie Gierke selbst zugibt, wesentlich gebessert; aber trotzdem trägt seine Verwaltungsgemeinschaft stark individualistische Züge. „Ein verbundenes Ehepaar sind die Ehegatten auch jetzt nicht. Mögen sie nicht mehr feindlich einander gegenüberstehen, so stehen sie doch kalt, gleichgiltig, mit dem Contobuch in der Hand neben einander[1])." Man erwäge nur, daß nach dem gesetzlichen Güterrecht der Ehefrau das Recht zur Vertretung ihres Ehemannes in Nothfällen entzogen ist, während es für das durch Vertrag einführbare System der allgemeinen Gütergemeinschaft zugelassen wird. Daß ein solches Vertretungsrecht in Nothfällen, namentlich in kleinen Verhältnissen sehr nothwendig ist, bedarf kaum eines Nachweises; ebenso wie es auch nothwendig wäre, daß die Ehefrau und Mutter das Recht besäße, bezüglich der Angelegenheiten ihrer Kinder in Nothfällen ihren verhinderten Ehemann zu vertreten. Es heißt jedoch: „Während bestehender Ehe ist die Mutter zur Vertretung ihres Kindes nicht berechtigt[2])." Nach Gierke tritt die Unbilligkeit des im Entwurfe vorgeschlagenen Güterrechts gegen die Frau vor allem dann zu Tage, wenn die Frau von Hause aus arm ist, während, wenn sie reich ist, die Unbilligkeit sich gegen die Gläubiger wendet[3]). Und ferner wird als Grundfehler des Entwurfs in diesem Theile (in anderen Theilen liegt die Sache ähnlich) hervorgehoben, daß es für ganz Deutschland ein einheitliches Normalrecht für die ehelichen Güterverhältnisse feststellen und den verschiedenen,

1) Gierke, a. a. O. S. 34 f.

2) Dernburg, Persönliche Rechtsstellung nach dem Bürgerl. Gesetzbuch. S. 23 ff.

3) Gierke, a. a. O. S. 35. — Die Unbilligkeit des gesetzlichen Güterrechts des Entwurfes wird an dieser Stelle noch eingehender nachgewiesen: „Welche Verkehrung der natürlichen Verhältnisse! Die Frau, die auf Kosten ihres Hauswesens sich in das Erwerbsleben stürzt, erwirbt für sich. Die Frau dagegen, die ihre ganze Arbeitskraft dem Manne und den Kindern widmet und als sparsame Hausfrau das Hauptverdienst an der Mehrung des Hausvermögens hat, geht leer aus." Namentlich aber weist Gierke auf §. 1560 ff. hin, und zwar mit der Anwendung auf den Fall, daß der ungetreue Ehemann der verrathenen Ehefrau, die er als armes Mädchen geheirathet hatte, nach der von ihm verschuldeten Scheidung nur dann den standesgemäßen Unterhalt zu leisten hat, wenn sie ihn selbst nicht schon besitzt.

in den einzelnen Landschaften aus uralten Keimen naturwüchsig entwickelten und blühenden Systemen dadurch gerecht werden will, daß es die verschiedenen Vertragstypen aufstellt. Ob die vertragsmäßige Regelung der ehelichen Güterverhältnisse wirklich die alten Systeme erhalten wird, erscheint mehr als zweifelhaft bei dem Widerwillen namentlich der bäuerlichen Bevölkerung gegen gerichtliche oder notarielle Acte und bei der Macht der hergebrachten Gewohnheit, die keinen Vertrag in weiten Gebieten kannte. Entsprechender wäre gewiß die Regelung nach dem Regionalsystem, welches jedem Rechtsgebiete sein angestammtes eheliches Güterrecht sicherstellen würde[1]). Die Vertragsfreiheit hätte daneben noch denselben Raum, wie nach dem Entwurfe.

Wie der Abschnitt über das Eherecht begonnen, so schließt er auch mit einer Dissonanz, mit den Bestimmungen über die „Scheidung der Ehe“[2]). „Für den Entwurf,“ so leitet die Denkschrift diesen Abschnitt ein, „ist die Stellung zu der Frage der Ehescheidung bereits gegeben durch die Bestimmung des §. 77 des Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875, welche dahin lautet: „Wenn nach dem bisherigen Rechte auf beständige Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett zu erkennen sein würde, ist fortan die Auflösung des Bandes der Ehe auszusprechen.“ Demgemäß erklärt §. 1547: „Die Ehe kann aus den in den §§. 1548 bis 1562 bestimmten Gründen geschieden werden. Die Scheidung erfolgt durch Urtheil. Die Auflösung der Ehe tritt mit der Rechtskraft des Urtheils ein.“ Von welchem Standpunkte der Gesetzentwurf in diesem Punkte ausgeht, das sagen die Motive zu dem Entwurfe der ersten Lesung[3]). Sie constatiren nämlich, daß dieser „in wesentlicher Uebereinstimmung mit der in der neueren Praxis vorwiegend vertretenen Auffassung des gemeinen protestantischen Eherechts“ stehe und „im Anschlusse und in Fortentwickelung der den preußischen Entwürfen über die Reform des landrechtlichen Ehescheidungsrechtes aus den Jahren 1844, 1854, 1856, 1859, 1860 zu Grunde liegenden Principien“ seine Schei-

1) Gierke, a. a. O. S. 33.
2) §§. 1547—1566.
3) Amtliche Ausgabe, Bd. IV. S. 567.

dungsgründe festsetze. Das Nämliche thut die Denkschrift unter der Ueberschrift: „Standpunkt des Entwurfes", wie auch namentlich bei der Erklärung einzelner Ehescheidungsgründe[1]). Es ist das allerdings wohl nichts Neues; denn aus dem katholischen Eherecht ist die Ehescheidung unmöglich entnommen. Immerhin ist es aber doch wichtig, das ausdrückliche Zugeständniß zu registriren, damit schon dadurch allein das Verletzende hervortrete, welches darin liegt, daß man den Katholiken das protestantische Eherecht mit aufgeklärten und revolutionären Anhängseln aufoctroirt. Mit Recht war darum in der Commissionsberathung des Entwurfs zweiter Lesung der Antrag gestellt worden, „für den der katholischen Kirche angehörenden Ehegatten bewirke die Scheidung die Auflösung der häuslichen und ehelichen Gemeinschaft; sie berechtige ihn nicht, während des Lebens des anderen Ehegatten eine neue Ehe zu schließen." Dieser Antrag wurde in eingehender und entschiedener Weise unter Hervorhebung der wichtigsten Argumente begründet. Namentlich wurde auf die stetige Zunahme der Ehescheidungen in Deutschland unter der Herrschaft der neuen Ehegesetzgebung hingewiesen[2]). Allein umsonst; der gestellte Antrag wurde mit 17

1) Angesichts dieser Sätze dürfte die Erklärung des Ministers Schönstedt bei der Plenarberathung im Reichstage nicht auffallen, welcher den Ehescheidungsgrund der Geisteskrankheit lebhaft vertheidigte und sich dabei zu der Behauptung verstieg, das protestantische Eherecht allein erscheine als geeignet, die Grundlage der staatlichen Gesetzgebung zu bilden. Eine Uebereinstimmung mit dem katholischen werde gar nicht erstrebt. Interessant ist diese Aeußerung nur im Zusammenhalt mit der so hochgepriesenen Trennung der bürgerlichen und der kirchlichen Ehe. Etwas stimmt dabei doch sicher nicht!

2) Ein entschiedener Hinweis auf die in dieser Zunahme der Ehescheidungen für die Sittlichkeit des Volkes liegende Gefahr findet sich auch in der schon angeführten Denkschrift des Bischofs von Mainz an die Großh. Hess. Regierung, in welcher es, nach einem Hinweis auf die Zahlen für die Ehescheidungen und Wiederverheirathungen geschiedener Eheleute in Preußen, heißt: „Im Großherzogthum Hessen ist die Zahl der Ehescheidungsklagen, wie ich den an das Bischöfliche Ordinariat ergehenden Anmeldungen entnehme, in rapider Zunahme begriffen." Als Ursache dieser Erscheinungen wird mit Recht das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 hingestellt, allerdings nicht allein, sondern in Verbindung mit der Schul- und Kirchengesetzgebung der letzten Jahrzehnte. Wird es unter der Herrschaft des projectirten Eherechts besser werden können, welches doch seine Verwandtschaft mit der genannten Gesetzgebung so wenig verleugnen kann?

gegen 3 Stimmen abgelehnt. „Die Mehrheit fand keine Veranlassung, den Standpunkt, welchen die Commission in Beurtheilung der von derselben Seite in Ansehung des Eheschließungsrechtes gestellten Anträge eingenommen hat, bei der jetzt vorliegenden Frage zu verlassen." Die Gründe, welche es als unthunlich erscheinen ließen, in Bezug auf die Form der Eheschließung und die Ehehindernisse vom geltenden Reichsrecht abzuweichen und das Recht einer einzelnen Confession, sei es allgemein, sei es für die Angehörigen dieser Confession zum Bestandtheile des staatlichen Rechtes zu machen, wirkten in voller Kraft auch hierher. Dabei aber ist, wie im Verlaufe dieser Erwägungen zur Evidenz erwiesen und zu allem Ueberfluß in den amtlichen Begründungen des Entwurfs ausdrücklich anerkannt ist, das Reichsrecht nichts Anderes, als protestantisches Eherecht. Dieses Recht einer einzelnen Confession, welches dazu noch ganz neuen Datums ist und sittlich viel tiefer steht, als das alte, allgemein den Angehörigen einer anderen Confession, die dasselbe als falsch und verderblich verwirft, aufzuzwingen, das erscheint den Gesetzgebern durchaus nicht als unthunlich! Handelte es sich um materielle Interessen von 17½ Millionen Bürgern, dann fände man wohl eher Gehör und Anerkennung; aber einer solchen Menge von Katholiken das Heiligthum der Ehe zu verletzen, das erscheint im Lichte vollen Rechtes.

Doch es stellt sich, so könnte man einwenden, ja nur als Wohlwollen gegen die Katholiken dar, wenn man ihnen das protestantische Eherecht schenkt. Denn „würden die Anträge angenommen, so würden durch das bürgerliche Recht die Angehörigen der katholischen Confession genöthigt, sich den kirchlichen Vorschriften zu unterwerfen. Das aber ist nicht Sache des Staates, der im Gegentheile die Freiheit der Entschließung für den Einzelnen zum Ausgangspunkt zu nehmen hat," — und darum, so muß hinzugefügt werden, alle Katholiken zur freien Unterwerfung unter protestantisches Eherecht zwingen darf. Man könnte das lächerlich finden, wäre es nicht so grausam ernst. In Wahrheit lächerlich aber ist es, wenn bei den Commissionsverhandlungen folgende Argumentation beliebt und sogar durch den Druck verewigt wurde.

Wenn des Weiteren betont werde, so heißt es, daß dem Wesen der Ehe nur die Unauflöslichkeit entspreche, so sei nicht zu übersehen, daß in der beständigen Trennung von Tisch und Bett auch die

katholische Kirche eine völlige Lösung des durch die Ehe begründeten Verhältnisses kenne. Die Festhaltung des Bandes trete nur im Verbote der Wiederverheirathung hervor; dieses Verbot aber erhalte nicht das eheliche Verhältniß, sondern wahre nur den sacramentalen Charakter der Ehe, mit dem die bürgerliche Gesetzgebung nicht rechnen könne[1]). Ob wohl der heilige Apostel Paulus diesem wunderbaren Theologen und Canonisten, dessen Namen unglücklicherweise nicht publicirt ist, Recht geben würde in Bezug auf das, was er für das Wesentliche bei dem ehelichen Verhältnisse hält? Im ersten Corintherbriefe[2]) sagt Paulus allerhand, was auf eine andere Auffassung hindeutet. Oder was soll es denn heißen, wenn dort geschrieben steht: „Denen aber, welche durch die Ehe verbunden sind, gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß das Weib sich nicht vom Manne scheide. Wenn sie aber geschieden ist[3]), so bleibe sie ehelos, oder versöhne sich mit ihrem Manne. Auch der Mann entlasse sein Weib nicht.“ Wie lange diese Ehelosigkeit zu dauern habe, das ergänzt derselbe Apostel in demselben Kapitel, indem er sagt[4]): „Das Weib ist an das Gesetz gebunden, so lange ihr Mann lebt; entschläft aber ihr Mann, so ist sie frei; sie heirathe, wenn sie will, doch im Herrn.“ Darnach scheint wohl das eheliche Verhältniß doch auch etwas mit der Unauflöslichkeit der Ehe im Zusammenhange zu stehen, so daß das eheliche Band fortbestehen kann und muß, weil es nicht aufgelöst werden kann; und zwar auch dann, wenn das eheliche Leben aus wichtigen Gründen getrennt ist. Wenn die citirten Stellen dem theologischen Gewissen des hinter die angeführte Weisheit sich verschanzenden Canonisten aber nicht genügen sollten, so möge er noch aus dem Briefe an die Römer[5]) die analoge Stelle lesen: „Ein Weib, das unter einem Manne steht, ist an das Gesetz gebunden, so lange der Mann lebt; wenn aber ihr Mann stirbt, so ist sie vom Gesetze des Mannes entbunden. Demnach heißt sie eine Ehebrecherin, wenn sie, so lange der Mann lebt, zu einem andern Manne sich gesellt; wenn

---

1) Vgl. Reatz, Die zweite Lesung ꝛc. Bd. II. S. 118 ff., Note 1.

2) 1. Cor. 7, 10. 11.

3) Allioli bemerkt dazu: „Nicht eigenmächtig, sondern wie bei den Uneinigkeiten im Allgemeinen geschehen solle (Matth. 18, 15—18), durch den Richterspruch der Kirche.“

4) 1. Cor. 7, 39. — 5) Röm. 7, 2. 3.

aber ihr Mann stirbt, so ist sie frei vom Gesetze des Mannes, so daß sie nicht Ehebrecherin wird, wenn sie zu einem anderen Manne sich gesellt." Diese Worte lassen an Klarheit nichts zu wünschen übrig und machen auch keine Ausnahme zu Gunsten der von staatswegen geschiedenen Eheleute. Die Separatio perpetua des canonischen Rechtes, die übrigens durch das Concil von Trient ausdrücklich als eine dem kirchlichen Rechte entsprossene Institution festgestellt ist[1]), schließt vor allem auch die Wiedervereinigung der Eheleute nicht aus. Diese letztere herbeizuführen, kann moralische, unter Umständen sogar durch den kirchlichen Richter zu declarirende Rechtspflicht sein. Also dürfte es doch zum Mindesten eigenartig genannt werden, wenn man die wesentliche Differenz zwischen der Trennung von Tisch und Bett und der Scheidung dem Bande nach hinwegescamotiren will.

Diese Erwägungen könnten als überflüssig bezeichnet werden mit dem Hinweise darauf, daß die Reichstagscommission die canonische Trennung von Tisch und Bett wieder zur Geltung gebracht habe. Auf Grund des auch in das definitive Gesetz aufgenommenen §. 1557a könne nämlich der Ehegatte, der auf Scheidung zu klagen berechtigt ist, statt auf Scheidung auf Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft klagen; und wenn diesem Petitum vom Gerichte Folge gegeben wurde, ist nach §. 1566a die Eingehung einer neuen Ehe ausgeschlossen. Es soll nun gewiß die Bedeutung dieser Bestimmung nicht unterschätzt, ja es möge sogar anerkannt werden, daß hierin die einzige, als wahrer Erfolg zu erachtende Aenderung des Eherechts liegt; denn diese Vorschrift ermöglicht es wenigstens einem katholischen Ehegatten, die Separation in einer seinem Gewissen entsprechenden Weise zu beantragen. Allein es wäre weit gefehlt, wenn man in dieser Concession eine Anerkennung des kirchlichen Standpunktes auch nur im mindesten finden wollte. Es wäre sogar durchaus nicht unangebracht, hier den Satz in der eclatantesten Weise bestätigt zu sehen: Exceptio firmat regulam. Dient doch gerade diese Vorschrift dazu, das Recht der Scheidung dem Bande nach in seiner ganzen Schärfe hervortreten zu lassen; denn die

---

1) Sess. XXIV. De Sacramento matrimonii, can. 8: »Si quis dixerit, ecclesiam errare, quum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit: anathema sit.«

Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft kann von jedem Ehegatten, also auch von dem schuldigen, auf Grund des Urtheils beantragt werden (§. 1557 b); ja, selbst der beklagte Ehegatte kann in dem Klagestadium die völlige Scheidung statt der Auflösung der Lebensgemeinschaft beantragen. Danach ist es möglich, daß ein nicht zur Scheidungsklage berechtigter, weil schuldiger Ehegatte auf dem einfachsten Wege zur Abschüttelung des Ehejoches gelangt, wenn er nur einen religiösen Ehegatten hat, der zu einer Scheidungsklage nicht zu bestimmen wäre.

Von dem Scheidungsrechte des Entwurfs wird nun aber gerühmt, es sei von dem Gesichtspunkt möglichster Erschwerung der Scheidung dem Bande nach beherrscht [1]). In der That enthalten die Motive zur ersten Lesung eine Apologie der Unauflöslichkeit der Ehe, ohne daß man consequenter Weise dazu gelangte, die Scheidung auszuschließen. Nur etwas Anomales soll sie sein. Allerdings verdiene sie keine Begünstigung, und die gewichtigsten Gründe sprächen auch vom staatlichen Standpunkte aus für eine strengere Gestaltung des Scheidungsrechtes [2]). Der Staat habe, so führen die Motive aus [3]), ein dringendes Interesse daran, „darauf hinzuwirken, daß die Ehe als die Grundlage der Gesittung und der Bildung so sei, wie sie sein soll, und deßhalb das Bewußtsein des sittlichen Ernstes der Ehe und die Auffassung derselben als einer von dem Willen der Ehegatten unabhängigen sittlichen Ordnung im Volke zu fördern." Dies geschehe durch die Erschwerung der Ehescheidung, denn dadurch werde einerseits der Eingehung leichtsinniger Ehen entgegengetreten, andererseits darauf hingewirkt, daß die „Führung" in der Ehe selbst eine dem Wesen der Ehe entsprechende sei, „da, wenn die Ehegatten wissen, daß die Ehe nicht leicht wieder gelöst werden kann, die Leidenschaften, welche den Wunsch nach Scheidung erregen, eher unterdrückt, eheliche Zerwürfnisse leichter wieder beseitigt werden, und an Stelle der Willkür die Selbstbeherrschung und das Bestreben der Ehegatten treten, sich einander zu fügen." Dazu komme, daß auf

1) Hubrich, Das Recht der Ehescheidung in Deutschland, S. 231.

2) Aber doch nur des protestantischen; die Katholiken kennen gar kein Recht der Scheidung dem Bande nach, und ihr Recht gilt ja den maßgebenden Kreisen für zu streng.

3) Amtliche Ausgabe, Bd. IV, S. 563.

der Festigkeit der Ehe im Gegensatze zum Concubinate die höhere sittliche Stellung des weiblichen Geschlechtes beruhe, eine zu große Erleichterung der Scheidung auch den öffentlichen Wohlstand und die Erziehung der Kinder gefährde. Diese Argumentation ist offenbar vom Standpunkte des laxen Ehescheidungswesens im Allgemeinen Preußischen Landrecht abgefaßt und hier auch berechtigt. Allein man fühlt sich bei der Lectüre dieser Sätze unwillkürlich zu der Frage angetrieben: was soll denn das Alles für die katholischen Landestheile in Deutschland? Bedarf denn das katholische Volk in Wahrheit dieser Gesetzgebung, um vor leichtsinnigen Ehen bewahrt zu werden? oder ist es nicht vielmehr leider nur zu wahr, daß die deutsche Ehegesetzgebung auch in den katholischen Gegenden die leichtsinnigen Ehen erst eingeführt hat? Und was wird ein Katholik dazu sagen müssen, wenn er hört, das Reichseherecht solle darauf hinwirken, daß die „Führung" in der Ehe (ein übrigens etwas militärisch klingender Ausdruck) dem Wesen der Ehe entspreche und die Leidenschaften, die übrigens hier in recht anerkennenswerther Weise als die Triebkräfte zur Ehescheidung bezeichnet werden, unterdrückt werden? Wird nicht vielmehr der Katholik, dem die Fesseln des katholischen Eherechts gerade deßwegen zu enge sind, weil er seine Leidenschaften nicht unterdrücken will, nach dem, wie man sagt, strengen Ehescheidungsrecht des Reiches greifen? Der Katholik hat in dem Eherecht, welches ihm seine Kirche darbietet, den besten Anhalt zu einer idealen und doch durchführbaren Auffassung der Ehe und zugleich die Mahnung und die innere Kraft zu einem ehelichen Leben nach den Vorschriften des christlichen Sittengesetzes. Für den Katholiken ist das strenge Ehescheidungsrecht des Entwurfes ein gewaltiger Rückschritt in der sittlichen Werthschätzung des ehelichen Verhältnisses, in der sittlichen Achtung des Weibes und in der Beachtung der von Seiten der Kindererziehung geforderten Rücksichten.

Was will es da heißen, wenn die Motive in demselben Zusammenhange sagen, die staatliche Gesetzgebung dürfe auf der anderen Seite auch die Bedürfnisse des Lebens und die realen Verhältnisse, sowie den Charakter der Ehe als eines Rechtsverhältnisses nicht außer Acht lassen? Was unter den Bedürfnissen des Lebens und den realen Verhältnissen zu verstehen sei, wird nicht gesagt, dagegen ausgeführt, der Charakter der Ehe als eines Rechtsver-

hältnisses lege dem Staate die Pflicht auf, den einen Ehegatten gegen den anderen zu schützen, wenn dieser die ihm obliegenden ehelichen Pflichten durch sein schuldvolles Verhalten verletze. Ein solcher Schutz könne aber in wirksamer Weise nur durch das Recht der Scheidung gewährt werden, da nach der Natur der Ehe als eines vorwiegend sittlichen Verhältnisses die Erfüllung der ehelichen Pflichten und die Wiederherstellung des gestörten Rechtszustandes durch äußeren Zwang theils überhaupt nicht, theils nur unvollkommen in einer bloß äußerlichen Weise erreicht werden könnte. Dieser letzte Satz bietet den Einblick in einen ganzen Abgrund falscher Auffassungen. Wie es gerade paßt, wirft man die Ehe als Rechtsverhältniß und als vorwiegend sittliches Verhältniß bunt durcheinander und gefällt sich in der Urgirung des äußeren Zwanges als eines heute sehr beliebten wesentlichen Merkmales im Rechtsbegriff. Leider kann in diesem Zusammenhange auf alle die einschlagenden Materien nicht eingegangen werden. Nur möge die Frage gestattet sein: weist die betonte Eigenart der Ehe nicht mit zwingender Gewalt darauf hin, daß die Ehe dem Rechte — dieses Wort soll besonders hervorgehoben sein, denn die kirchliche Ehegesetzgebung beschränkt sich nicht auf das Gebiet des Sittlichen im engeren Sinne — der Kirche unterliegt und daß es eine Vergewaltigung des Eheinstitutes, wie der katholischen Kirche und der Katholiken ist, wenn man es in der neuerdings beliebten Weise einseitig staatlich, d. h. nach protestantisch-rationalistischen und revolutionären Grundsätzen regelt?

Der Entwurf, so belehrt uns die dem Reichstage vorgelegte Denkschrift, habe sich bei der Bestimmung der einzelnen Scheidungsgründe der in der neueren Praxis des gemeinen protestantischen Eherechts vorwiegend vertretenen Auffassung angeschlossen, daß die Scheidung grundsätzlich nur wegen eines schweren Verschuldens des anderen Theiles verlangt werden könne. Scheidung auf einseitigen Antrag und in Folge gegenseitiger Einwilligung kennt er dagegen principiell nicht; praktisch wird sich die Sache auch ohne diese Gründe nicht viel anders gestalten, als wenn sie ausdrücklich zugelassen wären. Die Gründe nun, so erfahren wir in der Denkschrift weiter, aus denen der Entwurf eine Scheidung wegen Verschuldens zuläßt, sind einerseits solche, welche das Recht auf Scheidung unbedingt gewähren (absolute Schei-

dungsgründe). Gewisse Thatbestände seien so beschaffen, daß das Gesetz aus ihrem Vorhandensein ohne Weiteres die Folgerung ziehen könne, die Fortsetzung der Ehe sei durch das schuldhafte Verhalten des einen Ehegatten dem anderen in gerechtfertigter Weise unerträglich geworden und dürfe ihm deßhalb als Rechtspflicht nicht mehr auferlegt werden. Solche Gründe, aus welchen ohne Weiteres die Scheidung verlangt werden kann, sind nach dem Entwurfe folgende: Ehebruch und die gemäß §§. 171 und 175 des Strafgesetzbuchs strafbaren Handlungen, nämlich Bigamie und widernatürliche Unzucht (§. 1548); ferner Lebensnachstellung (§. 1549) und bösliche Verlassung (§. 1550). Anderseits kennt der Entwurf Gründe der Ehescheidung wegen Verschuldens, welche nur dann zur Scheidung führen, wenn durch das Verhalten des schuldigen Ehegatten im gegebenen Falle das eheliche Verhältniß so tief zerrüttet sei, daß dem anderen Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemuthet werden könne (relative Scheidungsgründe). In der Mehrzahl der Fälle lasse sich mit Rücksicht auf die Verschiedenheit der Bildung, der äußeren Stellung, des Charakters und der Persönlichkeit der Ehegatten nicht im Voraus ermessen, ob gewisse Handlungen, welche unter Umständen geeignet sind, das eheliche Verhältniß unhaltbar zu machen, auch im gegebenen Falle eine solche Wirkung haben werden. Dieselbe Thatsache, so exemplificirt die Denkschrift, eine Mißhandlung, eine Ehrenkränkung, die Verurtheilung zu einer Freiheitsstrafe, könne in dem einen Falle die völlige Zerrüttung der Ehe zur Folge haben, während sie in einem anderen Falle den ehelichen Frieden vielleicht gar nicht oder doch nur vorübergehend störe. Die Entscheidung darüber müsse daher dem Richter überlassen werden. Die relativen Scheidungsgründe hat der Entwurf jedoch nicht im Einzelnen bezeichnet, sondern — so wenigstens erklärt die Denkschrift — mit Rücksicht auf die Vielgestaltigkeit der hierher gehörigen Fälle in einem allgemeinen Satze zusammengefaßt (§. 1551). Diesen zufolge kann ein Ehegatte „auf Scheidung klagen, wenn der andere Ehegatte durch schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder durch ehrloses oder unsittliches Verhalten eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet hat, daß dem Ehegatten die Fortsetzung der Ehe nicht zugemuthet werden kann. Als schwere Verletzung der Pflichten gilt auch grobe

Mißhandlung.“ Inwieweit im Einzelnen die Voraussetzungen für eine solche Ehescheidung vorliegen, ist in das richterliche Ermessen gestellt, d. h. es ist für die Entscheidung der Frage, ob das Band der Ehe zwischen zwei Personen bestehen oder ob es gelöst werden solle, der objective Standpunkt in doppelter Beziehung verlassen worden: zunächst indem man ein vages Princip aufstellt, unter welches mehr untergebracht werden kann, als sich jetzt schon bestimmen läßt, und indem man dazu noch die Werthung dieser Gründe dem freien richterlichen Ermessen anheimstellt. Die für die Civilproceßordnung projectirten cautelarischen Vorschriften ändern an dem Princip nichts, welches darauf hinauskommt, daß alles, was der Richter in einem concreten Falle als Ursache einer tiefen Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses ansieht, Grund zur Scheidung werden kann; ja, es ist nicht undenkbar, daß die ungerechtfertigte Klageerhebung seitens eines Theils, dem andern Grund zu einer berechtigten Klage geben kann. Ueberhaupt dürfte es nicht schwer sein, mit einigermaßen gutem Willen für jedes eheliche Verhältniß, das einem Theil zur Last geworden ist, einen Weg zu dieser Scheidung wegen Zerrüttung des ehelichen Lebens zu finden. Man erwäge dazu nur die oben angeführte Begründung der Relativität aus der Verschiedenheit des Bildungsstandes u. s. w. Man bringe damit Ideen in Verbindung, wie Nietzsche's Herrenmoral, sage aber nicht, das stimme nicht. Denn, wo der objective Maßstab fehlt und dazu noch der relative so ganz und gar unbegrenzt und schwankend ist, wie in der hier besprochenen Bestimmung, da ist es sehr leicht denkbar, ja es muß erwartet werden, daß der Libertinismus namentlich in den obersten und untersten Klassen Mittel und Wege finden wird, die mit Nietzsche's Herrenmoral merkwürdige Aehnlichkeit haben dürfte. Die Sklavenmoral wird mehr der Antheil des Mittelstandes bleiben, der sich noch von religiösen Anschauungen nicht emancipirt hat. Für die Auswahl der Richter soll aber in Zukunft in Preußen „Takt“ und „sicheres Auftreten“, „gesellschaftliches Ansehen“ unter Berücksichtigung der Söhne der „besten Familien“ und des Verkehrs derselben in Kreisen, in die der Richter gehört, der Vermeidung des Verkehrs in nicht ebenbürtigen Kreisen maßgebend werden, und damit gewiß auch für das tiefere Verständniß der feinen Unterscheidungen des zukünftigen Eherechts die beste Grundlage gelegt sein.

Das mag bitter klingen; allein schaue man sich doch einmal die besprochenen Bestimmungen an, und dann versuche man, das Gesagte zu widerlegen. Doch wozu eigentlich die sittliche Entrüstung? Ist ja doch diese ganze Ehegesetzgebung nichts Anderes, als die consequente Durchführung der positivistisch-individualistischen Rechtstheorie. „Wer überall nur zärtliche Sorge für das Individuum trägt," — so der schon früher angerufene geistreiche Culturhistoriker Riehl — „und nichts weiß von dem Opfer der Privatneigungen für das Ganze und für die Idee, der wird für eine möglichst leichte Auflösbarkeit der Ehe stimmen. Soll der Einzelne zu seiner Qual auf sein Leben lang an eine Person gefesselt sein, die ihm zuwider ist? Und ist es nicht sittlicher, eine Ehe zu lösen, die doch keine wahre, als ein lügnerisches Scheinverhältniß fortbestehen zu lassen?" Riehl bejaht diese Frage für den Fall, daß man in der Ehe einen bloßen Vertrag erblickt; er fügt aber sogleich hinzu: „Es liegt in dem Wesen der Familie, daß sie das Beharrende, Feste sei, welches Geschlechter, Stämme, Nationen zusammenhält. Der Segen des „Hauses" für die ganze Erziehung der Menschheit bestünde nicht ohne die unlösbare Bindung der Familie. Die Ehe," so sagt der Protestant, „erhält erst ihre Weihe, die Weihe der vollständigen Hingabe von Mann und Frau, durch ihre Unlösbarkeit; in diesem Sinne ist sie eine göttliche Einsetzung, in diesem Sinne wird sie von der Kirche eingesegnet. Gar Mancher, der sich in der Ehe unglücklich fühlt und davon laufen möchte, wenn er könnte, wird durch den Gedanken an ihre Unlösbarkeit dazu kommen, sich in der Ehe zurechtzufinden. Andere Ehen sind und bleiben unglücklich. Hier aber soll der Einzelne dennoch die Ehe aufrecht erhalten, in dem Bewußtsein, daß es groß sei, um einer großen Idee willen, um der Familie willen sein Kreuz zu tragen. Man muß auch hart sein können, — absonderlich gegen sich selbst. Zu einem lügnerischen, unsittlichen Scheinverhältniß soll aber eine solche Ehe dennoch nicht werden; denn wer von den beiden Ehegatten noch christlich und sittlich gesinnt ist, der soll nie aufhören zu arbeiten, daß er den andern zu sich herüberziehe. Dadurch wird auch eine solche unglückliche Ehe nicht ohne Weihe und Segen bleiben. Und wenn beide Ehegatten sich dabei nicht lieben können in romantischem, poetischem Minnedienst, dann sollen sie sich lieben um der „Familie" willen, um des „Hauses" willen,

um des heiligen, unlösbaren Bundes willen, den sie geschlossen, und einander in dieser Liebe ertragen. Darin finde ich Größe des Charakters, Begeisterungsfähigkeit und Aufopferungsmuth für eine der größten Ideen dieser Welt — für die Idee des Hauses — und eine heldenmäßig christliche Liebe. Wo dagegen die Eheleute gleich auseinander laufen, weil ihre Herzen nicht stimmen, weil eines das andere nicht ertragen mag, ja selbst weil eines das andere als in ungeahnte sittliche Verderbniß gesunken erkennt, da wird sein: Verhätschelung des lieben Ich, Armuth an Begeisterung, an Liebe und an Opferfähigkeit und kleinmüthige Feigheit[1])."

Wie verhält sich zu einer solchen Auffassung unser Entwurf? Und wie erst zu der von Motiven übernatürlicher Art getragenen katholischen Auffassung? Und doch soll er strenges Ehescheidungsrecht enthalten! Es mag ja sein, daß das, vom Standpunkt des sog. protestantischen Eherechts aus betrachtet, richtig ist; wer garantirt aber, daß diese Strenge von Dauer sein wird; denn im Princip des Entwurfes ist sie nicht begründet. Der Entwurf kannte den Ehescheidungsgrund unheilbarer Geisteskrankheit. Die Reichstagscommission verwarf denselben, was viele jedoch bedauern und bedenklich finden, indem sie sagen: „Es ist — abgesehen von kirchlichen (!) Gründen — nicht ersichtlich, aus welchem Grunde man einem Vater die Möglichkeit versagen will, seinen Kindern eine andere Mutter zu geben, wenn seine Frau wahnsinnig geworden, oder warum man der Frau versagen will, den Kindern einen andern Ernährer zu geben, wenn der Mann in Geisteskrankheit verfallen ist[2])." In der That gehören denn auch die Plenarverhandlungen des Reichstages über diesen Paragraphen zu den traurigsten, und die dritte Lesung brachte zur Hebung der Sittlichkeit den §. 1552 wieder definitiv in das Gesetz hinein.

Man hat es auch schon als Mißgriff bezeichnet, daß der Entwurf die Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung nicht berücksichtige. Hoffentlich werde, so wurde gesagt, dieser Mißgriff dadurch beseitigt, daß das künftige Gesetzbuch für das deutsche Reich auch die gegenseitige Einwilligung unter die Ehescheidungsgründe mitaufnehmen werde. Diese Auflösung der Ehe werde ja in der

---

1) Riehl, Die Familie, S. 229. 230 f.

2) Deutsche Juristen-Zeitung, 1896, Nr. 10, S. 192.

Regel entweder dann nachgesucht, wenn das eheliche Zusammenleben thatsächlich unerträglich geworden sei und die Parteien sich scheuten, den wahren Grund dem Richter zu offenbaren oder auf beiden Seiten der stille Wunsch bestehe, eine neue Ehe einzugehen[1]). Dieser Ehescheidungsgrund wurde nicht in das Gesetz aufgenommen; allein wer garantirt, daß nicht in aller Kürze auch solche Vorschläge Gesetzeskraft erlangen? Durch das Princip des Gesetzes ist das nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar nur zu nahe gelegt. Wie weit es aber von dieser Theorie bis zu Bebels freier Liebe ist, das ist nicht schwer zu übersehen.

Im Vorstehenden mußte etwas näher auf das Ehescheidungsrecht des Entwurfes eingegangen werden, um nicht zu dem Vorwurfe Veranlassung zu geben, es sei confessionelle Voreingenommenheit, wenn man das Eherecht des Entwurfes bekämpft. Wahrhaftig nicht! mögen immerhin die Protestanten eine solche Regelung, wie sie vorgeschlagen ist, als einen Fortschritt zu strengeren Grundsätzen begrüßen. Die Katholiken aber empfinden diese Gesetzgebung als einen Gewissenszwang und als Verletzung der ihnen garantirten Rechte und verwahren sich gegen Ausführungen, die nahezu an Spott und Hohn grenzen, wenn gesagt wird, der Angehörige der katholischen Confession sei ja nicht genöthigt, auch für sich die Scheidung als Trennung vom Bande zu betrachten, und noch weniger, entgegen der kirchlichen Vorschrift, von der staatlich erlangten Befugniß zur Wiederverheirathung Gebrauch zu machen[2]).

---

1) Dr. Max Hermann Cohen, Die Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung und ihre Nichtberücksichtigung im Entwurfe eines bürgerlichen Gesetzbuches f. d. D. R. (Hamburg 1896) S. 38. 42.

2) Reatz, Die zweite Lesung 2c. Bd. II. S. 119 f. An dieser Stelle wird weiter berichtet, es sei bei der Berathung auch noch bemerkt worden: „Wenn die Befürchtung geäußert worden sei, daß aus dem Scheidungsurtheile auch für den gläubigen Katholiken in der Stunde der Versuchung eine Gefahr erwachse, so müsse dasselbe entgegnet werden, was ein preußisches Rescript vom 15. März 1799 (Archiv des preußischen Rechts 1799, Bd. 2, S. 128) auf die Beschwerde der westpreußischen katholischen Geistlichkeit mit den Worten ausgeführt habe, daß es „Sache der katholischen Geistlichkeit sei, beim Unterrichte der Kinder die Glaubenslehren ihrer Religion auch in Ansehung der Unzertrennlichkeit der Ehen recht anschaulich zu machen, da sie sodann in erwachsenen Jahren von der in den bürgerlichen Gesetzen freigelassenen

Der schon besprochene sog. Kaiserparagraph kann dagegen nicht in's Feld geführt werden, wenn auch damals, als er in das Gesetz auf höheren Wunsch eingefügt wurde, die Motive ihn damit begründeten, er solle den Beweis liefern, daß das ganze Gesetz keinen antikirchlichen Charakter habe. Er hatte unbestreitbar auch eine moralische Bedeutung, indem er wenigstens die kirchliche Verpflichtung erwähnt und erkennen ließ, daß man an höchster Stelle die Beobachtung der kirchlichen Vorschriften wünschte. Principiellen Werth jedoch hat diese Bestimmung gar keinen; sie ist nicht viel höher zu schätzen, als die Protestationen, die Culturkampfsgesetze hätten die katholische Kirche nicht berührt, oder sie nicht schädigen wollen. Jedenfalls kann dieser Beschwichtigungsparagraph nicht die Wirkung haben, daß man nun von allen Beschwerden gegen das neue Eherecht absehen könne; die Bedenken bleiben vielmehr in der vollen Tragweite bestehen, und es kann nicht bezweifelt werden, daß das Eherecht des Gesetzbuches trotz der angeführten Salvation für das Gewissen der katholischen Bevölkerung schwere Bedenken mit sich bringt, die namentlich darin gipfeln, daß die kirchliche Competenz in Ehesachen geleugnet oder, wie man sagt, auf das Sakrament beschränkt wird, welches man von dem bürgerlichen Vertrage loslösen möchte; ferner darin, daß man Ehen staatlich schließt, welche vor dem kirchlichen Forum ungültig sind, und zwar sogar auch unheilbar ungültige; daß man die Ehe dem Bande nach scheidet und ohne Rücksicht auf das kirchliche Recht die Wiederverheirathung der geschiedenen Eheleute gestattet. Das ist ja überhaupt gerade das Gefährliche und Verletzende an dem modernen Rechtsgebahren, daß man die Kirche als für das Gesetz nicht vorhanden ansieht, da ihr, wie man gerne sagt, das Gebiet des rein Sittlichen unter-

---

Erlaubniß keinen Gebrauch machen werden"; und gegenüber der Meinung, es würden weniger Ehescheidungen vorkommen, wenn die Katholiken wüßten, daß sie trotz der Scheidung nicht wieder heirathen könnten, seien die Worte desselben Rescripts beachtenswerth: „es könnte wohl zuweilen ein Grund sein, daß ein katholischer Kläger nicht auftrete, allein es könnte doch auch der Fall eintreten, wo es in's Harte ausarten würde, daß ein Mensch darum auf seine ganze Lebenszeit das Unglück einer mißrathenen Ehe ertragen und nie das Glück haben sollte, ein glücklicheres Eheband zu schließen, wenn er anders mit einem Gewissen fertig werden könne."

stehe. Namentlich muß die katholische Kirche diese Mißachtung empfinden, da sie eine neben dem Staate bestehende Organisation ist, und nicht, wie der Protestantismus, ihre Leitung bei der weltlichen Gewalt sucht. Für die katholische Kirche ergibt sich infolge dieser Lage die weitere Verletzung, daß das, was dem Volke als neues Recht gegeben wird, im Wesentlichen protestantisches Recht ist, wie dies zum Ueberfluß bei gegebener Gelegenheit in diesen Erwägungen constatirt wurde. Auf die Dauer muß auch das beste katholische Volk unter dem Einflusse einer solchen Staatsgesetzgebung mehr und mehr zur Entfremdung von der Kirche gelangen, denn die Distinguirung zwischen dem, was staatlich vorgeschrieben, von der Kirche geboten, von ihr an der staatlichen Eheordnung zugelassen oder verboten ist, ist dem Volke überhaupt und sicher auf die Dauer unmöglich. Unter diesem Gesichtswinkel stellt sich denn auch die beliebte Betonung der durch den letzten Compromiß zum Ausdruck gebrachten scharfen Trennung der kirchlichen von der bürgerlichen Ehe in einem wenig ansprechenden Lichte dar.

Ueberhaupt wird kaum eine Aenderung in dem Eherecht des Gesetzbuches eine wesentliche Veränderung bringen, es sei denn, daß man eine ganz radicale Umwandelung beliebte. Ist doch auch das ganze Familienrecht wie aus einem Gusse dem Rechte der Civilehe und namentlich dem Ehescheidungsrecht angepaßt. Selbst die Bestimmungen über die Verwandtschaft, welche sich an das Eherecht anschließen[1]), sind von diesem Geiste erfüllt. Der Entwurf perhorrescirt eben den christlichen Gedanken und kommt daher nicht zu dem Begriffe der Familie als einer Hausgemeinschaft, wie Gierke das Verhältniß bezeichnet. Man studire nur die Bestimmungen über die gegenseitige Unterhaltspflicht zwischen Eltern und Kindern, z. B. §. 1590, welcher festsetzt: „Der Unterhalt ist durch Entrichtung einer Geldrente zu gewähren. Der Verpflichtete kann verlangen, daß ihm die Gewährung des Unterhalts in anderer Art gestattet wird, wenn besondere Gründe es rechtfertigen.“ Damit ist auch die ökonomische Fürsorge der Eltern für die Kinder im Hause durch die allgemeinen Bestimmungen über verwandtschaftliche Unterhaltspflicht geregelt, und Gierke bemerkt mit Recht, erst durch Ausnahmesätze müsse eine gewisse Anpassung

1) §§. 1567—1748.

an das Wesen der Hausgemeinschaft stattfinden und es erscheine auch im neuen Entwurfe die Naturalverpflegung im Hause, ja die Darreichung der Mutterbrust an den Säugling als Surrogat der eigentlich geschuldeten Geldrente. „Und wie unnöthig verkünstelt und verwickelt ist durchweg dieses zur Ordnung der natürlichsten und einfachsten Verhältnisse bestimmte Gesetzesrecht[1])!"

Das gilt auch von den Bestimmungen über die elterliche Gewalt[2]), welche nach der Denkschrift als vormundschaftliche Gewalt, d. h. als eine Schutzgewalt gestaltet ist, welche ihrem Inhaber das Recht und die Pflicht der Sorge für die Person und das Vermögen des Kindes gibt. Mit Rücksicht auf das nahe Verhältniß, wie es zwischen Eltern und Kindern besteht, stelle der Entwurf den Gewalthaber wesentlich freier als den Vormund. Was das Vermögen betrifft, so ist mit der elterlichen Gewalt auch die Nutznießung am Vermögen des Kindes verbunden. Aus der Eigenschaft der elterlichen Gewalt als einer vormundschaftlichen Schutzgewalt wird gefolgert, daß sie ihr Ende erreichen müsse, wenn das Kind volljährig wird, da dasselbe hierdurch die unumschränkte Geschäftsfähigkeit und damit die wirthschaftliche Selbständigkeit erlange. Es gehört jedenfalls zu den culturgeschichtlich merkwürdigen Erscheinungen, daß das neue Gesetz die elterliche Gewalt nach demjenigen Institute rechtlich charakterisirt, welches bestimmt ist, einen Ersatz derselben zu bieten, wenn Vater und Mutter durch Tod oder Unfähigkeit die ihnen natürlicher Weise zustehende Aufgabe nicht erfüllen können. Das mag ja für den Juristen recht klar sein; man sage aber doch einmal einem Vater, er habe die Gewalt eines Vormundes über sein Kind; er dürfe sie nur als Vater etwas freier ausüben; ob solch ein Vater nicht an dem Verstande seines Instructors zu zweifeln anfinge? Das ist denn doch Jedermann klar, daß die Gewalt der Eltern über ihre Kinder eine specifische Gewalt ist, die nicht mit Hilfe ihres Surrogates definirt zu werden braucht. Vom Standpunkte der modernen Jurisprudenz aus betrachtet, ist an dieser Auffassung nichts Besonderes zu finden. Das Vaterschaftsverhältniß ist etwas durchaus Natürliches; die Vormundschaft dagegen ist ein rechtlich construirtes Institut und

1) Gierke, Das bürgerliche Gesetzbuch und der deutsche Reichstag, S. 31 f.
2) §§. 1604—1674.

darum dem modernen Gesetzgeber ein willkommenes Medium, um den rechtlichen Begriff und Umfang der väterlichen Gewalt zu bestimmen. Die moderne Rechtsweisheit und mit ihr unser Gesetzbuch kennt nun einmal keine natürlichen Rechtsinstitute, und daher auch keine Familie als natürliches Verhältniß und vor allem keine christliche Familie. Daher findet sich denn auch die wahrhaft klassische Bestimmung (§. 1641): „Der Vater hat bei der Ausübung der elterlichen Gewalt dem Kinde gegenüber nur für diejenige Sorgfalt einzustehen, welche er in eigenen Angelegenheiten anzuwenden pflegt.“ Darnach scheint der Gesetzgeber die Ausübung der elterlichen Gewalt nicht als eigene Angelegenheit des Vaters anzusehen: eine ideale Auffassung, die noch anziehender wird, wenn man das nur auf den Egoismus gegründete Maß der Sorgfalt betrachtet.

Bemerkenswerth ist endlich die völlige Außerachtlassung des religiösen Elementes der Erziehungsaufgabe. Der Entwurf spricht dem Vater kraft seiner elterlichen Gewalt das Recht und die Pflicht zu, für die Person und das Vermögen des Kindes zu sorgen (§. 1605), welche Sorge auch im Allgemeinen die Vertretung des Kindes umfaßt (§. 1608). Vermöge der Sorge für die Person hat der Vater das Recht und die Pflicht, das Kind zu erziehen, zu beaufsichtigen und seinen Aufenthalt zu bestimmen. Er kann — als ob dieses Recht dem Vater erst durch das Gesetz gegeben werden müßte und nicht umgekehrt jede anderweitige Berechtigung in dieser Richtung vom elterlichen Rechte abgeleitet wäre — kraft des Erziehungsrechts angemessene Zuchtmittel gegen das Kind anwenden. Ja, auf seinen Antrag hat das Vormundschaftsgericht ihn durch Anwendung geeigneter Zuchtmittel zu unterstützen: ein nettes Genrebild aus dem Familienleben am Ende des 19. Jahrhunderts! (§. 1609.) Ferner umfaßt die Sorge für die Person des Kindes das Recht, die Herausgabe des Kindes von Jedem zu verlangen, der es dem Vater widerrechtlich vorenthält (§. 1610).

Hier hatte in dem ersten Entwurf der einzige Hinweis auf das religiöse Bekenntniß des Kindes Platz gefunden, allerdings aber nur, um die Entscheidung darüber, in welchem religiösen Bekenntnisse das Kind zu erziehen sei, den Landesgesetzen zuzuweisen. Die neueste Fassung des Entwurfes hat diesen Paragra-

phen in das Einführungsgesetz zu den mit „Unberührt bleiben“ beginnenden Sätzen verwiesen[1]). Ganz eingehend führen die Motive zum ersten Entwurfe[2]) aus, daß sich erhebliche Gründe dafür geltend machen ließen, die religiöse Erziehung der Kinder als einen Ausfluß des elterlichen Erziehungsrechts, mithin, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, als einen Bestandtheil des bürgerlichen Rechts im bürgerlichen Gesetzbuch einheitlich zu regeln, was um so nothwendiger wäre, als der Rechtszustand in Deutschland in Betreff der religiösen Erziehung der Kinder ein außerordentlich bunter ist[3]). Allein gerade hier greift das Reichsrecht nicht ein, es wird vielmehr in den Protokollen zur zweiten Lesung geradezu herausgesagt, daß die Bundesregierungen in dem Rechtszustande der einzelnen Territorien ein dringendes Bedürfniß für die reichsgesetzliche Regelung nicht fänden. Die betreffenden landesgesetzlichen Bestimmungen sollen nämlich vorwiegend dem öffentlichen Rechte, nämlich dem interconfessionellen Staatskirchenrechte angehören, von dessem Standpunkte aus das Recht des erziehungsberechtigten Elterntheiles, die religiöse Erziehung des Kindes zu bestimmen, in verschiedener Weise bald mehr, bald weniger beschränkt sei. So die Motive. Wollte man ganz klar sein, so wäre wohl das Richtige, zuzugestehen, daß jede Regelung nach einem bestimmten Grundsatz die große Gefahr erzeugt, daß die katholische Erziehung einen Vortheil gegenüber der jetzigen, von der Principienlosigkeit oder mindestens von dem Principe discretionärer Gewalten getragenen Stellung erringen werde, wie dies bei Verhandlungen über die religiöse Erziehung z. B. in den hessischen Kammern, bei verschiedenen Gelegenheiten zu Tage getreten ist. Darum erscheint die Rechtseinheit in diesem Punkte nicht als nothwendig, wenngleich in Wirklichkeit die Rechtsungleichheit gerade auf diesem Gebiete am Wenigsten harmlos sich geltend macht[4]).

---

1) Entwurf eines Einführungsgesetzes 2c. Art. 133.

2) Amtliche Ausgabe, Bd. IV. S. 757 ff., auch angeführt in den dem Entwurfe eines Einführungsgesetzes beigefügten Materialien (zu Art. 133).

3) Vgl. K. Schmidt, Die Confession der Kinder nach den Landesrechten im deutschen Reiche. Freiburg i. Br. 1890.

4) Die Bundesregierungen haben sich, wie die Protokolle zur Commissionsberathung zweiter Lesung ergeben, ganz überwiegend (nur Sachsen, Baden, und Anhalt waren dafür) gegen die reichsgesetzliche Regelung dieser Materie

Das Vormundschaftsrecht (§§. 1749—1897) schließt sich an die Bestimmungen der preußischen Vormundschaftsordnung vom 5. Juli 1875 an, ohne daß grundsätzliche Abweichungen von der letzteren zu constatiren wären. In dem neuen Entwurfe sind, wie die Denkschrift bemerkt, die Erfahrungen verwerthet, welche inzwischen bei der Handhabung dieser Vormundschaftsordnung gemacht worden sind. Man hat demgemäß auf eine größere Sicherung des Mündelvermögens Bedacht genommen. Ganz unverkennbar zeigt sich dieser Zusammenhang mit der preußischen Vormundschaftsordnung in der Fassung dieser Bestimmungen, welche sich von derjenigen der übrigen Theile des Entwurfes vortheilhaft unterscheidet. Auch muß besonders hervorgehoben werden, daß, wenn auch keine allgemeine Vorschrift über die Confession des Vormundes gegeben ist, doch für den Fall, daß das Vormundschaftsgericht denselben auszuwählen haben wird, die Weisung in §. 1755 enthalten ist: „Bei der Auswahl ist auf das religiöse Bekenntniß Rücksicht zu nehmen." Man konnte sich ferner nicht verhehlen, daß nicht selten ein im Uebrigen geeigneter Vormund vermöge der Verschiedenheit seines Glaubensbekenntnisses der religiösen Erziehung seines Mündels nicht das nöthige Interesse oder Verständniß entgegenbringen werde. Darum wurde es in §. 1777 für zulässig erklärt, daß das Vormundschaftsgericht die Sorge für die religiöse Erziehung des Mündels dem Vormunde entziehe, wenn letzterer nicht dem Bekenntnisse angehört, in dem der Mündel zu erziehen ist. Bei aller Aengstlichkeit, welche aus diesen Bestimmungen hervorleuchtet,

---

ausgesprochen. Es sei weiterhin, so wird gesagt, mit Sicherheit anzunehmen, daß jede Regelung, wie sie auch versucht werden möge, zur lebhaftesten Erörterung der in dieser Richtung zwischen den Confessionen bestehenden grundsätzlichen Verschiedenheiten führen werde. In den Kreisen der katholischen Bevölkerung werde namentlich nur eine Regelung auf der Grundlage des freien Bestimmungsrechts der Mutter Anklang finden, während umgekehrt in den Kreisen der evangelischen Bevölkerung in dem Bestimmungsrecht der Mutter eine Gefahr für die Gewissensfreiheit erblickt werden würde. Daraus könne sich leicht eine Gefahr für das Zustandekommen des Gesetzgebungswerkes selbst ergeben. Es ist das ein neues Beispiel dafür, daß man der Rechtseinheit zu Liebe die Rechtseinheit auf einem wichtigen Gebiete opfert. Kann man da überhaupt noch mit vollem Ernste für die Herrlichkeiten der anzustrebenden Rechtseinheit schwärmen? Man vergleiche nur, was früher, bei Besprechung des Körperschaftsrechtes des Entwurfes, zu beklagen war.

beweist die Rücksichtnahme auf das religiöse Bekenntniß wenigstens so viel, daß man auch in einem modernen Gesetze eine solche Rücksicht nehmen kann; sie läßt um so schmerzlicher eine klare Regelung der Frage der religiösen Erziehung überhaupt vermissen. Der geltend gemachte Grund, daß es sich hier um eine Frage des Vormundschaftsrechts, also um einen Gegenstand des bürgerlichen Gesetzbuchs, handele, was die Competenz der Landesgesetzgebung ausschließe, ist schwerlich recht einleuchtend. Sobald das Familienrecht überhaupt im Entwurfe geregelt wird, gilt dieser Grund doch sicher für die Gesammtheit seiner Vorschriften[1]), also auch für die religiöse Erziehung überhaupt.

Damit mögen nun die Erwägungen über das Familienrecht des Entwurfes beendigt sein, obgleich noch gar Manches, so z. B. die Stellung der unehelichen Kinder[2]), überreichen Stoff darbietet,

---

1) Vgl. Reatz, Die zweite Lesung, Bd. II. S. 216, Note 1.

2) §§. 1681—1716. — Im Einzelnen diese Vorschriften zu besprechen, gestattet der Raum nicht. Bemerkenswerth ist, daß der Entwurf (nach der Denkschrift) nur die durch eheliche Geschlechtsverbindung vermittelte Abstammung als gedeihliche Grundlage für familienrechtliche Beziehungen erachtet, da das uneheliche Kind dem Erzeuger meist fremd gegenüberstehe und in Folge dessen an dem Familienleben und dem Vermögen des Vaters fast niemals unmittelbaren Antheil nehme. Daher bestimmt §. 1567, Abs. 2: „Zwischen einem unehelichen Kind und dessen Vater besteht keine Verwandtschaft." Es ist dies übrigens ein Satz, der so recht aus dem Geiste des Entwurfes herausgewachsen ist. Selbst der Natur gebietet das Staatsgesetz, jedoch nicht ohne daß es sich selbst schon im Voraus Lügen gestraft hat. Man vgl. §. 1293, Abs. 3, wo es heißt: „Verwandtschaft im Sinne dieser Vorschriften" (d. h. derjenigen über das Ehehinderniß der Blutsverwandtschaft) „besteht auch zwischen einem unehelichen Kind und dessen Abkömmlingen einerseits und dem Vater und dessen Verwandten andererseits." Nun definire man doch einmal nach den beiden Paragraphen den Begriff der Verwandtschaft, einen Begriff, der doch wahrlich von der Natur gegeben ist! Die durch die Anerkennung des unehelichen Kindes durch den Code civil ermöglichte Herstellung eines auch rechtlich fixirten Eltern- und Kindesverhältnisses kennt der Entwurf nicht, verweist vielmehr auf die Legitimation durch nachfolgende Ehe, die Ehelichkeitserklärung, sowie die Annahme an Kindesstatt. Im Verhältnisse zur Mutter und deren Verwandten hat das uneheliche Kind die Stellung eines ehelichen Kindes (§. 1681), wenngleich der Mutter die elterliche Gewalt über dasselbe nicht zustehen soll (§. 1683); namentlich ist dieselbe zur Ver-

und auch das Besprochene sich über einfache Andeutungen nicht erheben konnte. Soll ein Gesammturtheil über diesen Theil des zukünftigen Reichsrechts gegeben werden, so kann man es nicht anders fassen, als dahin: im Familienrecht ist die falsche Grundlage der modernen Gesetzgebung, die positivistische Tendenz, am Consequentesten und darum in der gefährlichsten Weise durchgeführt. Das Familienrecht namentlich verdient den herben Vorwurf, daß es unchristlich und darum unsocial ist. „Wie politische und volkswirthschaftliche Fragen sich oft vollständig umkehren, wenn man den social-politischen Maßstab an sie legt, so erhalten auch die Rechts- und Humanitätsfragen über strenge oder milde Ehegesetze, Civilehe, Christen- und Judenehe, Ehebruch, die Stellung der unehelichen Kinder u. s. w. eine ganz andere Nase, wenn man die Familie dabei als sociales Institut, als das eigentliche Herz der Volkspersönlichkeit ins Auge faßt, das Haus als das organische Vorgebilde der Gesellschaft und die strenge Sitte des Hauses als das Allerheiligste des nationalen Geistes, als den Urquell der ächten Loyalität[1])."

Als vor mehr als achtzehnhundert Jahren die christliche Weltordnung begründet wurde, gewann durch dieselbe die häusliche und

---

tretung des Kindes nicht berechtigt; die Sorge für die Person des Kindes steht ihr zu. Mit dem Verbote der Erforschung der Vaterschaft des Code civil, welcher dem unehelichen Kinde jeden Unterhaltsanspruch gegen den dasselbe nicht freiwillig anerkennenden Erzeuger versagt, hat der Entwurf aufgeräumt, indem er dem unehelichen Kinde einen solchen Anspruch gewährt, selbst wenn die Vaterschaft bestritten wird. Der erste Entwurf hatte den Vater nur zur Gewährung des nothdürftigen Lebensunterhaltes bis zur Zurücklegung des 14. Lebensjahres des Kindes verpflichtet, während die neueste Fassung dem unehelichen Kinde einen Anspruch gegen den Vater gibt auf Gewährung des der Lebensstellung der Mutter entsprechenden Unterhalts bis zur Vollendung des 16. Lebensjahres. Der Unterhalt soll den gesammten Lebensbedarf, sowie die Kosten der Erziehung und der Vorbildung zu einem Berufe umfassen (§. 1684). Diese Regelung ist vielfach und nicht mit Unrecht kritisirt worden. Eine nicht unwichtige Bestimmung, welche die Lage der unehelichen Mutter in der schlimmsten Zeit erleichtern kann, geht dahin, daß schon vor der Geburt durch einstweilige gerichtliche Verfügung die Deponirung des Unterhaltsbetrages angeordnet werden kann.

1) Riehl, Die Familie, S. 233.

bürgerliche Gesellschaft in wunderbarer Weise an Würde, Festigkeit und Ehrbarkeit. Gerechter und unverletzlicher wurde die Autorität der Fürsten, williger und leichter der Gehorsam der Völker, inniger die Gemeinschaft der Bürger, sicherer die Rechte des Besitzes. So Leo XIII., der sociale Papst, in seinem Rundschreiben über die christliche Ehe, die der Papst mit Vorliebe als den Ausgangspunkt und die Grundlage der Familie und der gesammten menschlichen Gesellschaft betrachtet. Mit tiefer Kenntniß der Lage schildert er die Bestrebungen, welche der Kirche jede Gerichtsbarkeit über die Ehe absprechen und zur Civilehe und zugleich zur Ehescheidung führen, deren Folgen in dem Rundschreiben naturgetreu gezeichnet sind; sie führen zuletzt, so drückt sich der Papst aus, zum sicheren Untergang der Gesellschaft. Er vindicirt der Kirche die größten Verdienste um das allgemeine Wohl der Völker, weil sie die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe stets unter ihren Schutz nahm und gegen die bürgerlichen Ehegesetze, welche seit hundert Jahren schon vielfach auf diesem Gebiete sich verfehlten, lauten Widerspruch erhob; weil sie ferner den Ehescheidungen, selbst wenn sich die mächtigsten Fürsten derselben annahmen und kirchliche Anerkennung für dieselben verlangten, unbeugsamen Widerstand entgegensetzte. „In Erwägung dessen," so fährt Leo XIII. fort, „hätten alle Jene, denen die Führung und Leitung der öffentlichen Angelegenheiten obliegt, wenn sie der Vernunft zu folgen, weise zu handeln und das wahre Volkswohl zu fördern gesucht hätten, es vorziehen sollen, die heiligen Gesetze über die Ehe unversehrt zu lassen, und des Beistandes, den die Kirche ihnen bietet, zum Schutze der Sitten und Gedeihen der Familien sich zu bedienen, statt die Kirche selbst als Feindin zu verdächtigen und in falscher und unbilliger Weise sie wegen Verletzung des bürgerlichen Rechtes anzuklagen." Die Kirche kann allerdings nie aufhören, ihr Recht zu vertheidigen, wenn sie auch höchst bereitwillig und nachgiebig zu sein pflegt in allem, was mit der Unverletzlichkeit ihrer Rechte und der Heiligkeit ihrer Pflichten zusammen bestehen kann. „Darum hat sie nie Bestimmungen über die Ehe gegeben, ohne den staatlichen Zuständen und Verhältnissen der Völker Rechnung zu tragen; und sie hat mehr als einmal, soweit es ihr möglich war, ihre gesetzlichen Vorschriften gemildert, wenn gerechte und wichtige Gründe dazu bewogen. Ebensowenig verkennt oder leugnet sie,

daß das Sacrament der Ehe, da es die Erhaltung und Fortpflanzung der menschlichen Gesellschaft bezweckt, mit jenen menschlichen Verhältnissen selbst in innigster Weise zusammenhängt und verwachsen ist, die als Folge der Ehe zwar sich ergeben, aber das Gebiet des bürgerlichen Lebens berühren, in Bezug auf welche mit Recht jene zu bestimmen und zu erkennen haben, die mit der Leitung des Staatswesens betraut sind[1])."

Das sind Worte des Oberhauptes der katholischen Kirche: sollten die in denselben ausgesprochenen Ideen nicht tauglich sein, eine für das Wohl des Volkes, auch des deutschen Volkes, wahrhaft gedeihliche Ordnung des Eherechtes herbeizuführen? Daß dann eine Verschiedenheit zwischen Katholiken und Protestanten sich ergeben wird, ist gewiß bedauerlich, und zwar schon mit Rücksicht darauf, daß das Eherecht der letzteren mit seinen schwankenden Scheidungsvorschriften große Bedenken erweckte. Allein diese Verschiedenheit, die auf der traurigen Glaubenstrennung beruht und so lange dauern wird, wie diese selbst, ist doch nichts Schlimmeres, als wenn ein Theil gegen sein Gewissen und dasjenige aller derer, die auf festem religiösem Boden stehen, vergewaltigt wird. Daß der protestantische Theil durch ein Aufzwingen des katholischen Eherechts bedrängt werden könnte: an diese Möglichkeit denkt wohl Niemand; der erste Versuch in dieser Richtung würde einen Sturm der Entrüstung hervorrufen. Warum soll denn nun aber dem katholischen Theil das protestantische Eherecht eingeimpft werden dürfen? Daß man vor 20 Jahren den ersten und größten Schritt dazu gethan hat, rechtfertigt durchaus nicht, daß man nun auch den zweiten thut, der dazu noch den ersten für lange Zeit unwiderruflich machen wird. Man hat es verschmäht, den Katholiken ihr Eherecht zu geben, wie die Protestanten das ihrige haben. Hätte man sich dazu verstanden, wahrlich der Staat hätte in der Wahrung seiner berechtigten Ansprüche, das garantirt das Wort des Papstes, bei der katholischen Kirche keine Hindernisse gefunden. Um so schwerer aber ist die Verantwortung der leitenden Kreise, wenn sie in übelangebrachter Voreingenommenheit gegen die Kirche, ja gegen die

---

1) Encycl. »Arcanum divinae sapientiae« vom 10. Februar 1890. (Herder'sche Uebersetzung S. 4. 36. 38. 40.)

Religion überhaupt den Grundsatz praktisch machen, daß Macht vor Recht gehe.

Damit mögen die Erwägungen über die nunmehr neu begründete deutsche Rechtseinheit abgeschlossen sein. Ein großes Werk ist vollendet, leider aber nicht in der Weise, wie es der deutsche Patriot wünschen und hoffen mußte. Schließt doch, um nur dies Eine zu erwähnen, die ganze lange Entwickelung mit der nicht genug zu beklagenden Thatsache ab, daß wir nunmehr ein staatliches Eherecht einschließlich des Ehescheidungsrechtes besitzen, welches unter Mitwirkung der katholischen Volksvertreter zu Stande gekommen ist, die allerdings ihren Standpunkt durch principielle Verwahrungen für genügend gedeckt halten zu dürfen glaubten. Es ist nur zu naheliegend, daß das Volk — und wer will ihm Unrecht geben — über diese Salvation hinwegschreitet. Diese Seite der Folgen scheint uns von denjenigen, welche die Möglichkeit, dem ganzen Gesetze zuzustimmen, vertheidigen — und zu ihnen bekennt sich neuerdings ein hochgeachteter Theologe —, zu wenig berücksichtigt zu sein, während andererseits das, was als Verbesserung gegenüber dem seitherigen Zustand gepriesen wird, entschieden überschätzt wird. Der rechtliche Zustand in Bezug auf die Ehe wird trotz der geringen Aenderungen des Gesetzes, trotz der Erklärungen des Regierungsvertreters, die bei der Anwendung des Gesetzes gar nicht in Betracht kommen werden, derselbe bleiben, wie er nach dem Gesetze von 1875 war, mit dem Unterschiede, daß die bürgerliche Ehescheidung für die Katholiken noch in einer Reihe von Fällen ermöglicht werden wird, in denen sie seither nicht zulässig war, da die canonischen Gründe der dauernden Trennung von Tisch und Bett in vielen Gegenden als Grund für die staatliche Ehescheidung gelten.

Die nächste Zeit wird noch eine Fülle von Gesetzen bringen, welche der Einführung der großen Codification am 1. Januar 1900 nothwendig vorausgehen müssen. Inzwischen hat man hinreichend Zeit, die Größe des Vollbrachten zu bewundern; denn so lange das Gesetzbuch nicht praktisch sich geltend macht, wird das Volk ihm nicht näher treten. Ob das auch der Fall sein wird, wenn sich die Folgen zeigen werden — man braucht ja nur an die Kosten der nothwendig werdenden Judicatur zu denken —, das dürfte billig bezweifelt werden, besonders wenn sich, wie nothwendig, eine

starke Verjüngung des Richterpersonals ergeben wird, für die man ja schon, wenigstens in Preußen, Vorkehrungen treffen wollte und noch zu treffen gesonnen ist.

Das Werk der deutschen Rechtseinheit geht seiner Verwirklichung entgegen. Dem Freunde des deutschen Volkes bleibt nur der Wunsch: Gott gebe ihm den Segen derselben und bewahre es vor ihren schlimmen Folgen!

Mainz. L. Bendix.

VIII.

Das Kirchenlexikon.

Das Erscheinen des Kirchenlexikons von Dr. H. J. Wetzer, Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg i. Br., dem Hauptredacteur, und Dr. B. Welte, Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen, bezeichnete eine Periode des Aufschwunges des katholischen Lebens und der katholischen Wissenschaft in Deutschland. Begeistert und opferwillig hat der geniale Buchhändler Benjamin Herder den Plan des großen Unternehmens gefaßt und in zehn Jahren glücklich ausgeführt. Band I wurde 1847, Band XII, der ergänzende Schlußband, 1856 und vier Jahre später das Generalregister ausgegeben. Von 1847—49 erschien jedes Jahr 1, von 1850—52 je 2 Bände, 1853 und 1854 wieder je 1 Band und zwei Jahre später der Schlußband. Jeder Band umfaßte 60 Bogen, die zwei letzten 23 resp. 25 Bogen mehr.

An der Spitze des Werkes steht die Erklärung des Erzbischofs Hermann von Vicari, daß in dem ersten Bande „nichts enthalten sei, was der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zuwiderläuft". Dieselbe Erklärung wird in Band XI auf sämmtliche elf Bände ausgedehnt und das Werk „wegen seiner Vortrefflichkeit auf's wärmste Priestern und Laien empfohlen". Nur der erste und elfte Band sind mit einer Vorrede versehen. Die von Dr. H. J. Wetzer unterzeichnete Vorrede des ersten Bandes enthält das Programm. Das Princip, welches dieser Encyklopädie zu Grunde gelegt werden sollte, „ist die Einheit und Einigkeit des Katholicismus, welches sich dadurch zu erweisen hat, daß die positive katholisch-

theologische Wissenschaft nur nach der Lehre und dem Geiste der katholischen Kirche und in vollkommener Uebereinstimmung damit dargelegt, alles andere aber so, wie es an sich ist, und dann im Verhältniß zur Lehre und dem Geiste der katholischen Kirche betrachtet werden soll".

Die von Dr. B. Welte unterzeichnete Vorrede zum elften Bande erklärt, daß das Werk „auf mehr als das Doppelte des anfänglich beabsichtigten Umfanges angewachsen sei", weil der ursprüngliche Plan, „nur die Ergebnisse der Forschungen, nicht die Beurkundung derselben" aufnehmen zu wollen, sich als unzweckmäßig erwies. Zugleich wird das Erscheinen eines Ergänzungsbandes angekündigt, den Dr. Welte allein besorgte, da sein treuer Mitredacteur Dr. Wetzer bereits 1853 verschieden war, ein herrlicher Mann, dessen Andenken im zwölften Bande in einer warmgefühlten Lebensskizze gefeiert wird. „Auf dem reizenden Freiburger Kirchhof," so schließt dieselbe, „mitten unter seinen Verwandten, ruht er im stillen Grab, dessen Aufschrift sein ganzes Leben zusammenfaßt: Ecclesiae, scientiae fidelis et universitati suae catholicae, vixit, docuit, scripsit, obiit. R. I. P."

Das große Unternehmen war vollkommen geglückt. Die hervorragendsten katholischen Gelehrten Deutschlands hatten sich als Mitarbeiter betheiligt und der größte Theil der Artikel, insbesondere die historischen, canonistischen und philologischen Partien, sind vorzügliche Arbeiten; weniger gelungen sind einige von Günther's Speculationen noch beeinflußte philosophische und dogmatische Abhandlungen.

Im Dezember 1877, dreißig Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes der ersten Auflage, hat Dr. J. Hergenröther, wie derselbe in seinem Vorberichte vom 10. August 1880 erklärt, auf Ersuchen des Herrn Herder die Redaction der längst nothwendig gewordenen zweiten Auflage übernommen, den von P. A. Weiß „mit vieler Sachkunde und großer Umsicht" entworfenen Nomenclator bereichert und bis in den März 1879 dem Werke seine beste Zeit und Kraft gewidmet. Nach dessen Berufung in das Cardinalscollegium war es unter den von ihm dem „überaus thätigen und verdienten Verleger und Gründer des Werkes" vorgeschlagenen Gelehrten Herr Dr. Franz Kaulen, „rühmlichst als theologischer Schriftsteller bekannt, der sich der mühevollen und große Opfer

erheischenden Aufgabe unterzog". Erleichtert wurde diesem die schwere Arbeit dadurch, daß der Assistent des Cardinals, Herr Dr. Streber, seinen Wohnsitz von München nach Bonn verlegte und den Redacteur „mit Kenntniß und Geschick bei der Herausgabe unterstützte".

Auch die neue Auflage, mitten im Culturkampfe unternommen, bezeichnet einen Aufschwung katholischen Lebens und katholischer Wissenschaft und einen großen Fortschritt. Die Harmonie in der Lehre ist vollkommen gewahrt. Die Ausstattung ist prächtig. In Folge des gewählten großen Lexikonsformats ist die Zahl der Zeilen auf jeder Seite um 10 gestiegen (63 statt 53) und die Lectüre durch zweispaltigen Drucksatz für das Auge erleichtert. Die Bogenzahl jedes Bandes (66 = 2112 Spalten) ist gegen früher um sechs vermehrt. Mehrere tausend Artikel wurden neu aufgenommen. So z. B. umfaßt der erste Band von ‚Aachen' bis ‚Basel' 1035 Artikel, während früher dieselbe Reihenfolge nur 665 Artikel zählt. Das ganze Werk wurde auf 10 Bände berechnet, wird aber wie die erste Auflage auf 12 Bände ausgedehnt werden müssen, nachdem die neue Auflage den Buchstaben K, mit welchem die erste Auflage den sechsten Band eröffnet, erst mit dem siebenten Bande beginnen konnte. Das Generalregister soll gleichzeitig mit dem letzten Hefte gedruckt werden. Der erste Band erschien 1882, die folgenden sieben Jahre brachten fünf weitere Bände, die letzten drei Bände nahmen sechs Jahre in Anspruch. Jeder Band trägt auf dem Titelblatt die kirchliche Approbation.

Zwei Nachrufe unterbrechen die Reihenfolge der Artikel. Den sechsten Band eröffnet ein Blatt des Andenkens an den hochverdienten Verlagsbuchhändler Benjamin Herder, der am 10. November 1888 in die Ewigkeit eingegangen ist. „Er war es, der den Gedanken zur Herausgabe einer theologischen Encyklopädie mit seltener Klarheit faßte und mit ebenso seltener Thatkraft ausführte." Ein Jahr später hat der Verfasser des Nomenclators zum Kirchenlexikon, P. A. M. Weiß O. P., diesem in jeder Hinsicht ausgezeichneten Manne ein Ehrendenkmal gesetzt in seiner Schrift ‚Benjamin Herder. 50 Jahre eines geistigen Befreiungskampfes'. Die deutschen Katholiken von dem Drucke der tonangebenden ungläubigen und protestantischen gelehrten Literatur zu befreien — das war das Ziel der fünfzigjährigen Thätigkeit

Herder's. Dazu hat er redlich sein Scherflein beigetragen. Großentheils aus eigener Initiative und oft mit großen Opfern hat er einen ächt wissenschaftlichen katholischen Verlag gegründet und ihm eine Ausdehnung gegeben, welche mit den ersten Firmen Deutschlands rivalisirt.

Schon nach sechzehn Tagen folgte Emilie, geb. Streber, die hochgebildete Gattin Herder's, die in christlicher Gesinnung und Wohlthätigkeit mit ihrem Manne wetteiferte, ihm im Grabe nach.

Durch diese betrübenden Todesfälle erlitt jedoch das Kirchenlexikon keine Unterbrechung. Als Erbe der großen Aufgabe, welche der edle Vater sich gestellt, trat nunmehr Hermann Herder, der einzige Sohn, in die Fußtapfen seiner verewigten Eltern ein.

Den folgenden siebenten Band eröffnet Dr. Franz Kaulen und die Herder'sche Verlagshandlung mit folgenden Worten: „Mit dem heiligen Vater und dem erlauchten Cardinalscollegium, die einen durch Tugend und Gelehrsamkeit hervorleuchtenden Berather verloren haben; mit dem Vaterlande, das den entschiedenen Vorkämpfer des katholischen Glaubens und den warmen Beförderer seiner deutschen Interessen entbehren muß; mit der Wissenschaft, welcher der Verfasser unvergänglicher Schriften mitten aus einer vielversprechenden Thätigkeit genommen wurde, betrauert auch das Kirchenlexikon den Hingang Sr. Eminenz des hochwürdigsten Herrn Joseph Cardinal Hergenröther, welcher Freitag den 3. October 1890, Abends 8¼ Uhr, im Cistercienserstift in Mehrerau aus diesem Leben abgerufen worden ist." Dieser Nachruf schließt mit dem wohlbegründeten Elogium: „Im Sinne unserer Leser handeln wir sicherlich, wenn wir an dieser Stelle auch in ihrem Namen aussprechen, daß wir einem der Größten, welche das deutsche Land hervorgebracht, über das Grab hinaus unsere Bewunderung, unsere Verehrung und unsere Dankbarkeit bewahren." Daran schließt sich aus der Feder des Herrn Streber ein Blick auf das Leben und die zahlreichen Schriften dieses großen Theologen.

Sein Verdienst ist es auch, für das von ihm begonnene große Werk der neuen Auflage des Kirchenlexikons, dessen Ausführung ihm durch die Berufung nach Rom versagt war, in der Person des Herrn Prälaten Dr. Franz Kaulen den richtigen Mann gefunden zu haben, welcher dieses schwierige Unternehmen im Geiste Hergenröther's seit vierzehn Jahren mit sorgfältiger Auswahl der

Männer von Fach für die einzelnen Artikel, gewissenhafter Akribie und unverdrossenem Muthe bis zu den jüngsten Heften weiter geführt hat. Es genügt, an die vortrefflichen Artt. Protestantismus und Reformation, Pseudoisidor, Predigt, Quedlinburg, Quietismus und so viele andere zu erinnern. Seiner Umsicht ist es zu verdanken, daß das neue Kirchenlexikon als einheitliches Werk des katholischen Deutschland erscheint, denn außer den Verfassern müssen noch viele andere Factoren zum Gedeihen desselben mitwirken. Möge Gott dem verdienstvollen Herausgeber auch fernerhin die geistigen und leiblichen Kräfte erhalten, um dieses ächt katholische Werk, dieses insbesondere für die Geistlichen unentbehrliche Nachschlagebuch noch im Laufe dieses Jahrhunderts zu hocherfreulichem Abschluß zu bringen.



IX.

Literatur.

Die Gabe des heiligen Pfingstfestes. Betrachtungen über den heiligen Geist. Von M. Meschler, Priester der Gesellschaft Jesu. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Dritte Auflage. Freiburg, Herder 1896. 8⁰. VIII, 518 S. M 3.50, geb. M 5.

Wem hatte der hochselige Cardinal-Erzbischof Manning seine Berufung zur einzig wahren Kirche zu verdanken? Wie er mir selbst eines Tages ausführlich erzählte[1]), und wie aus der im Sommer 1890 vom Cardinal verfaßten Abhandlung über „neun Hindernisse", welche die Entwickelung des Katholicismus in England hemmen, sich ergibt: der Anbetung und dem Dienste der dritten Person der Gottheit, dem hl. Geiste[2]). P. Meschler hat das große Verdienst, bei uns zu Lande die Andacht zum hl. Geiste durch sein inhaltvolles Werk wieder in den Vordergrund gerückt zu haben. Die vorliegende Auflage nennt sich schlicht die dritte, ohne weiteren Zusatz. Im Wesentlichen mit der zweiten übereinstimmend, hat dieselbe, wie aus einem Vergleich sich ergibt, nur insofern eine Veränderung erfahren, als die beiden Betrachtungen „am Vorabende der Novene" und „auf das heilige Pfingstfest", welche früher das Buch eröffneten, an den Schluß versetzt wurden. Die Schrift

1) A. Bellesheim, Cardinal Manning. Mainz 1892. S. 94.

2) E. S. Purcell, Life of Cardinal Manning. London 1896. II, 795.

entwickelt die gesammte Lehre der Offenbarung und der Kirche über den heiligen Geist in sehr verständlicher Weise, was auch von jenen Partien gilt, welche einige der bedeutendsten Probleme der Dogmatik erörtern. Was aber die Form anlangt, so athmet diese eine Schönheit und Süßigkeit, die nur unter dem Eindrucke fortgesetzter Betrachtung dieses großen Geheimnisses entstanden sein kann. Das Buch eignet sich nicht bloß zu Predigten, es behandelt vielmehr einen Stoff, dessen Darlegung durch den Kanzelredner der Cardinal Manning als nothwendig und zeitgemäß betont. Um dem zweiten großen Hinderniß der Ausbreitung der Kirche in England, „der Seichtigkeit unserer Predigt", einen Damm entgegenzusetzen, macht er Reformvorschläge nach Inhalt und Form. In jener Beziehung bezeichnet er u. a. als Themata: „Das Werk des hl. Geistes"[1]). Für eine vierte Auflage wünschen wir uns zum Zwecke eines leichteren Gebrauches ein gutes Register.

A. Bellesheim.

Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu. Mit einer Einleitung von Bernhard Duhr S. J. Herder 1896. 8°. VIII, 286 S. ℳ 3.

Dem sehr bedeutenden Beitrag, welchen P. Duhr zu den Monumenta Germaniae paedagogica 1895 geliefert und der in dieser Zeitschrift ausführlich zur Anzeige gebracht wurde (1894 II, 369—373), schließt sich obige Schrift in sehr würdiger Weise an. Wenngleich in der verdienstvollen ‚Bibliothek der katholischen Pädagogik' erst an neunter Stelle erscheinend, besitzt dieser Band unseres Erachtens eine principielle Bedeutung, insofern die philosophische Auffassung der Sache in den Vordergrund tritt. Denn man mag sich dagegen sträuben, wie man will — die Pädagogik bildet zwar keinen wesentlichen, wohl aber einen integrirenden Theil der Philosophie. Die Geschichte der letzteren legt mit Donnerstimme Zeugniß ab für die Wahrheit dieses Satzes, sie bestätigt zugleich die Auffassung, gemäß welcher die alte, ächte katholische Weltweisheit allein eine den ganzen Menschen harmonisch ausbildende, auf einer geschlossenen Weltanschauung sich aufbauende Pädagogik zu erzeugen im Stande ist. Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu behauptet in allweg den angedeuteten Standpunkt. Das Buch zerfällt in zwei Theile. Im ersten empfangen wir eine

1) Purcell, II, 776.

höchst sorgfältig ausgearbeitete Einleitung in die Studienordnung der Jesuiten, welche nach langen Berathungen 1599 erschien und 1832 unter Berücksichtigung der in den modernen Verhältnissen eingetretenen Veränderungen eine neue Auflage erlebte. Duhr's Arbeit behandelt: 1) Geschichte und Quellen. 2) Pädagogische Grundsätze. 3) Didactische Grundsätze. Ueberall war der Verf. bemüht, aus den ältesten und bewährtesten Quellen zu schöpfen, wobei nicht selten auch kostbares handschriftliches Material aus dem Archiv der deutschen Ordensprovinz zur Verwerthung gelangte. Einen ganz hervorragenden Zug in der Behandlung der zahlreichen Fragen bildet die Widerlegung landläufiger Irrthümer über die Pädagogik der Jesuiten, die man bei Männern antrifft, die als Koryphäen auf dem in Rede stehenden Gebiete verehrt werden. Schon durch die mit wahrem Bienenfleiß gesammelte und mit der ganzen Noblesse eines in den höchsten Principien gefestigten Geistes der Kritik unterworfene moderne protestantische Literatur auf dem Gebiete der Pädagogik hat der gelehrte Verf. sich den Dank aller Katholiken verdient. Daß er den Bericht über die auf Befehl des Kaisers in Berlin zusammengetretene Conferenz von Schulmännern und die aus Anlaß derselben kundgegebenen Wünsche über Verbesserungen mit Vorliebe für seinen Zweck verwerthet, hat ihm der Instinkt der Selbsterhaltung eingegeben. Denn was sogar Helmholtz über den Vorzug der alten Sprachen als Bildungsmaterial der Jugend vor der Mathematik, was Geheimrath Graf über die Abschaffung der Fachlehrer und Wiedereinführung der Klassenlehrer am Gymnasium vorträgt, das sind lauter stillschweigende Apologien der alten Studienordnung der Jesuiten. Der Leser nehme das Buch selbst zur Hand und er wird schier unzähligen Zeugnissen katholischer und vielleicht noch mehr protestantischer Schulmänner begegnen, deren Kern lediglich eine Vertheidigung der alten Schulordnung ist.

Während „die pädagogischen Grundsätze" (24—79) den Gymnasiallehrer ausschließlich, die „didactischen Grundsätze" (79—153) denselben vorwiegend im Auge haben, werden die Ausführungen über Lyceum (153—172) und Hochschule den akademischen Lehrer fesseln. Der letztere mag daraus ersehen, daß bloßes Vortragen und Examiniren durchaus nicht zum gewünschten Ziele führt. Das Geheimniß einer vollständigen Beherrschung der philosophischen und

theologischen Wissenschaft liegt in der Kunst der Disputirübungen. So lange man diese einzuführen Bedenken trägt, darf man sich nicht rühmen, sein Ziel erreicht zu haben.

Der zweite Theil des Buches spendet eine Uebersetzung der Studienordnung der Gesellschaft Jesu von 1599 in deutscher Sprache, während die Veränderungen der neuen Studienordnung von 1832 in Fußnoten Berücksichtigung finden. Die deutsche Uebertragung ist aber nicht einfache Wiederholung der von Pachtler in den Mon. Germaniae paedagogica gelieferten Uebersetzung, der Verf. hat sich vielmehr die Mühe gegeben, das Ganze nochmals sorgfältig zu überarbeiten.

Den bischöflichen Behörden, denen von Amtswegen die Leitung der Ausbildung des Clerus obliegt, sodann aber auch allen Pädagogen, geistlichen und weltlichen Standes, sowie allen mit der Verwaltung des Unterrichtswesens befaßten Staatsbehörden sei die mit einem guten Register ausgestattete Schrift warm empfohlen.

A. Bellesheim.

Das Grab der hl. Jungfrau Maria. Eine historisch-kritische Studie von Dr. Joseph Nirschl, Dombechant in Würzburg. Mainz, Fr. Kirchheim 1896. XII, 118 S. ℳ 1.80.

Die Streitfrage, ob die allersel. Jungfrau Maria in Jerusalem oder bei Ephesus begraben worden sei, hat Herr Dr. Nirschl in den Jahrgängen 1894 und 95 dieser Zeitschrift kritisch behandelt und sich entschieden für Jerusalem ausgesprochen. Dagegen erschien von dem Augustiner P. Th. Wegener eine Schrift: ‚Wo ist das Grab der hl. Jungfrau Maria?‘ (Würzburg 1895.) Dieselbe stützt sich besonders auf die Mittheilungen der sel. Katharina Emmerich über den Aufenthalt und das Hinscheiden Maria's auf einem Berge bei Ephesus und auf das Resultat der topographischen Untersuchungen, welche daselbst in neuester Zeit angestellt worden sind. Zur Widerlegung der hier vertretenen Ansicht hat der Verf. den polemischen Theil seiner früheren Arbeit erweitert und den Nachweis geliefert, daß die Mittheilungen der Dulderin von Dülmen mit den Ergebnissen der topographischen Untersuchungen bei Ephesus nicht übereinstimmen. Mit noch größerem Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß die frommen Betrachtungen der Katharina Emmerich ‚auf den Charakter historischer Wahrheit‘ nicht ‚den

mindesten Anspruch' erheben wollen, wie Clemens Brentano schon in der ersten Ausgabe des ,bittern Leidens' bemerkt, und einen solchen Anspruch wenigstens in ihrer Gesammtheit nicht erheben können, da sie, wie Dr. Nirschl in Bezug auf seinen Gegenstand nachweist, offenbare Unrichtigkeiten enthalten. Dadurch wird der fromme Sinn der Dulderin von Dülmen und der große Nutzen, den ihre Betrachtungen gestiftet haben, nicht im mindesten beeinträchtigt, wohl aber ein Kriterium zur richtigen Beurtheilung derartiger angeblicher Offenbarungen geboten. Die interessante Schrift ist mit drei Abbildungen geziert. R.

Die Orden und Congregationen der katholischen Kirche. Von Dr. Max Heimbucher, kgl. Lycealprofessor in Bamberg. Erster Band. Paderborn, Ferdinand Schöningh 1896. 8°. X, 583 S. ℳ 6.

Wie aus der Vorrede zu entnehmen ist, hat der Verf. über dieses wichtige und fruchtbare Thema in den Jahren 1889—1891 Vorlesungen an der Universität München gehalten. Aus ihnen ist das auf zwei Bände berechnete Werk hervorgegangen, von dem jetzt der erste Theil vorliegt. In der That läßt sich nur in der unmittelbarsten Nähe der königl. Hof- und Staatsbibliothek in der bayerischen Hauptstadt, diesem Emporium geschichtlicher Wissenschaft, ein solch erdrückender Reichthum von Notizen zusammentragen, wie er uns in obigem Bande entgegentritt. Die ideale Geistesrichtung des Verf. erhellt aus dem ihm vorschwebenden doppelten Zwecke, seinen Zuhörern die Wahrheit über die Orden mitzutheilen und dann durch Beifügung mancher Einzelheiten „auf das Herz der akademischen Jugend einzuwirken und so den erziehlichen Zweck des Unterrichts zu erreichen" (VI). In der That wird die Geschichte der Orden in manchen Lehrbüchern der Kirchengeschichte, wie in akademischen Vorlesungen viel zu wenig beachtet, auf die Entwickelung des Irrthums, namentlich die gnostischen Systeme, dagegen viel zu viel Zeit verwendet oder vielmehr verschleudert. Der ächt christliche Gedanke, daß das Ordensleben eine der erhabensten Offenbarungen des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes ist, beherrscht das ganze Buch. In fünf Abschnitten werden behandelt: 1) Die Anfänge des Ordenslebens bis auf den hl. Benedict. 2) Der Benedictinerorden und die übrigen Orden der Benedictinerregel. 3) Der Franziskanerorden. 4) Der Augustinerorden. 5) Domini-

kaner. Der gelehrte Verf. ist nicht bloß Vertreter der geschichtlichen Wissenschaft, sondern auch Canonist, was bei der Darstellung des Ordenswesens von weittragender Bedeutung ist. Durchgehends ist die Darstellung positiv gehalten, nur im ersten Theile galt es, hier und da schiefen Auffassungen über das Wesen der Orden oder den Einfluß der Verfolgungen auf das Entstehen der Anachoreten entgegenzutreten. Der Reichthum der Literatur ist erstaunlich groß und zeugt für die hingebende Liebe, mit welcher der Verf. an seinem Thema gearbeitet. Während des Druckes erschien in London von dem bekannten Convertiten Allies ein geistvolles Buch über das Mönchswesen bis zu Karl d. Gr.[1]). Neben der Darstellung der Orden auf dem ihnen eigensten und engsten Gebiete der Nachfolge des vollkommenen Lebens Christi ließ der Verf. es sich angelegen sein, deren Verdienste um die Missionen, Cultur, Kunst und Wissenschaft zu schildern. Mit Bezug auf das letztere Gebiet darf man kühn behaupten, daß es selbst unter den minder bedeutenden Orden keinen gibt, welcher nicht nach irgend einer Richtung den idealen Zwecken der katholischen Wissenschaft mit Erfolg gedient habe und noch diene.

Dem Verf. wünschen wir aufrichtig Glück zu dieser den Interessen der Wissenschaft nicht minder, als den Forderungen des kirchlichen Lebens dienenden Leistung, die hoffentlich bald in zweiter Auflage an's Licht treten wird. Die Ausstattung ist sehr würdig[2]).

Aachen. A. Bellesheim.

1) The monastic Life from the Fathers of the Desert to Charlemagne. By T. W Allies. London 1896. Vgl meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 640.

2) Zum Zwecke der Verbesserung in einer zweiten Auflage notire ich:

S. 10. Z. 6 v. u. statt antichita ist zu lesen antichità.

S. 25 Z. 10 v. u. die Biographie Montalemberts von Lecanuet ist (Bd. 1) erschienen.

S. 28. Z. 11 v. u statt Gottesverbrüderungen — Gebetsverbrüderungen.

S. 45. Z. 1 v. o. statt Monaco di basiliano — Monaco basiliano.

S. 100. Z. 7 v. u statt sixt — sixth.

S. 126. Z. 1 v. u. statt Brera — Brerà.

S. 155. Z. 3 v. u. statt traveaux — travaux.

S. 183. Z. 13 v. o. statt Chutbert — Cuthbert.

Z. 18 v. o. statt sacrément — sacrement.

S. 219. Z. 4 v. u. statt triumphalica — triumphalia.

Görres. Von J. N. Sepp. Berlin, Ernst Hofmann & Co. 1896. XV, 208 S. *M.* 2.40.

Die Biographie eines Görres enthält selbstverständlich viel Schönes und Großes. Das ist auch hier der Fall. Der Verf. hätte es gar nicht nöthig gehabt, durch gigantische Gedankensprünge und noch weniger durch wiederholte Präsentirung seiner eigenen Persönlichkeit das Interesse der Leser wach zu halten. Auch ist die Neigung, katholische Dinge und Leute opportune et importune nur mit Püffen zu tractiren, keine Empfehlung für einen Görres-Biographen. Diese Seelenstimmung hindert auch den Verf., die große That seines Helden in den Kölner Wirren zu würdigen, so daß sogar die Verlagshandlung in dem sog. Waschzettel entschuldigend bemerken zu müssen glaubte: „Ist auch der Verf. Görres als dem genialen Vertreter des Katholicismus nicht ganz gerecht geworden, so ist das wohl auf sein Bestreben zurückzuführen, das von einem protestantischen Verlage herausgegebene Lebensbild dieses Charakterkopfes auch dem nichtkatholischen Deutschland näher zu bringen." Die Entschuldigung der protestantischen Verlagshandlung ist nobel, aber der Verf. hätte selbst als „Professor a. D. in München" wissen müssen, daß solchen Rücksichten die Objectivität nie und nimmer zum Opfer gebracht werden darf. Der Versuch, auf Görres zu Gunsten der Januschristen Beschlag zu legen, ist mehr als gewagt. Für den großangelegten Görres wäre das altkatholische Kirchlein doch zu klein gewesen. Selbst wenn er das unfehlbare Lehramt des Papstes nicht als nothwendige Folge des Primates in einer unfehlbaren Kirche erfaßt hätte, so hätte er sicher von seiner unfehlbaren Kirche sich eines Bessern belehren lassen, denn nur kleine Geister sind so eitel, zu meinen, daß sie alles wissen. R.

Fünfundvierzig Betrachtungen über das ‚Hohe Lied' von Marie Anna Zaubzer. München, R. Oldenbourg. 150 S. *M.* 1.30, geb. 1.50, in Leder *M.* 2.

Ein frommes, mit kirchlicher Druckerlaubniß versehenes, mit Geist und Anmuth gearbeitetes Büchlein, welches die Note sehr gut verdient und an dem gottgeweihte Seelen wahre Freude haben werden.

S. 294. Z. 4 v. o. statt Fidenza — Fidanza.

S. 296. Z. 19 v. o. statt S. Domino — S. Donnino.

S. 476. Z. 5 v. u. statt Guiseppe — Giuseppe.

X.

E S. CONGREGATIONE EPISCOPORUM ET REGULARIUM.

DECRETUM.

De Sororibus Eleemosynas quaeritantibus.

Singulari quidem protectione et auxilio dignae semet exhibent mulieres illae, quae in piis religiosisque Institutis Deo se devovent ut in proximorum bonum longe lateque opera misericordiae exerceant nedum directe, sed stipem etiam iisdem operibus sustentandis quaeritantes, atque egregiam eapropter humilitatis, patientiae, charitatis aliarumque virtutum laudem prae se ferentes. Cum tamen hoc colligendarum eleemosynarum ministerium prae muliebri quaeritantium indole ac hodierna humanae societatis conditione periculis haud vacet nisi opportunis cautelis communiatur, Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium nonnullis Episcopis petentibus, re diligenter et mature perpensa, haec quae sequuntur statuit ac decrevit.

I. In votorum simplicium Institutis opus quaeritandi eleemosynas alumnae non aggrediantur nisi in spiritu fidei, quod stipem non sibi quaerant sed ipsi Christo Jesu, memores verborum eius: *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Praeterea Ordinarios locorum, etiamsi eorum territoria pertranseant, obsequio, reverentia et devotione prosequantur tamquam parentes et patronos, quos adeant cum fiducia pro consilio, auxilio ac praesidio in qualibet necessitate.

II. Iisdem votorum simplicium Sororibus non liceat eleemosynas quaerere sive intra dioecesim in qua ipsae resident, sive extra sine licentia Ordinarii loci respectivae residentiae.

III. Stipem quaesiturae extra dioecesim respectivae residentiae licentiam obtinere insuper debent ab Ordinario loci in quo eleemosynas quaeritare desiderant.

IV. Nihil tamen impedit, quominus Superiorissae, nulla petita licentia, ad sublevandam domuum vel piorum Operum, quibus praesunt inopiam, possint eleemosynas undequaque

sponte oblatas accepto habere, vel etiam per literas impetrare ab honestis ac benevolis personis quibuscumque, usquedum a legitimo superiore rationabili ex causa non prohibeantur.

V. Ordinarius loci, in quo extat domus Sororum quaeritare volentium, licentiam eis non concedat: 1° si de vera domus vel pii operis ncessitate sibi non constet; 2° si quaeritatio commode fieri possit per alios ab ipsomet Ordinario designandos. Si autem necessitati occurri valeat per quaeritationem in loco, in quo Sorores resident, vel infra propriam dioecesim, Ordinarius licentiam eisdem non impertiatur eleemosynas colligendi extra dioecesim.

VI. Utraque licentia tradatur gratis et in scriptis, in qua quilibet Ordinarius leges et conditiones imponere poterit, quas pro locorum, temporum et personarum adiunctis magis opportunas in Domino iudicaverit. Licentia vero Ordinarii piae Sororum domus contineat literas vel commissorias ad parochos aliasve prudentes personas pro Sororibus quaeritantibus intra dioecesim, vel commendatitias ad Ordinarios aliarum dioecesium pro Sororibus extra propriam dioecesim quaeritantibus. In literis commissoriis mandetur parochis aliisve probis personis, ut consiliis et meliori qua possunt opera praesto sint Sororibus, earum agendi rationem invigilent, et si quid in eis minus rectum resciverint, statim ipsi Ordinario referant. In commendatitiis exorentur Ordinarii locorum, ut in sua quisque dioecesi Sorores ad quaeritandum admissas protegat ac adiuvet ac si sibi subditas eas haberet.

VII. Quisque loci Ordinarius Sorores ex aliena dioecesi advenientes ad eleemosynas colligendas non admittat, nisi prius eaedem licentiam proprii Ordinarii sibi exhibuerint. Sororibus vero huiusmodi licentiam exhibentibus ipse suam, si lubeat, impertiatur licentiam quaeritandi in propria dioecesi. Ubi autem Sorores, etiamsi utraque licentia praeditae, in eleemosynarum quaestu male se gerant, statim in propriam domum eas redire Ordinarius iubeat, opportunisque etiam mediis si opus fuerit compellat.

VIII. Superiorissae, praesertim extra locum ubi domus habent, numquam ad eleemosynas quaerendas mittant Sorores, nisi binas aetate et animo maturas, intra dioecesim non ultra

mensem, extra dioecesim non ultra duos menses, et semper ea pecuniae summa instructas qua, inopinato quocumque casu cogente, possint statim domum redire. Sorores quaeritantes semper et ubique ea qua decet, modestia eniteant, virorum familiaritatem et sermones inutiles caveant; clamores, tabernas aliaque loca incongrua evitent; nec in domibus longiorem moram faciant, quam sit necessarium pro expectandis eleemosynis. Singulae nunquam incedant, neque ab invicem separentur, nisi necessitate impellente. Iter facientes, si commode fieri poterit, utantur via ferrea; sed quantum possunt, de nocte, neque ab uno loco discedant, neque ad alium perveniant. De suo adventu futuro praemoneant illum, cui datae sunt Episcopi literae; eique cum pervenerint se sistant precesque adhibeant, ut intercedat pro invenienda hospitalite apud aliquod pium foeminarum Institutum, vel saltem apud aliquam honestam mulierem, nunquam vero in domo ubi possint in aliquod periculum offendere. Matutinas ac vespertinas preces non omittant: quotidie de mane aliquam ex vicinioribus ecclesiis petant, ibique Sacro assistant: singulis hebdomadis Poenitentiae et Eucharistiae sacramentis reficiantur. Ante solis ortum et post occasum, eleemosynas per loca non quaeritent. Elapso tempore ad quaeritandum eis praefixo, sine ulla mora ad propriam Superiorissam recto tramite remigrent. Eleemosynas numquam arroganter vel tamquam debitas postulent, sed breviter et humiliter sua et piorum Operum exposita inopia, si quid sponte offertur accipiant, secus patienter divinae Providentiae confidant. Alias normas opportunas, quae a propria Superiorissa dari poterunt, ad amussim observent.

Datum Romae ex Secretaria memoratae S. Congregationis Episcoporum et Regularium die 27 Martii 1896.

I. *Card. Verga*, Praef.
A. *Can. Boccafogli*, Sub-Secr.



Mainz, Druck von Fl. Kupferberg.

XI.

Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage.

(Fortsetzung.)

6. „Die Lehre des Addäus.“ Ihr Inhalt.

Wenden wir uns zu einem dritten Schriftstück, zu der sogenannten Doctrina Addaei. Sie ist älter, als des Choreners Geschichtswerk; wir besprechen sie aber nach diesem, weil sie erst in neuerer Zeit aufgefunden und publicirt worden ist.

Im Jahre 1852 fand P. Leontius Dr. Alishan unter den Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Paris eine alte, aus dem 5. Jahrhundert stammende armenische Schrift, die er im Jahre 1868 in armenischem Drucke herausgab. In demselben Jahre veröffentlichte er auch eine französische Uebersetzung derselben mit Noten unter dem Titel: Brief des Abgar oder Geschichte der Bekehrung der Edessäer von Labubnia, einem den Aposteln gleichzeitigen Schriftsteller[1]). Einige Jahre vorher hatte der englische Orientalist Dr. W. Cureton den syrischen Originaltext der eben genannten Schrift unter syrischen Manuscripten entdeckt, welche Landsleute von ihm aus der nitrischen Wüste in Aegypten in das britische Museum zu London überbracht hatten. Sie hat den Titel: Lehre des Addäus, des Apostels. Cureton's Freund Dr. W. Wright übergab nach Cureton's Tod im Jahre 1864 diese Schrift mit einer Uebersetzung im Englischen

1) *Lettre d'Abgar* ou histoire de la conversion des Edessénes par *Laboubnia*, écrivain contemporain des apôtres traduite sur la version arménienne du V. siècle. Venise 1868. 8⁰. 58 p. Auch deutsch: Laboubnia, Brief König Abgars oder Geschichte der Bekehrung der Edessäer. Venedig 1868. 8⁰. 71 S.

und mit Noten der Oeffentlichkeit[1]). Aber der syrische Text dieser Ausgabe war nicht vollständig. Den vollständigen Text entdeckte erst im Jahre 1876 in einer wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhunderte stammenden Petersburger Handschrift G. Phillips und gab ihn ebenfalls mit einer englischen Uebersetzung in demselben Jahre zu London heraus[2]).

Diese Doctrina Addaei nun ist in der Abgarfrage ein sehr wichtiges Document. Sie soll ja die Lehre des Addäus, des Apostels von Armenien, und die Geschichte seiner apostolischen Thätigkeit bei dem König Abgar und in der Stadt Edessa enthalten. Es ist daher erklärlich, daß sie viele Abhandlungen hervorrief, in denen sie allseitig und gründlichst untersucht wurde.

Nennen wir außer den beiden Herausgebern Wright-Cureton und Phillips und außer dem genannten Herausgeber und Uebersetzer der armenischen Version Dr. Alishan noch Nöldeke, Nestle, Lighfort, Bickell, Th. Zahn, Bonet-Maury, Lipsius, Matthes[3]). Außer diesen gaben noch mehrere andere, darunter Harnack, Rubens Duval, Duchesne, Loisy, Funk, Zisterer[4]), bei Gelegenheit einer Besprechung der Schrift

1) *W. Cureton*, Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighlovring countries. With a preface by Dr. *W. Wright*. London 1864.

2) *G. Phillips*, The doctrine of Addai, the Apostle, new first edited in a complete form in the original syriac, with an english translation and notes. London 1876.

3) Nöldeke, Literar. Centralblatt 1876. Nr. 29. S. 937 ff. — Nestle, Theolog. Literaturztg. 1876. S. 643 ff. und 1877. S. 77 ff.; Göttinger gelehrte Anzeigen 1880. S. 1529 ff. — G. Bickell, Zeitschr. für kath. Theologie 1877. S. 296—304. — *J. B. Ligfort*, Contemporany Review 1877. p. 1137. — Th. Zahn, Göttinger gelehrte Anzeigen 1877. S. 161—184. — Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Canons und der altchristl. Literatur. Erlangen 1881. S. 350—382. — *Bonet-Maury*, La légende d'Abgar et de Thaddée et des missions chrétiennes à Edesse. *Revue de l'histoire des Religions* 1887. p. 269—286. — R. A. Lipsius, Die edessinische Abgarfrage. Braunschweig 1880.

4) A. Harnack, Theolog. Literaturztg. 1888. Nr. 26. — *M. Rubens Duval*, Journal Asiatique, ser. VIII, T. XII, 3. p. 518—524. Ders. l. c. T. XVIII. Histoire politique, religieuse et litéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade. p. 87—133; p. 234—278: La Légende d'Abgar. Die

Tixeron's ihr Urtheil in der Sache ab. Tixeron hat nämlich eine sehr eingehende Studie über die Doctrina Addaei geschrieben, in welcher er die Abgarfrage zur endgiltigen Lösung gebracht zu haben vermeinte[1]). Allein das war nicht der Fall. Dashian wies ihm nicht wenige irrige Aufstellungen und Conclusionen nach[2]), und J. P. P. Martin unternahm eine eigene Gegenschrift, in welcher er die Ansichten und Behauptungen Tixeron's widerlegte und die Tradition der syrischen Kirche vertheidigte[3]).

Ueberhaupt gehen die Ansichten der Gelehrten über diese „Lehre des Addäus", wie über die Abgarfrage sehr weit auseinander. „Die Abgarfrage und die Doctrina Addaei," bemerkt mit Recht Dashian, „gaben vielen Gelehrten Anlaß zu mannigfachen Erörterungen, und beinahe jeder Forscher hat seine eigenen Hypothesen aufgestellt. Selbst in den Hauptfragen haben viele Forscher gerade entgegengesetzte Meinungen ausgesprochen[4])."

Wir können diese mannigfachen Hypothesen auf sich beruhen lassen. Ich glaube nämlich sagen zu dürfen, daß wir am Ende einer ermüdenden Darlegung derselben nicht viel klüger wären, als am Anfange derselben. Es wird vielmehr vorzuziehen sein, den Inhalt der Doctrina Addaei den wesentlichen Hauptzügen nach den Lesern zur Kenntniß zu bringen. Unsere kritischen Bemerkungen können wir dann dem Referate füglich beifügen, und der Leser sieht sich hiedurch in den Stand gesetzt, über den Inhalt der Schrift und die von uns vertretene Meinung selbstständig zu urtheilen.

Geben wir also zunächst eine Uebersicht des Inhaltes des genannten viel verhandelten Schriftchens.

„Die Lehre des Addäus" beginnt mit einem Berichte über die beiden Gesandtschaften des Königs Abgar, die erste an den

---

Legende entstand um die Mitte des 3. Jahrhunderts. S. 234. 244. *Duchesne*, Bulletin critique. 1889. 3. — *A. Lousy*, Revue critique. 1889. Nr. 22. — Fr. X. Funk, Literar. Rundschau für das kathol. Deutschland. 1889. Nr. 6. — Zisterer, Theolog. Quartalschrift 1889. 3. Heft.

1) S. oben S. 27, Nr. 1.

2) S. oben S. 112, Nr. 2.

3) *J. P. P. Martin*, Les origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes. Paris. 8⁰. p. 153.

4) *Dashian*, l. c. p. 17.

Proconsul Marinus (Sabinus) und die andere an den Heiland in Jerusalem. Diesen ziemlich ausführlichen Bericht kennen wir bereits; denn er stimmt mit dem überein, was wir oben darüber aus Eusebius und Moses mitgetheilt haben. Bemerkenswerth erscheint, daß auch die Doctrina übereinstimmend mit Moses berichtet, Anan sei auch Mitglied der Gesandtschaft an Marinus gewesen; ferner, daß Abgar nach der Rückkehr dieser Gesandtschaft auf ihren Bericht hin persönlich nach Jerusalem habe gehen wollen, um Jesus mit eigenen Augen zu sehen, daß er dies aber unterlassen habe in Rücksicht auf die Römer, die darin leicht einen feindseligen Act hätten sehen können, weßhalb er es vorgezogen, seinen Vertrauten, Anan, mit dem Briefe dahin zu schicken. Endlich erscheint die bereits erwähnte Bemerkung von Interesse, Jesus habe die Gesandtschaft, an deren Spitze Anan stand, zu Jerusalem im Hause des Gamaliel, des Hohenpriesters der Juden, empfangen und die Antwort auf den Brief bloß mündlich gegeben, aber fast mit denselben Worten, die der von Moses und Eusebius mitgetheilte Brief enthält.

Als Anan diese Antwort des Herrn vernommen, malte er, da er des Königs Maler war, das Porträt Jesu.

Welch' eine freudige Aufnahme Anan nach seiner Rückkehr in Edessa bei Abgar gefunden, ist bereits gesagt worden. Ebenso, bemerkt unser Schriftchen, nahm der König des Herrn Bildniß mit äußerster Freude in Empfang und stellte es mit größter Ehrerbietung in einem der Appartements seines Palastes auf. Anan berichtete dem König sodann alles, was er aus dem Munde Jesu gehört hatte, und Abgar betheuerte abermals freudig seinen Glauben an Jesus, daß er der Sohn Gottes sei.

Wie es der Herr dem Abgar versprochen, sandte nach seiner Auffahrt der Apostel Thomas, der auch den Brief an Abgar geschrieben, den Addäus (auch Thaddäus genannt)[1]), einen von den 72 Jüngern des Herrn, nach Edessa. Dieser begab sich nach seiner

1) „Thaddäus" nennen ihn Eusebius und Moses. Auch in den von C. Tischendorf edirten Acta heißt er Thaddäus. S. Acta apostolorum apocrypha. Lips. 1851. p. 261—265. Er ist aber von dem Apostel Thaddäus, einem der Zwölfe, wohl zu unterscheiden. Wenn er in der „Lehre des Addäus" „Apostel" genannt wird, so geschieht dies im weiteren Sinne, d. i. in dem Sinne des „Apostels von Edessa und Armenien".

Ankunft daselbst in das Haus eines Juden aus Palästina, Namens Tobias. Bald verbreitete sich das Gerücht von seiner Ankunft in der Stadt. Abdias, einer der angesehensten Satrapen des Königs, führte ihn zum königlichen Palaste und stellte ihn dem König vor, der ihn als den Abgesandten Jesu mit großer Ehrfurcht empfing, sogar vor ihm, da er bei seinem Eintreten auf dessen Stirne ein glänzendes Zeichen sah, niederfiel zur großen Verwunderung der anwesenden Hofbeamten. Nachdem Abgar neuerdings seinen Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, bekannt hatte, wurde er von seinem Leiden durch die Handauflegung des Addäus wunderbar und plötzlich geheilt. Auch Abdias und alle anderen erlangten durch Addäus wunderbare Heilung von allen Uebeln und Krankheiten, an denen sie litten.

Bis hieher stimmt dieser Bericht mit dem, was Eusebius aus den Documenten des edessinischen Archivs entnommen und den beiden Briefen beigefügt hatte, meist wörtlich überein. Der Autor der Doctrina Addaei scheint also diese Partie dem Kirchenhistoriker entnommen zu haben.

In Gegenwart des Königs, seiner Mutter und Gemahlin, der Prinzen und Großen des Reiches berichtete hierauf Addäus von den Wundern und Zeichen, die der Herr bis zu seiner Auffahrt in Jerusalem und in Palästina gethan hat.

Hierbei erzählt er auch die Auffindung des Kreuzes des Erlösers durch Patronica, die Gemahlin des Kaisers Claudius. Das Wesentliche dieser Erzählung besteht in Folgendem: Claudius war während der Abwesenheit des Kaisers Tiberius (14—37 n. Chr.) in Spanien dessen Stellvertreter in Rom und trug den kaiserlichen Titel. Seine Gemahlin Patronica wurde mit ihren Kindern von dem Apostelfürsten Petrus während seiner Anwesenheit in der römischen Weltstadt im Christenthum unterrichtet und getauft. Darauf reiste sie nach Jerusalem und fand auf dem Calvarienberge drei Kreuze; durch Berührung an ihrer eben verstorbenen Tochter, die plötzlich wieder lebendig wurde, erkannte man das wahre Kreuz Christi. Viele andere Wunder und Heilungen geschahen nun durch die Kraft dieses heiligen Kreuzes, das dann von Patronica dem Apostel Jakobus, da er der Bischof von Jerusalem war, übergeben wurde mit dem Auftrage, auf der Spitze des Calvarienberges und über dem Grabe des Erlösers herrliche Heilig-

thümer zu errichten, damit diese Orte in Ehren gehalten und für das Volk geheiligte Stätten würden[1]). In Rom berichtete Patronica alle diese Wunder nach ihrer Rückkehr ihrem Gemahl, der hierauf sämmtliche Juden aus der Stadt und Italien vertrieb. Patronica schickte über diese wunderbaren Begebenheiten einen Bericht auch an Petrus, das Oberhaupt der Apostel, und Jakobus übersandte einen solchen an alle übrigen Apostel in den verschiedenen Ländern und Städten, worauf diese an Jakobus zurückmeldeten, welche Wunder Jesus Christus durch ihre Hände gewirkt habe.

Nach dieser Rede des Addäus ließ König Abgar die Bewohner der Stadt durch Herolde auffordern, an einem bestimmten Tage und Orte zusammenzukommen, um die Predigt des Apostels Addäus, der unterdessen seine wunderbaren Krankenheilungen fortsetzte, zu hören. Am festgesetzten Tage war die ganze Stadt an dem bezeichneten Orte versammelt, „auch Juden und Heiden und viele Fremde aus Nisibis und Haran und alle Einwohner Mesopotamiens". Addäus setzte nun in einer langen Rede den Versammelten die Hauptlehren des Christenthums auseinander, sprach von der Trinität, der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seinem Tode am Kreuze, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Dann wies er darauf hin, daß Jesus seine Apostel ausgesendet habe, um seine Lehre zu predigen, diejenigen, die daran glauben, zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, überhaupt sein Werk fortzusetzen unter allen Völkern. Dazu besitzen sie die Gabe der Sprachen. Obwohl von Geburt Hebräer und der hebräischen Sprache allein mächtig, reden sie doch in allen Sprachen, damit sie von allen Völkern verstanden werden. „Ich bin," ruft Addäus aus, „zu Samir (Paneas) geboren, wo die Quelle des Jordan, und bin auserwählt und aufgenommen worden in den Kreis der Apostel, um das Evangelium zu predigen, auf

1) Bemerkenswerth ist, daß diese Erzählung von der Auffindung des hl. Kreuzes durch Patronica in der „Lehre des Addäus" nicht zum ersten Male im Abendlande bekannt wurde, sondern daß sie schon im 17. Jahrhundert aus einer nach Dublin gebrachten syrischen Handschrift in's Englische übersetzt und, mit einer italienischen Vorrede an die Königin Maria versehen, zu Dublin (1686, 16⁰, 51 S.) gedruckt wurde.

daß durch das Evangelium angebetet und glorreich werde der Name Jesus im ganzen Universum." Alle sollten sich von ihren verkehrten Wegen und vom Götzendienste bekehren und Buße thun und an Jesus glauben und sich taufen lassen, damit sie, wenn Jesus Christus wiederkommt zum Gerichte, vor ihm bestehen können. Weiterhin wird die Thorheit der Götzenanbetung der Versammlung lebhaft vor Augen geführt. Unter anderm heißt es: Die ganze Lehre Jesu gehe darauf hinaus, daß alle Menschen die Verehrung der Creaturen aufgeben, dagegen den Schöpfer anbeten. Dies ist Jesus, der ewige Gott. Statt den Götzen zu opfern, bringet dem wahren Gotte und Herrn Opfer der Danksagung dar. Bei dem Tode des Herrn erzitterte die Erde, nicht wegen eines Menschen, sondern weil er der wahre Gott ist. Palästina durcheilen schon die Apostel, die Prediger; und sehet, die Götzenbilder der Heiden werden verachtet, aber das Kreuz Christi wird geehrt und alle Völker bekennen, daß Gott Mensch geworden.

Die Edessener hätten noch einen besondern Grund, an Christus zu glauben; denn ihnen ward seine Segensverheißung: „Selig seid ihr; denn ehe ihr mich gesehen, habt ihr an mich geglaubt. Und als Preis für dieses Zeugniß, das ihr von mir gegeben habt, verspreche ich euch: die Stadt, die ihr bewohnt, soll gesegnet sein und von einem Feinde nie in Besitz genommen werden." Sie sollen daher an ihn glauben, damit diese Verheißung stets unverletzt bleibe. Mit einer nochmaligen Bezeugung der Gottheit Jesu und mit einer eindringlichen Mahnung schließt Addäus seine Anrede: „Also alles, was ich sage in euerer Gegenwart, das sage ich kraft der Gnade unseres Herrn; und wir lehren euch und zeigen euch die Art und Weise, euer Leben zu retten und euere Seelen nicht zu verlieren in dem heidnischen Irrthume; denn das Licht hat sich ergossen in der ganzen Welt."

Addäus sprach mit Begeisterung. Die salbungsvolle Rede hatte großen Erfolg. Als er geendet, bekannte die ganze Versammlung laut und einmüthig: Christus, der dich zu uns gesendet, ist wahrhaft und würdig, daß wir ihm Glauben schenken. Der König lobpries freudig Gott, indem er sprach: „Treu den Gefühlen, die ich in meinem Briefe an Jesus Christus ausgesprochen, und den Vorschriften, die der göttliche Meister mir zu schreiben sich gewürdigt hat, und die du heute wiederholt hast, werde ich in meinem Glauben

während meines ganzen Lebens fest bleiben. Ich bete ihn an mit meinem Hause." Dann verhieß Abgar vollkommene Freiheit des Evangeliums und versprach, für den Bau einer Kirche und deren Einrichtung Sorge tragen zu wollen.

Sofort begann Addäus den Bau dieser Kirche. Alle Bewohner der Stadt, bewogen von den Wundern, die der Apostelschüler fort und fort wirkte, ließen sich taufen; selbst viele Juden wurden gläubig. Addäus wählte sich mehrere Gehilfen zur Ausübung des heiligen Dienstes und zur Unterstützung in der Predigt der Lehre Jesu, und gab ihnen die nothwendige Unterweisung, wie sie den heiligen Dienst versehen sollten.

An jedem Tage wurde nun der göttliche Dienst gehalten und immer fand sich eine große Menge zu demselben ein. Die kirchlichen Feste wurden freudig gefeiert und die Fasten genau beobachtet. Andere Kirchen erstanden in der Umgebung der Stadt, und viele empfingen von dem Apostel die Ordination. Diese seine Schüler, die mit der Priesterwürde von ihm bekleidet wurden, bekehrten ihre Landsleute in Assyrien, und es entstanden auch dort Oratorien.

Der Ruf von den Wunderthaten des Apostels verbreitete sich sogar bis nach Persien. Selbst Nersh, der König von Assyrien, erhielt davon Kenntniß. Er schickte daher einen Boten mit einem Briefe an Abgar, worin er ihn bat, er möchte ihm diesen Wunderthäter zuschicken oder doch schriftlich alles berichten, was er in seiner Stadt Edessa gethan hätte. Abgar richtete hierauf einen Brief an Nersh, wodurch das Verlangen dieses, den Addäus selbst zu sehen, noch mehr gesteigert wurde.

Aber auch an Kaiser Tiberius schickte Abgar ein Schreiben und erhielt von demselben eine Antwort, worauf der König durch den kaiserlichen Boten einen neuen Brief an Tiberius überbringen ließ[1]).

Unterdessen setzte Addäus seine apostolische Thätigkeit mit ungeschwächtem Eifer ununterbrochen fort, baute Kirchen in der Stadt und in der näheren und entfernteren Umgebung, regelte den Gottesdienst, die Ceremonien des inneren und äußeren Cultus, stellte Priester, Diaconen und Lectoren für dieselben an und unterwies sie in ihren heiligen Functionen.

1) Weiter unten (Nr. 9) wird der Wortlaut dieser Briefe mit einigen kritischen Bemerkungen dazu mitgetheilt werden.

Doch die angestrengte Thätigkeit ging über seine Kräfte. Als er das Christenthum daselbst fest gegründet und wohl geordnet hatte, fühlte er sein Lebensende nahen. Er berief noch eine allgemeine Versammlung, um an den König und an die Einwohner der Stadt seine letzten Mahnworte zu richten. Nachdem er des Königs Kopfputzmacher, der die Ketten und Diademe des Königs fertigte, dem er in der Taufe seinen eigenen Namen Addäus (Addai) gegeben, zu seinem Stellvertreter ernannt, Philut zur Priester- und Absalium zur Diaconats-Würde befördert hatte, nahm er in einer langen Ansprache vom König, von den Großen und allen Bewohnern der Stadt Abschied. Er wandte sich in dieser Rede fast ausschließlich an die Geistlichen, die er aufforderte, ihre heiligen Functionen heilig zu verrichten, den Glauben an Jesum zu bewahren, seine Lehre zu predigen und so zu leben, daß sie alle vor dem Richterstuhle Jesu Christi bestehen und das ewige Leben erben.

Als heilige Bücher, die in der Kirche gelesen werden sollen, bezeichnet Addäus folgende: Das Gesetz und die Propheten, das Evangelium, die Briefe Pauli, welche Simon Petrus von Rom bringen ließ, die Apostelgeschichte, welche uns Johannes, der Sohn des Zebedäus, von der Stadt Ephesus kommen ließ[1]). Diese Bücher sollet ihr in den Kirchen Christi lesen und alle anderen sollen verboten sein; denn diese enthalten die Wahrheiten nicht, welche sich in den Büchern befinden, die ihr mit dem Glauben angenommen habet. Tief ergriffen von den ernsten und eindringlichen Worten des scheidenden Meisters, rufen die anwesenden Geistlichen Jesum Christum zum Zeugen an, daß sie alles getreu beobachten wollten, was sie von ihm gehört hätten.

Bald darauf starb Addäus, schmerzlich vom König und von der ganzen Stadt betrauert. Er wurde in der Grabstätte der Könige von Edessa nach einem sehr feierlichen Leichenbegängnisse beigesetzt. Und die ganze Schaar der Kirche ging von Zeit zu Zeit dahin, um andächtig zu beten und alle Jahre den Tag seines

---

1) Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß um das J. 36 n. Chr. die Evangelien, die Briefe Pauli und die Apostelgeschichte noch gar nicht geschrieben waren, daß also weder Petrus jene von Rom, noch Johannes diese von Ephesus nach Edessa schicken konnte.

Todes zu feiern, wie es ihnen der Apostel Addäus selbst vorgeschrieben und verordnet hat, und nach der Anordnung des Addai [1]).

Dieser Nachfolger und Erbe des apostolischen Stuhles des Addäus wurde vom ganzen Volke als solcher anerkannt und geehrt. Ganz Mesopotamien unterwarf sich seiner Autorität; denn er lebte und wirkte ganz im Geiste seines Lehrers. Die Bewohner des Morgenlandes erhielten von Edessa ihre Bischöfe.

Einige Jahre darauf starb König Abgar [2]). „Und den Thron erhielt einer seiner Söhne (Anun), ein böser und verkehrter Mensch, ein Feind des Friedens, der die Lehre der evangelischen Predigt wieder verwarf." Er befahl dem Bischof Addai, er sollte ihm einen Kopfschmuck machen, wie er einen solchen seinem Vater gemacht habe. Addai gab zur Antwort: „Nie werde ich den Dienst Jesu Christi aufgeben, der mir von dem Apostel Addäus anvertraut worden ist, um einen Kopfputz einem ungerechten Menschen zu machen." Der König schickte hierauf einige Männer zu ihm, die ihm, während er in der Kirche auf seinem Lehrstuhle saß und dem Volke die heiligen Bücher erklärte, die beiden Beine abhieben. Addai wurde in der Kirche beerdigt. Die ganze Stadt trauerte über seinen Tod.

Da Addai sogleich nach seiner Verstümmelung starb, konnte er den Philut nicht mehr zu seinem Nachfolger consecriren. „Dieser begab sich daher nach Antiochien und empfing die Priesterweihe (Bischofsweihe) von den Händen des Serapion, des Bischofs der

1) In dieser Erzählung von dem Tode und der Todtenfeier des Addäus in Edessa weicht der syrische Text der Doctrina Addaei von der alten armenischen Version wesentlich ab. Nach dieser faßte Addäus, nachdem er das christliche Religionswesen in Edessa befestigt und geordnet, auch für eine geeignete Stellvertretung gesorgt hatte, den Entschluß, die Stadt zu verlassen und in den Gegenden des Morgenlandes und Assyriens die Lehre Jesu zu predigen. In dieser seiner Rede nahm er vom König und von der Stadt Abschied. Drei Tage darauf reiste er, mit Empfehlungsschreiben des Königs versehen, nach Oberarmenien ab. Dort bekehrte er unter anderen Sendruht, die Tochter des Königs Sanatruks. Auf Befehl des Königs litten beide den Martertod. Dies ist historisch, da es auch Moses bezeugt. Der syrische Text der Doctrina Addaei kann daher unmöglich hier das Richtige bieten.

2) Abgar starb drei Jahre nach seiner Bekehrung am 16. März des Jahres 37 oder richtiger gegen das Ende des Jahres 36 n. Chr. S. *Alishan*, p. 56.

Stadt Antiochien, der sie selbst von Zephyrinus empfangen, dem Bischof von Rom[1]), der sie von Simon Petrus empfangen, der sie vom Herrn empfangen hatte. Dieser letztere war während 25 Jahren Bischof von Rom unter der Regierung des Tiberius, der 13 Jahre regierte[2])."

Mit diesen Worten schließt die Doctrina Addaei. Am Schlusse ist noch beigefügt:

„Gemäß dem Gebrauche im Reiche Abgars des Königs und in allen Reichen, daß nämlich alles, was der König befiehlt, und alles, was vor ihm gesagt wird, aufgeschrieben und gelegt wird in das Archiv (den Ort der Erinnerung): hat auch Labubna, der Sohn des Sannak, des Sohnes des Abschader, der Schreiber des Königs, dieses von Addäus, dem Apostel, vom Anfange bis zum Ende geschrieben, indem als Zeuge mitwirkte auch Hanan, der Scharrier (Archivar) der Könige; und er legte es in das Archiv der Könige, wo die Befehle und Gesetze niedergelegt sind, und die Kauf- und Verkaufverträge mit Vorsicht ohne irgend eine Nachlässigkeit aufbewahrt sind."

„Zu Ende ist die Lehre des Addäus, des Apostels, welcher predigte in Edessa, der gläubigen Stadt des Abgar, des gläubigen Königs."

Dies ist in Kürze der Inhalt der Doctrina Addaei.

7. Die Meinungen über die „Lehre des Addäus". Sie ist eine apokryphische Schrift.

Es ergeben sich nun verschiedene Fragen: Wer mag das Schriftchen verfaßt haben? Wann mag es entstanden sein? Welches historische Ansehen kommt ihm zu? Ich habe schon erwähnt, daß es der Gegenstand der eingehendsten Untersuchungen gewesen ist, daß aber die Meinungen darüber selbst in den Hauptfragen sehr von einander abweichen. Es wäre eine sehr ermüdende Arbeit, wenn wir in diese sehr verschlungenen Untersuchungen uns ein-

1) Serapion starb als Bischof von Antiochien im Jahre 211; Zephyrin war Bischof von Rom 202—219 (nach anderen 199—217) n. Chr.

2) Nämlich 13 Jahre in Rom und 10 Jahre auf der Insel Capri; er starb 37 Jahre n. Chr. Bekannt ist, daß der Apostel Petrus unter Tiberius nicht Bischof von Rom war; sein 25jähriges Episcopat daselbst begann im Jahre 42 unter Kaiser Claudius und endete im Jahre 67 unter Kaiser Nero.

lassen würden. Es scheint dies auch nicht nothwendig; wir können auf einem leichteren und kürzeren Wege ein, wie ich meine, sicheres Urtheil uns bilden.

Hören wir doch je eine Stimme aus den beiden Richtungen, in welcher die Meinungen der Forscher auseinander gehen. Die eine spricht sich dahin aus, daß die Doctrina Addaei in einem großen Theile von dem am Schlusse derselben genannten Lerubna (Labubna), dem Secretär Abgars, verfaßt worden, daß sie aber durch verschiedene Hände gegangen sei, von denselben mancherlei Interpolationen, die letzte und Hauptredaction aber in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erhalten habe[1]). Die andere Meinung lassen wir durch Th. Zahn aussprechen, der sagt: „Eine Dichtung ist das Buch von Anfang bis zu Ende, aber eine sehr alte, etwa ein Jahrhundert nach der ersten Einführung des Christenthums in Edessa eben dort entstanden. Dann müssen ächte Traditionen darin verarbeitet sein. Man darf aber mit Sicherheit annehmen, daß spätestens um 170 die Kirche von Edessa entstanden, daß als Abfassungszeit der Doctrina Addaei 250—300, genauer 270—290 anzusetzen sei[2])."

Welcher Ansicht werden wir uns anschließen? Für die erstere Meinung stehen Männer von Autorität. Gleichwohl wird eine objective Erwägung sich schwerlich entschließen können, anzunehmen, daß der Interpolator den Bericht des Lerubna vor sich gehabt habe; denn erstens sagt die fragliche Schlußbemerkung gar nicht, sie sei Lerubna's Schrift, sondern nur, daß Lerubna eine Schrift über die Begebenheiten der Könige Abgar und Sanatruk verfaßt habe, die in das königliche Archiv niedergelegt worden sei; und zweitens strotzt das Schriftchen von historischen und chronologischen Irrthümern, die der Autor unmöglich so, wie er es gethan, in dasselbe hätte verweben können, wenn er die Urschrift des Lerubna, die eine Art halbofficiellen Ansehens sich erfreute, vor sich gehabt hätte. Ich glaube daher, daß der Verfasser die Documente des edessinischen Archivs nicht benützt, daß er nur aus Eusebius und außer diesem aus der Tradition, wie sie seiner Zeit in Edessa lebendig war, geschöpft und die Ueberlieferung ganz willkürlich

1) So *Alishan*, l. c.; *Cureton*, l. c. preface; *Phillips*, l. c. preface; Bickell, a. a. O.; *Martin*, l. c.

2) Th. Zahn, a. a. O. S. 378; *Tixeron*, l. c.; Lipsius, a. a. O.

verarbeitet hat. Aus Eusebius scheint er die beiden Briefe und den Bericht über die Ankunft des Addäus in Edessa und des Königs Heilung entnommen zu haben. Die Schlußworte fügte er aber bei, um seinem Werke das Ansehen einer glaubwürdigen Autorität zu geben, weil dies bei ähnlichen Schriften damals so üblich war[1]).

Daß die Schrift voll crasser Irrthümer ist, liegt auf der Hand und hat der skizzirte Inhalt schon ersehen lassen. Welch' eine handgreifliche Erdichtung ist die Erzählung von der Auffindung des heiligen Kreuzes durch Patronica, die Addäus kurz nach seiner Ankunft in Edessa, also noch im Jahre 33 n. Chr., in der ersten feierlichen Rede vor dem König und seiner Familie und vor den höchsten Hofbeamten vorgetragen haben soll. Darnach müßte der Apostel Petrus die Patronica schon mehrere Jahre vor 33 n. Chr. getauft haben. Patronica hätte in Jerusalem das Kreuz aufgefunden und auf der Spitze des Calvarienberges eine Kirche gebaut, als der Herr am Kreuze noch nicht gestorben, und Jakobus hätte schon Bischof von Jerusalem sein müssen, als der Heiland noch am Leben war. All das soll Addäus dem König und dem Hofe als eine wunderbare Neuigkeit erzählt haben, obgleich Abgar und alle Hofbeamten Zeitgenossen waren und wußten, daß nichts von all dem wirklich geschehen war, obgleich die Gesandten Abgars in Jerusalem nichts von dem gesehen, also sicher wußten, daß all dies erlogen war. Kurz, diese ganze Erzählung hätte dem König und dem versammelten Hofe völlig lächerlich erscheinen müssen.

Dasselbe ist zu sagen von der Vorschrift, welche neutestamentliche Bücher in den Kirchen gelesen werden sollten, welcher gemäß das Evangelium, die Briefe Pauli und die Apostelgeschichte schon in einer Zeit hätten öffentlich gelesen werden sollen, in der sie

---

1) Wir haben hier eine bemerkenswerthe doppelte Beglaubigung der Schrift vor ihrer Aufnahme in das Archiv, die aber in Edessa üblich war, wie aus dem Chronicon Edessenum zu ersehen ist, in welchem der officielle Bericht über eine im Jahre 201 stattgehabte große Ueberschwemmung der Stadt und über das Edict des Königs, welches den Wiederaufbau der durch die Wasserfluthen zerstörten Häuser gebot, mit folgenden Worten sich confirmirt findet: Haec acta Regisque Abgari edictum conscripsere Mar-Jabus, Bar-Lemas et Kajumas Bar-Margatat Notarii Edesseni: eaque in Archivum Edessenum intulere Bardinus et Bulidus, ejusdem Archivi Praefecti, utpote publicae fidei testes. *Assemani*, biblioth. orient. t. I. p. 393.

noch nicht geschrieben waren. Aehnliche Irrthümer weist auch der übrige Inhalt der Schrift auf. In seiner großen Anrede an den König und an die Bewohner der Stadt Edessa und Umgebung sagt Addäus: „Die Apostel, meine Mitbrüder, die Prediger, durcheilen das ganze Land Palästina, Samaria und das Land der Philister. Die Götzenbilder der Heiden werden verachtet und das Kreuz Jesu Christi wird verehrt und alle Völker bekennen Gott, der Mensch geworden ist. Das Evangelium ist ausgebreitet in die ganze Welt durch die Zeichen und Wunder, welche die Apostel, meine Mitbrüder, überall gethan haben." All das soll schon vor und in dem Jahre 33 nach Christus geschehen sein, also in einer Zeit, da die Apostel die Predigt des Evangeliums noch nicht begonnen, Jerusalem noch nicht verlassen hatten, da sie daselbst verfolgt, eingekerkert und gegeißelt wurden und des Lebens nicht sicher waren. Ein grober historischer Irrthum ist es auch, daß Kaiser Claudius die Juden schon vor 33 n. Chr. aus Rom und Italien vertrieben habe; ferner, daß der Apostel Addäus Edessa nicht verlassen, sondern daselbst gestorben und feierlich zur Erde bestattet worden sei. Ganz sinnlose chronologische Angaben enthält endlich der Schluß der Schrift, wo gesagt wird, Philut, der zweite Nachfolger des Apostels Addäus auf dem Bischofssitze in Edessa, habe die bischöfliche Weihe von dem Bischof Serapion in Antiochien empfangen. Denn dieses hätte im Jahre 37 n. Chr. geschehen müssen, da Antiochien noch keinen Bischof hatte. Serapion starb aber als Bischof von Antiochien erst im Jahre 211 n. Chr. Er soll vom römischen Bischof Zephyrin (v. 199—217) die Bischofsweihe und Zephyrin sie von dem Apostel Petrus empfangen haben. Petrus soll unter Kaiser Tiberius 25 Jahre Bischof von Rom gewesen sein. In Wirklichkeit begann sein römisches Episcopat erst mehrere Jahre nach dem Tode des Tiberius, im Jahre 42 unter der Regierung des Kaisers Claudius und endete unter Nero im Jahre 67 n. Chr.

Diese zahlreichen colossalen Irrthümer beweisen zur Evidenz, daß der Verfasser der Doctrina Addaei unmöglich die Archive von Edessa und den wirklichen Lerubna benützt haben könne. Dieser Beweis wird dann wo möglich noch verstärkt durch die Verschiedenheit des Textes des Briefes Abgars an den Kaiser und die Antwort des Tiberius an den König im Vergleich mit demjenigen, den Moses dem Archive entlehnt hat.

Der Verfasser der Doctrina hatte, wie wir sehen, nicht den mindesten Schein von historischen Kenntnissen der Anfänge der christlichen Kirche und setzte auch bei seinen Lesern dieselbe bodenlose Unwissenheit voraus.

Wollte man aber alle diese ungeheuerlichen historischen Irrthümer als spätere Interpolationen ansehen und aus der Schrift hinwegnehmen, so bliebe, abgesehen von dem einleitenden Berichte über die beiden Gesandtschaften und von den Mittheilungen über die Ankunft des Addäus in Edessa und seinen Empfang von Seite des Königs, die mit Eusebius übereinstimmen, nicht viel mehr als nichts übrig. Dies gilt namentlich von der ersten Anrede des Addäus, deren wesentlicher Inhalt die Erzählung von der angeblichen Kreuzerfindung durch Patronica ausmacht.

Die Doctrina Addaei erweist sich also dem Hauptinhalte nach von der ersten Rede des Addäus vor dem König in Edessa an als eine legendenartige Erfindung. Mit Recht hat sie daher Papst Gelasius in seinem Decrete vom Jahre 494 unter die apocryphischen Bücher verwiesen. Sie ist in der That eine apocryphische Schrift, wie manche andere, und hat als historische Quelle nur einen sehr geringen Werth. Sie steht hinter Eusebius und Moses von Chorene weit zurück.

Für uns besitzt sie daher nur für die Frage einiges Interesse, wie sich ihre historischen Angaben zu den betreffenden Berichten der beiden genannten Historiker verhalten.

8. Die Zeit der Abfassung der Lehre des Addäus. Ihr Verhältniß zu Eusebius und Moses.

Die Zeit der Abfassung der „Lehre des Addäus" wird sehr verschieden bestimmt, indem sie von einigen Forschern in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts, von anderen in den Anfang, von wieder anderen in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts verlegt wird.

Als der in der Frage ausschlaggebende chronologische Anhaltspunkt wird wohl die Episode der Kreuzerfindung durch Patronica anzusehen sein, die augenscheinlich der wirklichen Geschichte derselben, wie sie unter Kaiser Constantin durch seine Mutter Helena im Jahre 326 n. Chr. stattgehabt hat, nachgebildet worden ist. Wir können demnach sagen: Die Abfassung der Doctrina Addaei kann nicht vor dem Jahre 326 stattgefunden haben, dürfte aber bald

darauf, als die Kunde von der wirklichen Auffindung des Kreuzes des Erlösers durch das Morgenland ging und alle fromm gestimmten christlichen Gemüther hoch erfreute, erfolgt sein.

Wir verlegen daher diese Abfassung in die Jahre von 340 bis 360, in die Zeit, in welcher, nachdem das Christenthum in Edessa und in Armenien unter dem König Tiridates (Terdat) durch den hl. Gregor Illuminator neu begründet worden war, nachdem dasjenige, was Abgar und Addäus dafür gethan, die folgenden heidnischen Herrscher wieder großentheils zerrüttet und vernichtet hatten, also in die Zeit, da die Christen Armeniens nach dem Tode des Tiridates († 342) schwere Kämpfe gegen die noch mächtige heidnische Partei im Lande, die sich erhoben, Priester ermordet und die Perser in's Land gerufen hatte, zu bestehen hatten. Der Verfasser wollte, wie es scheint, durch sein Schriftchen dem wieder christlich gewordenen Volke Armeniens die erste, ganz wunderbare Christianisirung desselben in's Gedächtniß rufen und es dadurch im christlichen Glauben befestigen und zum Kampfe gegen die heidnischen Feinde anfeuern. Auf diese Zeit, mitten in den arianischen Wirren unter Kaiser Constantius, weisen auch die wiederholten kräftigen Bezeugungen der Gottheit des Logos.

Was das Verhältniß der Doctrina zu Eusebius und Moses anbelangt, so hat man Widersprüche zwischen denselben finden wollen. Es wurde Eusebius des Irrthums beschuldigt, weil er berichtet, der Herr habe die Antwort dem König Abgar durch einen Brief gegeben, während die Doctrina sage, die Antwort sei mündlich erfolgt. Allein die schriftliche Beantwortung schließt nicht aus, daß der Heiland bei Uebergabe des Briefes an Anan den Inhalt desselben mündlich mitgetheilt habe. Und abgesehen hievon, bestätigt der König Abgar in der Doctrina die Angabe des Eusebius, indem er zu Addäus äußerte, er sei vom göttlichen Heilande eines Schreibens gewürdigt worden[1]). Ferner wird die Notiz des armenischen Geschichtschreibers, Lerubna habe alle Ereignisse aus den Tagen Abgars und Sanatruks aufgeschrieben und im Archive hinterlegt, deretwegen er der Erdichtung angeklagt worden, von der Doctrina bestätigt. Dasselbe ist der Fall bezüglich der fünf Briefe, die Moses erdichtet haben soll, von denen aber unsere Schrift die beiden ersten ebenfalls mittheilt, den zweiten Brief des

1) S. oben S. 199.

Königs an den Kaiser Tiberius andeutet und uns den Anlaß des Schreibens an den König Nersh von Assyrien zeigt. Moses und Eusebius werden also in diesen Punkten von der Doctrina bestätigt.

Aus dem, was wir soeben über die Abfassungszeit der Doctrina gesagt haben, ergibt sich, daß Eusebius sie nicht gekannt, nicht benützt hat, da Eusebius sein Geschichtswerk mit dem Jahre 324 geschlossen hat. Wir haben im Gegentheil oben (S. 197) bereits angedeutet, daß der Autor seinen Bericht über die Ankunft des Addäus und sein erstes Wirken in Edessa aus Eusebius genommen zu haben scheint, weil dieser Bericht mit dem des Kirchenhistorikers fast wörtlich übereinstimmt. Immerhin kommt also dem Eusebius die Priorität in der „Abgarfrage", soweit er sie behandelt, zu.

Hat Moses die Doctrina benützt[1]? Es könnte sein; denn er lebte wenigstens um ein Jahrhundert später. Immerhin mochte er sie gekannt haben; aber er führt sie nirgends an. Er scheint sie also, da er seine Quellen stets angibt, nicht benützt zu haben. Für einen Historiker, wie Moses, trug sie die Zeichen der Fälschung offen an der Stirne. Moses schöpfte aus den öffentlichen Archiven, also außer anderen Documenten aus dem ächten Lerubna, nicht aus diesem Pseudo-Lerubna. Die drei letzten Briefe konnte er aus der Doctrina schon aus dem Grunde nicht entnehmen, weil sie in denselben dem Wortlaute nach nicht enthalten sind. Die Texte der beiden ersteren weichen aber, wie schon gesagt, sehr von einander ab. Auch bezeugt Moses, daß Addäus von Edessa abgereist sei, weicht also in diesem wichtigen Punkte ganz von der Doctrina ab. Das sind in unseren Augen evidente Beweise dafür, daß Moses die „Lehre des Addäus" nicht benützt hat.

Wir kommen zum Schlusse. Die Autorität der beiden Historiker Eusebius und Moses und die Wahrheit ihrer Berichte über Abgar und Addäus wird durch die Doctrina Addaei bestätigt und ebenso die Aechtheit des Briefwechsels zwischen Abgar und Jesus. Die Bekehrung Edessa's durch den Apostel Addäus kann daher als eine historische Thatsache angesehen werden.

1) Die Meinungen der Gelehrten gehen auseinander. Tixeron (p. 128—129) hält es für möglich, Dashian hat „keinen Zweifel, daß Moses in der That die armenische Uebersetzung der Lehre des Addäi vor Augen hatte" (S. 35).

(Fortsetzung folgt.)

XII.

Der Name MARIA auf altchristlichen Inschriften.

Wenn Mommsen Recht hat, daß erst durch De Rossi die christliche Archäologie zu einer Wissenschaft geworden, während sie bis dahin eine Sache von Dilettanten gewesen sei, so hat diese Wissenschaft in der kurzen Zeit ihres Bestehens den übrigen theologischen Disciplinen, vor allem der Dogmatik und Apologetik, schon die wichtigsten Dienste geleistet. Allerdings sind die Verhältnisse auch überaus günstig für ihre Entwickelung gewesen. Was die römischen Katakomben, was die Ausgrabungen in Nordafrika und in Dalmatien, die Sammlung altchristlicher Monumente in Gallien, Spanien, Deutschland und im Orient in wenigen Jahrzehnten an neuem Material geliefert haben, an Inschriften, an Gemälden, an Sculpturen, an kleineren Monumenten aller Art, das mußte so mächtig zum Studium anregen und hat zu so bedeutsamen Resultaten geführt, über Leben, Glauben, Hoffen der alten Christen so viel neues und reiches Licht verbreitet, daß jetzt in einem Jahrzehnt mehr und wichtigere Werke über christliche Alterthümer erscheinen, als vorher in Jahrhunderten. So wird es mehr und mehr zur Nothwendigkeit werden, daß auf den Universitäten und in den Seminarien die christliche Archäologie den anderen theologischen Disciplinen an die Seite gestellt und daß begabte Cleriker zum Specialstudium derselben angeregt werden. Es ist aus der Fülle des Herzens und aus dem lebendigen Gefühl dringendster Nothwendigkeit auf dem ersten Archäologen-Congreß zu Spalato der Wunsch und die Bitte zunächst an den hochwürdigsten Episcopat ausgesprochen worden, in der Ausbildung der künftigen Geistlichen das Verständniß für die Denkmäler des christlichen Alterthums zu fördern und im Besonderen zu ihrer tieferen Ausbildung begabte Köpfe nach Rom zu senden[1]). — Die folgenden

1) Zu diesem Zwecke ist, wie bekannt, an dem deutschen Nationalinstitut Campo santo in Rom ein Priestercollegium mit fünf dotirten Kaplanstellen, einer Bibliothek von 6000 Bänden und einer bedeutenden Privatsammlung von christ-

Blätter wollen an einem verhältnißmäßig weniger bedeutsamen Stoffe den Nutzen und die Frucht solcher Studien vor Augen stellen.

Zu den bekannten zahlreichen Zeugnissen der Kirchenväter aus den ersten Jahrhunderten für die Verehrung der Gottesmutter haben besonders die Ausgrabungen in den römischen Katakomben die monumentalen Zeugnisse, zumal in den Gemälden, welche bis in die apostolische Zeit hinaufgehen, hinzugefügt. Wir möchten im Nachfolgenden ein neues, das epigraphische Beweismoment, und zwar aus Inschriften der ersten sechs Jahrhunderte, anschließen, eine Arbeit, deren einziges Verdienst darin besteht, die schon bekannten, aber zerstreuten Zeugnisse zusammenzustellen — nicht in ihrer ganzen Vollständigkeit, aber in einer Auswahl, welche für unsern Zweck mehr als hinreichend sein dürfte.

I. Grabsteine.

Indem wir zunächst eine Anzahl von Grabschriften vorführen, auf welchen die Verstorbenen den Namen Maria tragen, möge wenigstens der Hinweis auf eine Inschrift aus dem ältesten Theile der Katakomben der Priscilla vorausgehen. An die in dem Grabe ruhende Rhodine wird der Gruß gerichtet: O KYPIOC MЄTA COY *(Dominus tecum).* Das ist der Gruß des Engels an Maria, aber es kann allerdings auch das hier auf eine einzelne Person angewandte *Dominus vobiscum* sein [1]).

Die älteste Grabschrift mit dem Namen Maria gehört einer

---

lichen Alterthümern in's Leben gerufen worden, um deutschen Priestern Gelegenheit zu bieten, in Rom, dieser unerschöpflichen Schatzkammer christlichen Alterthums, sich dem Studium der christlichen Archäologie und Geschichte zu widmen. Möge dieser Zweck immer mehr erreicht werden! Für einen jungen, die Wissenschaft liebenden Geistlichen kann es kaum ein größeres Glück geben, als ein paar Jahre im Centrum der katholischen Kirche zu weilen und daselbst die älteste Geschichte des Christenthums zu studiren.

D. Red.

1) Wir übersetzen: „Der Herr ist mit dir;" im Urtext, wie im Griechischen und Lateinischen fehlt das Verbum, und das *Dominus tecum* ist dem auf den ältesten Katakombeninschriften häufigen *pax tecum*, εἰρήνη σοί, gleich: Friede sei mit dir.

jungfräulichen Martyrin an, welche in der valerianischen Verfolgung 255 oder 256 den Tod erlitt. Mit ihr starben ihr Bruder Nion, ihr Vater Adrias und ihr Oheim Hippolytus. Als Heiden waren sie aus Griechenland nach Rom gereist; in Folge eines Sturmes zum Christenthum bekehrt, erduldeten sie den Martertod und wurden an der appischen Straße bei den Katakomben des Callistus in einem Arenarium, in einer Sandgrube, beigesetzt. Sie sind die Blutzeugen, deren Papst Damasus in seiner Inschrift in der Papstkapelle unter der Bezeichnung gedenkt: *Martyres, quos Graecia misit.* Heute ist ihre Ruhestätte unzugänglich; aber Pilger des Mittelalters haben die auf zwei Tafeln geschriebenen Inschriften gelesen und copirt, welche an ihrem Grabe angebracht waren. Die Inschrift auf Maria und ihren Bruder lautet:

NATA MARIA SIMVL CARO CVM FRATRE NIONE
GAVDENTES SACRAM PROMERVERE FIDEM
DIVITIAS PROPRIAS CHRISTI PRAECEPTA SECVTI
PAVPERIBVS LARGA DISTRIBVERE MANV.
QVORVM PRAECLARIS MONITIS MVLTOQVE LABORE
ACCESSIT SVMMO SANCTA CATERVA DEO.

Die Grabschrift gedenkt also des freudigen Eifers, mit welchem beide Geschwister den Glauben annahmen, der Freigebigkeit, mit welcher sie nach der Lehre Christi ihre Reichthümer unter die Armen vertheilten, sowie des Erfolges, den ihre Worte und Bemühungen in der Bekehrung Vieler zu dem Einen wahren Gott hatten [1]).

Uebrigens ist jene Maria nicht die einzige Martyrin dieses Namens aus der Verfolgungszeit. Zunächst gedenken wir einer Maria, deren Sohn Marianus in der 259 in Numidien wüthenden Verfolgung den Tod erlitt. Maria, stark wie die Mutter der machabäischen Brüder, *complectebatur in filii corpore suorum viscerum gloriam, et in ipsa cervicis vulnera frequens osculum pietas religiosa figebat* [2]).

---

1) Vgl. De Rossi, Roma sotterranea III, p. 200; Inscriptiones II, p. 66, n. 25.

2) Ruinart, Acta sincera Martyrum II, p. 70. In dem Namen des Sohnes Marianus, der hier offenbar von dem der Mutter abgeleitet ist, haben wir das älteste Beispiel, wie der Name der Mutter Gottes unter der

Unter einer großen Zahl von Martyrern, die unter Diocletian in Nordafrika starben, wird auch eine *Maria sanctimonialis* genannt, die also in feierlicher Form, angesichts der Kirche, sich Gott zu ewiger Jungfräulichkeit geweiht hatte und gleich so vielen anderen zu der Lilie der Reinheit die Palme des Martyriums hinzufügte[1]).

Mit jener Grabschrift der Geschwister Nion und Maria annähernd gleichzeitig ist eine andere, in vielfacher Hinsicht interessante aus Ravenna, welche Marcus Valerius Epagathus seiner Gattin Valeria Maria setzte. Da es in Ravenna keine Katakomben gibt, sondern die Friedhöfe der ersten Christen gleich denen der Römer und den unserigen unter freiem Himmel angelegt waren, so ist der Grabstein eine Art Monument (Stele), das oben mit dreieckiger Spitze abschließt. Dort ist zunächst in einem Kreis das Monogramm IX (Ἰησοῦς Χριστός) angebracht; darunter erscheinen zwei Fische. Dann folgt die Inschrift:

VALERIE MA | RIE M VALERI | VS EPAGA^THVS^ | CONSERVE | SORORI ET | CONIVGI QVA | CVA [sic; statt quacum] VIXIT AN | XXXVIII V V POS

Die letzten Abbreviationen erklärt de Rossi (Bull. 1879, p. 107) als V*irginius* V*irginiae* POS*uit*.

In Bezug auf dies letztere ist bekannt, wie hohen Werth die alte Kirche darauf legte, daß beide Eheleute jungfräulich in die Ehe traten, und wie gerne daher der überlebende Theil das *virginius virginiae* oder umgekehrt *virginia virginio suo* auf den

erforderlichen Umwandlung einer männlichen Person beigelegt wird. Der Name Marianus kommt auch auf späteren Inschriften vor, und ebenso gibt es mehrere Martyrer, welche diesen Namen tragen.

1) Ruinart, II, p. 379. Von anderen Martyrerinnen mit dem Namen Maria führt das Martyrologium Romanum noch folgende zwei auf: 1. Nov.: *Maria ancilla, quae christianae religionis nomine accusata sub Hadriano Imperatore diris verberibus afflicta, equulei extensione et ungularum laceratione vexata martyrium complevit.* 24. Nov.: *Cordubae s. virginum et martyrum Florae et Mariae, quae post diuturnos carceres in persecutione Arabica gladio interemptae sunt.* — Der hl. Gregor von Nazianz berichtet, die Martyrin Justina habe, damit ihre Keuschheit nicht in der Tortur verletzt werde, die hl. Jungfrau Maria angerufen, daß sie ihr in solcher Bedrängniß zur Seite stehe.

Grabstein schrieb. — Höchst merkwürdig ist nun aber, wie Epagathus die Verstorbenee *conserva*, *soror et coniux* nennt. Daß die beiden nicht dem Stande der Sklaven angehört haben, beweist der Familienname der Valerier; sie sind *conservi* im geistlichen Sinne gewesen, in welchem Sinne das Wort vom Apostel Paulus im Briefe an die Colosser, in der Geheimen Offenbarung, in den Briefen des hl. Ignatius u. a. vorkommt. Der hl. Hieronymus grüßt in einem Briefe an seinen Freund Paulinus dessen Gattin Terasia als *sanctam conservam tuam tecum in Domino.* Eine Inschrift des 3. Jahrhunderts aus Porto lautet: *Plotius Tertius et Faustina conservi Dei fecerunt sibi in pace* X (Christi); auf einer Inschrift zu Catania nennt der Gatte die verstorbene Gattin: CYNΔOYΛH ЄN XPΩ. Aber *soror et conjux?* Von derselben Terasia sagt Hieronymus, als ihr Gatte Priester geworden: *de conjuge soror Paulini facta.* Ebenso heißt es in der Lebensbeschreibung des hl. Severus, Bischofs von Ravenna, als derselbe zur episcopalen Würde erhoben worden, *uxor in sororem versa.* In einem Briefe an Lucian (ep. 28) schreibt derselbe Hieronymus: *habes tecum de conjuge germanam.* Sei es also, daß auch unser Epagathus später Priester oder Bischof wurde, wo er nach kirchlicher Vorschrift auf die Ehe verzichten mußte, sei es, daß die beiden Gatten sich aus freien Stücken zur Enthaltsamkeit verpflichtet haben, in beiden Fällen wurde die *conjux* nun zur *soror* oder *germana*, und so erklärt sich der Ausdruck auf unserm Grabstein. Jene beiden Fische unter dem Namenszuge Christi endlich sind das Symbol der beiden Gatten, wie Tertullian die Christen die *pisciculi* unseres IXΘYC nennt. Zumal auf geschnittenen Edelsteinen (für Ringe) sieht man häufig neben dem Kreuzanker zwei Fische.

Im Coemeterium der hl. Cyriaca fand sich folgende Grabschrift vom Jahre 383:

LIVIA MARIA ☧ IN PACE V. A. XLVI
A Ω
M. V. CV. M. F. AN. XV. D. I. BISOM . . .
(Folgt das Consulardatum.)

Livia Maria in pace vixit annos quadraginta sex, menses quinque; cum marito fecit annos quindecim. Deposita in bisomo . . . Von den 46 Jahren ihres Lebens war sie 15 Jahre

verheirathet; sie wurde beigesetzt in einer Doppelgruft, wo neben ihr der Gatte nach seinem Tode die letzte Ruhestätte finden sollte[1]). Das in der Mitte stehende Zeichen des Namens Christi (die spätere Form des ursprünglichen ☧, wie es dem Constantin erschienen) mit dem ersten und letzten Buchstaben des griechischen Alphabets enthält das Glaubensbekenntniß der Verstorbenen an den ewigen Gottessohn, wie den Ausdruck der Hoffnung eines seligen Lebens durch ihn.

Kaiser Honorius, der 395 den Thron bestieg, hatte zur Gemahlin die Tochter des Stilico, Maria, welche in dem großen Mausoleum, das der Kaiser als Familienbegräbniß neben St. Peter erbaut hatte, beigesetzt wurde. Unter Paul V. im Jahre 1544 ist das Grab wiedergefunden und eröffnet worden; die Grabschrift war längst verschwunden. Die Leiche war in Goldstoff gekleidet; ein Tuch, gleichfalls von Goldgewebe, verhüllte das Haupt. Neben der Todten fanden sich in einer silbernen Cassette Ringe, Ohrgehänge, Halsgeschmeide und andere Kleinodien in Gold, Perlen und Edelsteinen. Auf einer *bulla*, einer um den Hals zu tragenden goldenen Kapsel, waren die Namen des Kaisers und der Kaiserin, wie die der Eltern der letzteren, nebst dem im Alterthum gebräuchlichen Glückwunsche eingegraben: HONORI | STILICO | MARIA | SERENA | VIVATIS[2]).

Eine Grabschrift in St. Paul vom Jahre 451 nennt uns eine Maria, welche die Gattin des Diacons Adeodatus gewesen. Nach damaligem Stile rühmt die Inschrift ihre reichen Tugenden, gibt dem Schmerze der Hinterbliebenen Ausdruck und erwähnt, daß Gott ihren besonderen Wunsch erfüllt habe, keinen ihrer Lieben vor sich in das Grab steigen zu sehen.

LEVITAE CONIVNX SEMPER MIHI CARA MARIA
EXITUS ILLE TVVS PROSTRAVIT CORDA TVORVM
PERPETVAS NOBIS LACRIMAS LVCTVMQUE RELINQVENS
CASTA GRAVIS SAPIENS SIMPLEX VENERANDA FIDELIS
COMPLEVIT TVA VOTA DEVS TE NAMQUE MARITVS
TE NATI DEFLENT NEC MORS TIBI SVSTVLIT VLLVM.

Durch das Monogramm Christi ☧ von der vorstehenden Inschrift

1) De Rossi, Inscript. I, n. 825.
2) De Rossi, Bull. 1863, p. 53.

getrennt, folgt dann die auf den Gatten, der im Jahre 474 starb, also seine Frau um 23 Jahre überlebte[1]).

Das Fragment einer Inschrift vom Jahre 510 lautet:

HIC QVIESCIT IN PACE MARIA . . . HIC QVIESCIT . . .

Hinter dem Namen der Verstorbenen folgt zunächst die Angabe ihres Lebensalters und ihres Todestages und Jahres, und dann nach dem zweiten *hic quiescit* der Name ihres Mannes mit den gleichen Angaben[2]).

Eine andere, ebenfalls nur im Bruchstück erhaltene Grabschrift in St. Paul vom Jahre 512, die mit dem Namenszuge Christi ☧ beginnt, meldet uns, daß die wohlgeborene Frau *(honesta femina)* sich ihr Grab gekauft habe, wo sie zunächst ihren Gatten Petrus beisetzte:

☧ MARIA H. F. COMPARAVIT SIBI LOCVM . . . VBI QVIESCIT PETRVS . . .[3]).

Eine andere Maria ist beigesetzt *(deposita)* in Frieden am 18. December des Jahres 538:

HIC REQVIESCIT MARIA H. F. DP. IN PACE XIII KAL. IAN. . .[4]).

Fügen wir diesen datirten Inschriften aus Rom einige andere von verschiedenen Orten hinzu, die leider ohne Zeitangabe sind, jedoch alle der Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert angehören.

Eine Grabschrift in Vercelli in Oberitalien ist einer gottgeweihten Jungfrau gesetzt, die, aus vornehmem Geschlechte gebürtig, den göttlichen Bräutigam einem irdischen vorzog und mit ihrem 13. Jahre den Schleier nahm, um bald nachher im Himmel ewig ihrem Heilande vermählt zu werden. Sie fand ihre Ruhestätte in der Nähe der Martyrergräber.

SANCTORVM GREMIIS CORPVS MARIA COMMENDAT
CASTA GRAVIS SAPIENS CLEMENS MODERATA QVIETA
CLARAM SVBLIMIS FVDIT QVAM PARTVS IN AVRAS
SED PLACITVRA DEO GENERIS SVPERAVIT HONOREM.
HAEC NON MORTALES SED VIRGINITATIS AMORE

1) De Rossi, Inscript. I, p. 331, n. 753. Wir lassen hier, wie bei den anderen datirten Inschriften, der Kürze wegen die Consularangabe fort.

2) De Rossi, Inscript. I, p. 425, n. 945.

3) De Rossi, Inscript. I, p. 429, n. 957.

4) De Rossi, Inscript. I, p. 485, n. 1064.

AETERNOS SORTITA TOROS CHRISTIQVE PETIVIT
PERPETVAM LVCEM NVLLO QVAE FINE TENETVR.
TERTIVS ET DECIMVS GAVDENS HANC VIDERAT ANNVS
COMPOSVIT CORPVS COELVM CVM LAETA PETIVIT
TEXERAT HAEC SACROS CASTO VELAMINE CRINES
SED CHRISTVM FESTINA PETIT MVNDVMQVE RELIQVIT[1]).

In einem Sarkophage aus der Nähe von Aquileja, aus dem 4. Jahrhundert, ruhte nach der Inschrift eine Aurelia Maria, welche ihrem Bräutigam durch den Tod entrissen wurde; ihre Eltern, die ihr Lebenlang sie betrauern werden, schrieben ihr die Grabschrift. Neben der Hoffnung, daß die Verstorbene wegen ihres tugendhaften Wandels in die Zahl der Gerechten und Auserwählten aufgenommen worden sei, werden die Martyrer angerufen, daß sie für die Seele der Dahingeschiedenen beten:

AVRELIAE MARIAE
PVELLAE VIRGINI INNOCENTISSIMAE
SANCTE PERGENS AD IVSTOS ET ELECTOS IN PACE
QVAE VIXIT ANNOS XVI MESIS V
DIES XVIII SPONSATA AVRELIO DA
MATI DIEBVS XXV AVRELIANVS IREVS
VETERANVS ET SEXTILIA PARENTES
INFELICISSIMI FILIAE DVLCISSIMAE
AC AMANTISSIMAE CONTRA VOTVM
QVI DVM VIVENT HABENT
MAGNVM DOLOREM
MARTYRES SANCTI IN MENTE HA
VITE MARIA(m)[2]).

Die einzige datirte Inschrift aus Gallien mit dem Namen Maria ist vom Jahre 540; sie lautet:

IN HOC TVMOLO | REQVIESCIT | IN PACE BONA | MEMORIA VENERA | BELIS MARIA RELGI | IOSA ET TIMENS | DNM QVAE VIXIT ANNVS PLVS | MENVS LXXXV | OBIIT IN XPO | TERSIO IDVS IVNIAS | ITERVM POST CONSO | LATO JOHANNIS VIRI | CLARISSIMI CONSO | LIS[3]).

---

1) Bruzza, Iscrizioni Vercellesi p. 316.

2) De Rossi, Roma sotterr. II, p. 19.

3) Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule II, n. 615.

Wie die vorstehend genannte, so sind auch die Marien auf den nachfolgenden gallischen Grabsteinen Ordensfrauen gewesen, ein Beweis, zu welcher Blüthe im 6. Jahrhundert das Klosterleben in Frankreich entwickelt gewesen ist. Und doch waren erst durch den großen Athanasius von Alexandria, der vor der Verfolgung der Arianer nach Rom flüchtete, weibliche Coenobien um die Mitte des 4. Jahrhunderts in das Abendland eingeführt worden.

IN HOC TVMOLO CONDITA REQVIESCIT | IN PACE VENERANDE RECORDATIONIS DEO SACRATA MARIA HABBAT[1]) STVDENS IN DIEBVS VITAE SVAE SCIS OPERIBVS IN MANDATIS | DĪ PERSISTENS IN ELEMOSINIS OMNINO | PROMPTV MEMORIIS ET ORATIONIBVS SCRM̄ VALDE DEVOTA REGOLAS MONAS | TIRII INSTANTISSIME OBSERVANS | VIXIT IN VIRGINITATE . . . . . .

(Folgt Alter und Todestag.)[2])

IN HOC TVMOLO REQVIES | CIT IN PACE BONE MEMORIAE MARIA RELIGIOSA . . . | QVAE VIXIT ANNVS PLVS | MINVS LX OBIET IN XPO . . . . [3]).

Auf einem Friedhofe zu Sivaux ist eine Anzahl von Steinsärgen gefunden worden, die dem 6. Jahrhundert angehören; auf denselben ist bloß der Name der Verstorbenen eingemeißelt. Auf einem stand der Name MARIA nebst dem Namenszuge Christi ☧[4]).

Im Museum zu Bukarest wird ein stark verwitterter Grabstein mit griechischer Schrift aufbewahrt:

† ЄΝΘΑΔЄ ΚΑΤΑΚΙΤЄ ΜΑΡΙΑ ЄΤΩΝ ΔΥΟ . . .
ΘΥΓΑΤΗΡ ΙΩΑΝΝΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΕΥΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ.

† Ἐνθάδε κατάκιτε Μαρία ἐτῶν δύο . . . θυγάτηρ Ἰωάννου πραγματευτοῦ (τοῦ) ἁγίου Ἰωάννου.

(Hier ruht Maria im Alter von zwei Jahren, die Tochter des Johannes, des Verwalters (des Kirchenvermögens) des h. Johannes)[5]).

---

1) Abbatissa.

2) Le Blant, Inscr. n. 615.

3) Le Blant, n. 699.

4) Le Blant, II, p. 358.

5) Archäol. epigraph. Mittheilungen aus Oesterreich S. 60, Nr. 116. Der Herausgeber liest in Z. 2 ΜΑΡΟΥ; allein das ist gar nicht die Form eines Frauennamens und wohl ohne Frage ist hier ΜΑΡΙΑ zu lesen.

In Youssouf-oglou-Hassan in Paphlagonien hat man 1888 folgende schöne Grabschrift gefunden:

† ΤΑΦΟC ΜΑΡΙΑC ΔΩΔΕΚΑΕΤΟΥC ΚΑΙ ΡΑΡΘΕΝΟΥ
ΑΥΤΗ ΚΑΘΑΡΑ ΥΠΑΡΧΟΥCΑ ΚΑΙ ΤΗ ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΤΟΙC ΤΡΟΠΟΙC
ΚΑΙ ΕΥΠΡΕΠΩC ΤΟΝ ΒΙΟΝ ΔΙΑΤΕΛΕCΑCΑ
ΤΗ ΓΗ ΔΕΔΩΚΕΝ ΤΗΝ ΚΟΝΙΝ ΤΟΥ CΩΜΑΤΟC
ΧΡΙCΤΩ ΤΩ ΘΕΩ ΤΑC ΙΚΕCΙΑC ΩC ΕΠΙ ΑΕΙ ΟΥCΑ.

Τάφος Μαρίας δωδεκαετοῦς καὶ παρθένου. | Αὕτη καθαρὰ ὑπαρχοῦσα καὶ τῇ ψυχῇ καὶ τοῖς τρόποις | καὶ εὐπρεπῶς τὸν βίον διατελέσασα | τῇ γῇ δέδωκεν τὴν κόνιν τοῦ σώματος | Χριστῷ τῷ Θεῷ τὰς ἱκεσίας ὡς ἐπὶ ἀεὶ οὖσα.

(Grab der Maria, der zwölfjährigen Jungfrau. Von reiner Seele, wie reinen Sitten, gottgefällig durch das Leben wandelnd, hat sie der Erde die Hülle des Körpers übergeben, Christo, dem Gott, ihre Gebete, um auf immer zu leben)[1].

Wir könnten wohl die Grabschriften auf Personen, welche den Namen Maria tragen, noch um einige vermehren, aber auch nur um einige; Kraus in seinen Inschriften der Rheinlande z. B. führt keine einzige Grabschrift auf, wo die Verstorbene oder auch deren Mutter diesen Namen getragen hätte. Aber die aus der hl. Schrift entnommenen Namen sind überhaupt auf den altchristlichen Epitaphien selten; immerhin kommt von Heiligennamen des alten und neuen Testamentes verhältnißmäßig noch am öftesten der Name Maria als Frauennamen vor. Man hielt entweder die alten klassischen, in den Familien sich vererbenden Namen bei oder man bildete neue aus christlichen Begriffen, wie Renata, Redempta u. ä.[2]). Zudem ist zu beachten, wie viele Grabschriften verloren gegangen sind, wie viele Gräber in den Katakomben jeder Inschrift entbehren. Der hl. Dionysius von Alexandrien (bei Eusebius K.-G. VII, 25, 14) sagt, „viele hätten den Namen Johannes des Evangelisten angenommen aus Liebe und Verehrung gegen denselben und aus dem Wunsche, wie er, vom Herrn besonders geliebt zu werden; ebenso wurden viele Kinder der Gläubigen nach Paulus oder Petrus benannt". Und doch gibt es außerordentlich wenig Grabschriften mit den Namen dieser Apostel. Wenn aber viele Personen männlichen Geschlechtes den Namen des Apostels Johannes annahmen διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ἀγάπην καὶ

1) Bulletin de correspondance hellénique 1889, p. 309.

2) Vgl. Kraus, Realencykl. II, S. 481.

τὸ θαυμάζειν καὶ ζηλοῦν ἀγαπηθῆναί τε ὁμοίως αὐτῷ βούλεσθαι ὑπὸ τοῦ Κυρίου, dann haben aus denselben Gründen gewiß auch viele aus dem weiblichen Geschlechte den Namen Maria angenommen.

II. Monumentale Inschriften.

Gregorovius in seiner Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter wagt auf S. 102 und 108 die Behauptung: „Der Cultus der Jungfrau Maria war im 4. Jahrhundert in Rom noch nicht officiell anerkannt . . . Die Jungfrau Maria hatte im 4. Jahrhundert nur erst einen schüchternen Cultus in Rom, und sie trat mit allen Ansprüchen auf Göttlichkeit erst nach dem Jahre 432 auf." Allerdings hat das Concil von Ephesus im Jahre 432, wo gegen die Irrlehre des Nestorius der Titel „Gottesgebärerin" amtlich und feierlich von der Kirche festgestellt wurde, der Verehrung der seligsten Jungfrau neuen Aufschwung gegeben; allein von einer bis dahin nur schüchternen Verehrung kann keine Rede sein, wie hingegen aber auch andererseits weder damals, noch jemals in der Kirche Maria „mit allen Ansprüchen auf Göttlichkeit" aufgetreten ist. So hoch wir die Mutter des Herrn verehren, die Katholiken beten nie Maria an weder vor, noch nach dem Concil von Ephesus, weder vor der Proclamation des Dogma's von der unbefleckten Empfängniß, noch nachher.

Es ist die Frage aufgeworfen und erörtert worden, ob vor dem Concil von Ephesus Kirchen auf den Namen und zu Ehren der Gottesmutter geweiht worden seien[1]). Wurde über dem Richtplatze oder über der Grabstätte eines Heiligen oder an Orten, an die sich besondere Erinnerungen an sie knüpften, oder auch wo man Reliquien derselben bewahrte, Basiliken oder Oratorien gebaut, so ergab sich von selber für diese Kirchen die Benennung nach dem Heiligen, wie es z. B. bei römischen Titelkirchen der Fall ist. (Größere Basiliken erhielten ihren Namen wohl auch von ihren Erbauern, wie die Constantiniana, die Liberiana.) Marienkirchen werden wir also überhaupt zunächst nur im heiligen Lande suchen dürfen; allein das Leben der heiligen Jungfrau ist so enge mit

1) Vgl. Römische Quartalschrift 1889, S. 97 f.

dem ihres Sohnes verflochten, daß auch bei den localen Erinnerungen die Mutter nicht vom Sohne getrennt werden konnte. Immerhin aber meldet uns die Lebensbeschreibung des hl. Petrus, des berühmten Bischofs von Alexandria, der unter Diocletian den Tod erlitt, derselbe habe (also mehr denn hundert Jahre vor dem Concil zu Ephesus) in einer Vorstadt von Alexandria bei dem dortigen Coemeterium eine Kirche zu Ehren der Mutter Gottes erbaut[1]). — Wir geben im Folgenden einige Dedications-Inschriften von Basiliken, welche im 5. und 6. Jahrhundert zu Ehren Mariä erbaut wurden.

In Rom war das gleichsam officielle Monument für die Beschlüsse des Ephesinums die vom Papste Liberius (352—366) begonnene, im Triumphbogen durch Sixtus III. (432—440) mit Mosaiken zur Verherrlichung der Menschwerdung geschmückte Basilika, welche heute S. Maria maggiore heißt. Die Inschrift, welche ehemals über dem Hauptportale stand, erklärte, daß Sixtus die Kirche der jungfräulichen Gottesmutter Maria gewidmet habe; von dem Gemälde mit den Darstellungen der Martyrer, deren der Schluß der Inschrift gedenkt und die ihre Kronen dem auf dem Schooße der Mutter ruhenden Christuskinde darbrachten, ist jede Spur verschwunden:

VIRGO MARIA TIBI SIXTVS NOVA TEMPLA DICAVI
    DIGNA SALVTIFERO MVNERA VENTRE TVO
TV GENITRIX IGNARA VIRI TE DENIQVE FETA
    VISCERIBVS SALVIS EDITA NOSTRA SALVS
ECCE TVI TESTES VTERI TIBI PRAEMIA PORTANT
    SVB PEDIBVSQVE IACET PASSIO CVIQVE SVA
FERRVM FLAMMA FERAE FLVVIVS SAEVVMQVE VENENVM
    TOT TAMEN HAS MORTES VNA CORONA MANET[2]).

Von einer Muttergotteskirche, welche gegen Ende des 5. Jahrhunderts der im gallischen Kriege berühmt gewordene Feldherr Johannes in Ravenna oder Rimini baute, lautete die Dedications-Inschrift:

---

1) Vgl. die Vita desselben von Sophronius von Jerusalem bei Angelo Mai, Spicileg. II, p. 691.

2) De Rossi, Inscript. II, p. 71, n. 42.

AVXILIANTE D̄Ō ET INTERCEDENTE | BEATA MARIA IOH̄ES VIR GLORIOSISS | MAGISTER MILITVM ... HANC | BASILICAM CVM OMNI DEVOTIONE | ET DESIDERIO E FVNDAMENTIS | CONSTRVXIT [1]).

Eine gallische Inschrift berichtet uns von einer Muttergottes-Kirche, welche der Bischof Eusebius in einem antiken Cirkus erbaute, um dadurch dem noch aus heidnischer Zeit erhaltenen Unfug daselbst ein Ende zu machen [2]):

HANC TIBI CHRISTE SEDEM PARAT EN QVAM GRATIA PRISCI
VVLNERIS GVTTIS ABLVAT ALMA RVBRIS
EVSEBIVS INVEXIT HINC TE BEATA SACERDOS
ALTI THRONI MATER CVRRENS AB ARCE POLI.

In den beiden letzten Versen liegt der Gedanke, daß Maria, die Mutter des auf dem höchsten Throne Sitzenden, aus Himmelshöhen Besitz von dieser Stätte nehmen möge.

Zu Madaba in Palästina ist im Jahre 1891 eine alte Rundkirche ausgegraben worden, deren noch wohl erhaltener Fußboden inmitten der Rotunda auf einer runden Scheibe in feinstem Mosaik griechische Verse aufweist; dieselben fordern den in die Kirche Eintretenden auf, seinen Blick zu einem Muttergottes-Bilde mit dem Kinde zu erheben [3]).

ΠΑΡΘЄΝΙ
ΚΗΝ | ΜΑΡΙΗΝ | ΘЄΟ
ΜΗΤΟΡΑ | ΚΑΙ | ΟΝ | ЄΤΙΚ
ΤЄΝ | Χ͞Ν | ΠΑΜΒΑϹΙΛΗΑ | ΘЄ
ΟΥ | ΜΟΝΟΝ | ΥΙЄΑ | ΜΟΝΟΥ
ΔЄΡΚΟΜЄΝΟϹ | ΚΑΘΡЄΥ
Є | ΝΟΟΝ | ΚΑΙ | ϹΑΡΚΑ | ΚΑΙ | Є
ΡΓΑ | ΩϹ | ΚΑΘΑΡΑΙϹ
ЄΥΧΑΙϹ | ΑΥΤΟΝ
ΘΝ | ΛΑΟΝ . . . .

Παρθενικὴν Μαρίην θεομήτερα καὶ ὃν ἔτικτεν | Χριστὸν παμβασιλῆα θεοῦ μόνου υἱέα μόνου | δερκόμενος καθάρευε νοῦν καὶ σάρκα καὶ ἔργα | ὡς καθαραῖς εὐχαῖς αὐτὸν θεὸν λαὸν . . . .

(Die jungfräuliche Maria, die Gottesmutter, und den sie geboren, Christum den Allkönig, den Einen Sohn des Einen Gottes an-

1) De Rossi, Inscript. II, p. 8, n. 14.
2) De Rossi, Inscript. II, p. 46.
3) De Rossi, Bull. 1892. p. 25.

schauend, reinige Herz und Fleisch und Werke, auf daß du mit reinen Gebeten zu Gott selber das Volk . . . .)

Eine zweite, etwas mehr beschädigte Inschrift lautete, in der Uebersetzung ergänzt, also:

„Dieses überaus herrliche Werk des eingelegten Fußbodens und der ehrwürdigen Kirche der heiligen und unbefleckten Herrin und Gottesmutter (τῆς ἁγίας καὶ ἀχράντου δεσποίνης θεοτόκου) ist durch die Bemühung und die Opferwilligkeit des gottliebenden Volkes von Madaba ausgeführt worden zu Heil und Segen und zur Vergebung der Sünden für diejenigen, welche dazu beigesteuert und zur Ausschmückung dieser hl. Stätte beigetragen haben. Amen, o Herr! Vollendet ist das Werk durch Gottes Gnade im Monat Februar des Jahres . . .“

Das am Schluß folgende Datum ist ungewiß. De Rossi bezweifelt das von dem Herausgeber angenommene Jahr 587, hält aber doch am 6. Jahrhundert fest[1]).

Eine dritte Inschrift in Mosaik im Vorhofe daselbst lautet:

ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ ΒΟΗΘΙ ΜΗΝΑ ΤΩ Δ . . .

Ἁγία Μαρία βοήθει Μηνᾷ τῷ δούλῳ σου.

(Heilige Maria, hilf deinem Diener Menas.) In diesem Menas haben wir entweder den Bischof von Madaba zu erkennen oder eine Persönlichkeit, welche sich um den Bau der Kirche besonders verdient gemacht hatte.

III. Der Name Maria auf Bildern und kleineren Gegenständen.

In einer unterirdischen Grabkapelle zu Alexandria in Aegypten sind im Jahre 1864 höchst interessante Malereien entdeckt worden, von denen die älteren dem 4. Jahrhundert, die andern einer spätern Epoche angehören. In der Apsis über dem Altare war neben der wunderbaren Brodvermehrung die Hochzeit zu Cana dargestellt, wie wir sie nachfolgend wiedergeben; über der Figur der Mutter Gottes liest man die Worte:

Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΑ.

---

1) De Rossi, Bull. 1892. p. 25.



Gehört dieses Bild der älteren Zeit an, so scheint ein zweites, leider stark verblaßtes und jüngeres, Maria darzustellen mit erhobenen Händen betend (als Orante), eine Schlange und einen Drachen zu ihren Füßen (mit Bezug auf Ps. 90: *super aspidem et basiliscum ambulabis*). Dazu steht die halb erloschene Inschrift:

ΧριστιΑΝΩΝ ΕΛΠΙC (der Christen Hoffnung)[1]).

Zu St. Maximin in Taracon sind vier Marmorplatten gefunden worden, von denen die eine in Gravirung die hl. Jungfrau als Orante zeigt, unverschleiert, in die Dalmatika gekleidet, mit der Inschrift:

MARIA VIRGO MINESTER DE TEMPVLO GEROSALE.
(Maria, die Jungfrau, Dienerin am Tempel zu Jerusalem)[2]).



1) Bull. 1865. p. 60.

2) Le Blant, Sarcoph. chrét. de la Gaule, p. 148; Inscript. II, p. 279; Garrucci, Tav. 482.

Für die Tradition, daß Maria durch ihre Eltern dem Tempelhause zu Jerusalem übergeben wurde (Fest. *Praesentationis B. M. V.*, 21. November), haben wir noch ein anderes monumentales Zeugniß auf einem Sarkophag zu Syrakus aus dem 5. Jahrhundert[1]).

Von Kleingegenständen setzen wir an erste Stelle die sogenannten Goldgläser des 4. und 5. Jahrhunderts, welche in den Katakomben in den Kalkverschluß der Gräber eingefügt gefunden wurden[2]). Diese Gläser sind die Böden von Bechern oder Schaalen, welche vorwiegend an den Festen der in Rom besonders verehrten Heiligen bei der Agape zur Verwendung kamen; daher die so häufige Wiederkehr der beiden Apostelfürsten. Nächst ihnen erscheint am öftesten die hl. Agnes, deren hochverehrte Grabstätte an der Via Nomentana lag, und die hl. Jungfrau. Auf den Goldgläsern ist immer der Name der dort dargestellten Heiligen hinzugefügt. Wo Maria allein auftritt, steht sie als Orante zwischen zwei Oelbäumen, welche man als Symbole des alten und neuen Testaments erklärt; das eine Mal sind neben ihrem Haupte zwei Tauben, das andere Mal zwei Bücherrollen hinzugefügt; beide Male ist sie ohne Schleier, mit Heiligenschein; über dem Haupte steht MARIA. Auf anderen Becherböden erblicken wir Maria neben der hl. Agnes oder zwischen den Apostelfürsten[3]).



1) Garrucci, Arte chr. Tav. 365, wo jedoch die Erklärung p. 96 unrichtig ist.

2) Da mit dem Einfall der Gothen 410 das Begraben in den Katakomben aufhörte, so sind diese „*vetri*“ überwiegend dem 4. Jahrhundert zuzuweisen. Von der reichen Sammlung im vatikanischen Museum gehören einige Exemplare noch dem 3. Jahrhundert an.

3) Garrucci, Vetri Tav. XXII, Maria zweimal mit Agnes; Tav. IX Maria zwischen Petrus und Paulus n. 6 u. 7; n. 10 u. 11 Maria allein zwischen zwei Oelbäumen.

Nachdem die hl. Helena über den Gedächtnißstätten des Herrn zu Jerusalem und Bethlehem prachtvolle Basiliken erbaut hatte, zogen aus allen Ländern der Christenheit fromme Pilger in das hl. Land, die dann als Andenken an ihre Wallfahrt allerlei Devotionalien mitnahmen. Dazu gehörten Krüglein von Silber, Glas oder Thon mit Oel aus den Lampen, welche an den hl. Orten brannten; man stellte auch wohl selber Lampen dort auf, ließ sie eine Zeit lang brennen und nahm sie dann als geweihte Gegenstände mit in die Heimath. Solcher Lampen sind uns mehrere erhalten von den besonderen Gedenkstätten an die seligste Jungfrau mit der Inschrift:

THC ΘΕΟΤΩΚΟΥ (von der Gottesmutter)[1]).

Der Schatz zu Monza in Oberitalien bewahrt eine ganze Anzahl jener Oelkrüglein, sowie auch eine aus Thon gebrannte Medaille mit der Verkündigung Mariä und der Umschrift:

† ΕΥΛΟΓΙΑ THC ΘΕΟΤΟΚΗC (Geweihtes von der Gottesmutter)[2]).

In den Tagen der Kaiserin Pulcheria wurde im Thale Josaphat, nahe beim Garten Gethsemani, das Grab der hl. Jungfrau gefunden; nach dem Berichte des Nicephorus Callistus fanden sich in dem leeren Sarge die Tücher und Bänder, in welche der heilige Leichnam gehüllt gewesen. — Von da ab hören wir von Partikeln dieser Stoffe, welche als heilige Reliquien selbst in ferne Länder kamen. So hat man auf der Insel Grado im adriatischen Meere 1871 im Hochaltare eine größere silberne Theca gefunden, in welche eine Anzahl kleiner Käpselchen von Gold eingeschlossen waren; jedes derselben trug den Namen des Heiligen, von welchem dort Reliquien eingeschlossen waren, z. B. SC̄S HIPPOLITVS, SC̄S APOLINARIS; eines hatte die Aufschrift: DOMNA MARIA; *domna* ist aber vom 4. Jahrhundert an die feierliche Bezeichnung für „heilig"[3]). — In ähnlicher Weise fand man 1877 zu Loya in Spanien bei der Ausgrabung einer alten, dem Apostelfürsten geweihten Basilika eine Inschrift, welche die im Altare reponirten Reliquien aufführte:

1) De Rossi, Bull. 1890. p. 22.

2) De Rossi, Bull. 1890. p. 150.

3) De Rossi, Bull. 1872. p. 47; Garrucci, Storia dell' arte crist. Tav. 434.

IN QVORVM BASILICA REQVIESCVNT RELIQVIAE SANCTORVM, ID EST DOM. MARIAE, DOM. IVLIANI etc.[1]).

Die Insel Syro im griechischen Archipel hatte früher einen stark besuchten Hafen, den heute die Einwohner von den vielen dort in die Felswände eingeritzten heidnischen und christlichen Graffiti oder Kritzeleien »*Grammata*« nennen; dort entdeckte Stephan Klon 1875, der die Inschriften entziffert hat, auch eine Anrufung des hl. Phocas, des großen Beschützers der Seefahrer, mit der Bitte:

ΣΟΣΟΝ | ΤΟ | ΠΛΕΙΟΝ | ΜΑΡΙΑΝ ΚΑΙ ΤΟΥϹ ΠΛΕΟΝΤΑϹ ΕΝ ΑΥΤΟ
Σῶσον τὸ πλεῖον Μαρίαν καὶ τοὺς πλέοντας ἐν αὐτῷ.

(H. Phocas, schütze das Schiff Maria und die auf demselben fahren.) In diesen Graffiti kommt der Schiffsname Maria viermal vor[2]).

In dem alten Cillium in Nordafrika fand man 1884 eine Ziegelplatte mit der thronenden Mutter Gottes in Relief, den Jesusknaben auf dem Schooße, mit der Inschrift:

SANCTA MARIA AIVBA NOS (adjuva nos)[3]).

In einem gallischen Grabe fand sich ein Ring von Silber, dessen Knauf (chaton) auf der Oberfläche den Namenszug Maria in Monogramm zeigte; auf den fünf Seiten waren folgende Buchstaben eingravirt: VI | VA | S | IN | DEO[4]). *Maria, vivas in Deo* ist der in alter Zeit gewöhnliche fromme Wunsch, den Jemand in einen Ring für eine Person Namens Maria hatte eingraviren lassen.

Kaiser Justinian (527—565) hatte in Constantinopel zu Ehren der hl. Jungfrau eine Basilika über einer Quelle erbaut, von welcher fortan das dort verehrte Muttergottesbild das „von der Quelle" hieß. Abbildungen derselben waren viel verbreitet; so

1) De Rossi, Bull. 1878. p. 37. Eine Inschrift aus Textor in Nordafrika, jetzt im Louvre, enthält ein Reliquienverzeichniß vom Jahre 359: DE LIGNO CRVCIS, DE TERRA PROMISSIONIS VBI NATVS EST CHRISTVS (Mélanges d'archéol. et d'histoire 1890. p. 441).

2) De Rossi, Bull. 1876. p. 113. 115.

3) De Rossi, Bull. 1885. p. 53. Aehnlich ist die auf Kleingegenständen häufige griechische Inschrift: Θεοτόκε βοήθει *(Dei Genitrix adiuva).* Vgl. Römische Quartalschrift 1892 S. 328; 1895 S. 511.

4) Le Blant, Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule n. 412.

sieht man es auf einem späteren geschnittenen Stein, der zu einem Ringe gehört hat, mit der Beischrift:

M̅P̅ Θ̅Y̅ | H ΠΗΓΗ (Μητὴρ Θεοῦ ἡ πήγη)[1].



Es wird dem Leser nicht entgangen sein, wie viele Monumente mit dem Namen Maria gerade in den jüngsten Jahrzehnten zu Tage gekommen sind. Das hat seinen Grund allerdings in den in letzterer Zeit überall so eifrig betriebenen Nachforschungen nach Alterthümern aller Art; aber es ist auch zugleich der Schluß gestattet, wie viele Monumente, die als Zeugen des Mariencultes früherer Jahrhunderte von Werth gewesen wären, durch Gleichgiltigkeit und Unachtsamkeit zu Grunde gegangen sein mögen. Wir haben uns in unserer Aufzählung auf die ersten sechs Jahrhunderte beschränkt; begreiflicher Weise mehren sich in der Folge die Monumente in's Unzählige, um immer mehr das Wort im Magnificat zu bestätigen: *Beatam me dicent omnes generationes.*

Rom. d. W.

1) Garrucci, Scult. non cimiteriali p. 120, 36.



XIII.

Die angebliche Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben.

Da in neuester Zeit verschiedene akatholische Schriftsteller behauptet haben, vor dem Trienter Concil sei vielfach in der katholischen Kirche gelehrt worden, Christus habe durch seinen Tod am Kreuze nur für die Erbsünde genuggethan, so dürfte es vielleicht von Interesse sein, diese Frage einmal etwas näher zu behandeln. Zwar habe ich vor Kurzem einem anglikanischen Geistlichen gegenüber, F. W. Puller, Novizenmeister der neuen klösterlichen Genossenschaft Sanct Johann, bereits in einer französischen Zeitschrift nachgewiesen, daß jene Lehre in der katholischen Kirche nie vorgetragen worden ist[1]). Weil aber in den letzten Jahren ganz ähnliche Behauptungen in einigen deutschen protestantischen Werken und Zeitschriften aufgestellt worden sind, so wird es nicht unnütz sein, dieselbe Frage auch hier zu erörtern, und zwar mit besonderer Rücksicht auf deutsche Verhältnisse.

Wollte man den Neuerern des 16. Jahrhunderts Glauben schenken, so müßte man allerdings annehmen, daß katholische Prediger und Theologen jene Lehre hier und da vorgetragen haben. Wer aber mit der historischen Kritik ein wenig vertraut ist, wird sich wohl hüten, sich in dieser Angelegenheit auf solch unzuverlässige Gewährsmänner zu berufen. Auch hier, wie für die Kenntniß der Theologie und des kirchlichen Lebens beim Ausgange des

---

1) In einem Aufsatze: Les ordinations anglicanes et le sacrifice de la messe, in der Revue anglo-romaine. Paris 1896. T. I, 395 sqq., hatte Puller behauptet, daß man vor dem Trienter Concil in ganz Europa und namentlich in England dem Volke gelehrt habe, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, während die hl. Messe für die wirklichen Sünden dargebracht werde. Dieser Behauptung bin ich in derselben Revue anglo-romaine II, 252—260 entgegengetreten.

Mittelalters „sind die Schriften der Reformatoren kaum als secundäre Quellen zu benutzen“[1]). Mußte doch selbst Butzer in einem vertraulichen Briefe an Philipp von Hessen, vom 8. Januar 1544, eingestehen: „Man ist unsers Theils im Streit und Zank dahin gekommen, daß man in etlichen Stücken noch täglich dem Gegentheil in Predigt und Schriften zulegt, dessen sie sich nicht schuldig wissen, und wir sie dessen auch nicht überzeugen könnten[2]).“ Nicht mit Unrecht klagte denn auch um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Dominikaner Bartholomäus Kleindienst: „Es sind etliche Sectenmeister so gar unverschämt im Lügen, daß sie dürfen — wie zu vermuthen, wider ihr eigen Gewissen — das arme Volk dahin bereden, daß es glaube: Wir jetzigen Katholischen, oder wie sie uns nennen, Papisten, halten nichts mehr von Christo, beten die Heiligen als Götter an, ja halten den Papst für unsern Gott; wir wollen Gott den Himmel mit unsern Werken ohne die Gnade Gottes abpochen, wir glauben nicht der hl. Schrift, haben keine rechte Bibel, können sie auch nicht lesen, ob wir sie schon hätten, verlassen uns mehr auf's geweiht Wasser, als auf das Blut Christi. Dergleichen unzähliger, viel greulicher, gotteslästerlicher und zuvor unerhörter Lügen erdichten sie wider uns. Die Verständigen wissen auch, daß dies der Secten vornehmste Kunst ist, womit sie das Papstthum dem gemeinen und sonst gutherzigen Mann so gar zum Greuel gemacht haben[3]).“

Man würde demnach sehr irren, wollte man die wahren Ansichten der katholischen Prediger und Theologen aus den gegnerischen Schriften kennen lernen; man muß vielmehr die katholischen Theologen selber hören. Es ist dies eine ganz elementare Forderung der historischen Kritik.

Nun protestirten aber im 16. Jahrhundert die katholischen Theologen mit aller Entschiedenheit gegen die ketzerische Lehre, die ihnen von den Gegnern zugeschrieben wurde. Eine solche Ungeheuerlichkeit, erklärten sie, ist bei uns niemals gelehrt worden.

---

1) Th. Kolde, Die deutsche Augustinercongregation. Gotha 1879. S. VI.

2) M. Lenz, Briefwechsel Philipps des Großmüthigen von Hessen mit Bucer. Leipzig 1887. Bd. II. S. 240.

3) Vgl. meinen Aufsatz über Kleindienst in den Histor.-pol. Blättern. Bd. 109. 1892. S. 496.

Im Jahre 1530 überreichten die Protestanten auf dem Augsburger Reichstag dem Kaiser ihr neues Glaubensbekenntniß. In diesem Schriftstücke, das Melanchthon zum Verfasser hat, wird behauptet, es sei die Meinung verbreitet worden, Christus habe durch seinen Tod für die Erbsünde genuggethan, während die Messe für die wirklichen Sünden dargebracht werde[1]). Im deutschen Text spricht sich Melanchthon noch deutlicher aus; hier erklärt er, „daß man gelehrt hat, unser Herr Christus habe durch seinen Tod allein für die Erbsünde genuggethan und die Messe eingesetzt für die anderen Sünden".

Der Kaiser beauftragte ungefähr dreißig katholische Theologen, das protestantische Glaubensbekenntniß zu widerlegen. Diese Widerlegung wurde im Reichstage öffentlich verlesen. Bezüglich der betreffenden Lehre erklärten die Theologen, die aus den verschiedensten Gegenden Deutschlands zusammengekommen waren: So etwas sei bei den Katholiken niemals gelehrt worden[2]). Noch entschiedener lautet die ursprüngliche Redaction, die vor einigen Jahren erst der Oeffentlichkeit übergeben worden ist. Die lutherischen Prediger, heißt es hier, hintergehen ihre Fürsten, indem sie den Katholiken

---

1) Art. *de Missa:* Accessit opinio, quae auxit privatas Missas, videlicet quod Christus sua passione satisfecerit pro peccato originis, et instituerit Missam in qua fieret oblatio pro quotidianis delictis mortalibus et venialibus.

2) A. Fabricius, Harmonia Confessionis Augustanae, doctrinae evangelicae consensum declarans. Adiunctum est Caroli V. potentissimorumque Imperii Christiani Principum ac doctissimorum nostri saeculi hominum de eadem Confessione iudicium. Ingolstadii 1573. p. 469: Neque satis intelligi potest quod assumitur, Christum satisfecisse sua passione pro peccato originali et instituisse missam pro actuali peccato. Nam *hoc nunquam auditum est a catholicis.* Iamque rogati plerique constantissime negant ab iis sic doceri. Einige Wochen früher hatten sich Cochläus und Arnold Haldrein von Wesel in ihrer kurzen Widerlegung der Augsburger Confession etwas behutsamer ausgedrückt: Nobis profecto verisimile non est, eam opinionem ullius esse doctoris catholici, tantum abest ut apud nos vulgata sit ea opinio. Bei G. Coelestinus, Historia comitiorum anno M.D.XXX Augustae celebratorum. Francof. ad Viadr. 1577. II, 237 b. Nachdem aber die Theologen Umfrage gehalten, ob denn vielleicht je einer so etwas gelehrt oder gehört hätte, da konnten sie die Anklage viel schärfer zurückweisen.

eine unerhörte Ketzerei andichten. Sie mögen uns doch einen katholischen Autor nennen, der behaupte, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben. Nie haben die Katholiken so etwas gelehrt[1]).

In der Folgezeit wurde die verleumderische Beschuldigung noch öfters zurückgewiesen. Im Jahre 1533 bezeichnete der Dominikaner Petrus Ansbach, Hofprediger des Kurfürsten Joachim von Brandenburg, diese Beschuldigung als eine Lüge: „Und wiewohl solche Opinion von den Lutherischen selber erdichtet, so fahren sie doch fort und handeln wider uns, gleich als wäre es wahr, was sie erdichten und lügen[2])." Aehnlich drückte sich fünfzig Jahre später Bellarmin aus[3]), und noch im 17. Jahrhundert wagte es Thomas Henrici, Professor der Theologie an der Universität zu Freiburg, die lutherischen Gegner aufzufordern, auch nur einen Scholastiker namhaft zu machen, der jenen Unsinn gelehrt hätte[4]).

---

1) J. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte. Leipzig 1891. S. 100: Imponunt catholicis asserere passionem Christi factam pro originali peccato, missam fieri pro actualibus. At hic concionatores principes suos decipiunt, dum catholicis errorem et heresim imponunt inauditam. Ostendant nobis eum qui sentiat Christum solum pro peccato originis in passione satisfecisse, et nos tam adversabimur ei quam Luthero. *Nunquam ita docuere catholici.*

2) P. Ansbach, Antithesis der Lutherischen Bekenthniß. Frankf. a. d. O. Ohne Jahr (1533). S. 45a.

3) Bellarminus, Iudicium de libro, quem Lutherani vocant, Concordiae. Ingolstadii 1585. p. 88: Impudenti mendacio tribuitur catholicis doctoribus illa divisio quod Christus passione sua satisfecerit solum pro peccato originis, pro actualibus autem instituerit missam. *Nemo enim catholicorum unquam sic docuit*, sed credimus et profitemur, Christum in cruce pro omnibus omnino peccatis satisfecisse, tam originalibus quam actualibus; quia tamen meritum passionis eius non prodest nisi certa aliqua ratione applicetur, propterea docet Ecclesia catholica ad peccata expianda sive ad meritum passionis Christi hominibus applicandum, instituta esse varia sacramenta et ipsum etiam corporis Domini sacrificium.

4) Th. Henrici, Anatomia Confessionis Augustanae. Friburgi 1631. p. 456 sq. Neque Catholici communiter neque Scholastici ulli docent, Christum per passionem suam pro peccato tantum originali, non etiam

Beging aber hierbei Henrici nicht eine große Unklugheit? Wußte er denn nicht, daß bereits im Jahre 1531 Melanchthon in seiner Apologie der Augsburger Confession keinen geringern als den hl. Thomas von Aquin, den vornehmsten der Scholastiker, als Vertreter der erwähnten Irrlehre angeführt hatte. Erklärt doch hier Melanchthon, Thomas habe gelehrt, Christus sei am Kreuze für die Erbsünde gestorben, für die täglichen Sünden aber werde er fort und fort auf dem Altare geopfert[1]). Dasselbe hatte Melanchthon schon 1530 während des Augsburger Reichstages in seinem Gutachten über die Messe behauptet[2]), und deutsche Theologen wiederholten es in einer Denkschrift, die sie 1538 im Namen ihrer Fürsten dem König Heinrich VIII. von England überreichten[3]).

Hier die Stelle, die Melanchthon im Auge hatte und die einer Schrift, welche bereits im 15. Jahrhundert unter dem Namen des Aquinaten erschienen war[4]), entnommen ist: Secunda causa institutionis huius sacramenti est sacrificium altaris, contra quandam quotidianam delictorum nostrorum rapinam, ut, sicut corpus Domini semel oblatum est in cruce pro debito originali, sic offeratur iugiter pro nostris quotidianis delictis in altari, et habeat in hoc Ecclesia munus ad placandum sibi Deum super omnia Legis sacramenta vel sacrificia pretiosum et acceptum.

Diese Stelle hat indessen keineswegs den Sinn, den ihr die protestantischen Polemiker im 16. Jahrhundert beilegten. Auch sei bemerkt, daß sie nicht vom hl. Thomas, sondern von Albert dem Großen herstammt. Allerdings werden die 32 eucharistischen Predigten, in welchen jene Stelle vorkommt, sowohl in Handschriften, als in gedruckten Werken vielfach dem Aquinaten zuge-

---

pro actualibus satisfecisse . . . Ostendant Confessionistae vel unicum Scholasticum qui docuerit, Christum pro peccato originali ita satisfecisse, ut eius satisfactio ad peccata actualia se non extendat.

1) Coelestinus, Historia comitiorum III, 73a: Repudiandus est error Thomae, qui scripsit corpus Domini semel oblatum in cruce pro debito originali, iugiter offerri pro quotidianis delictis in altari.

2) Coelestinus II, 278b.

3) J. Collier, An ecclesiastical history of great Britain. London 1845. IV, 408.

4) St. Thomas, Tractatus de corpore Christi. Sine loco et anno.

schrieben. Daß aber diese Predigten von Albert dem Großen verfaßt worden, kann keinem Zweifel unterliegen; wurde doch noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts das Autograph Alberts im Kölner Dominikanerkoster aufbewahrt[1]).

Wer möchte nun aber behaupten, daß Albert der Große gelehrt habe, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben? In seinen anderen Schriften lehrt er doch deutlich genug die Allgemeinheit der Erlösung durch das Opfer am Kreuze. Man lese z. B., was er hierüber schreibt in seinem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden[2]), oder in seinen Abhandlungen über das hl. Meßopfer und das allerheiligste Altarsacrament[3]). Uebrigens wird selbst in den 32 Predigten mehrmals betont, daß Christus am Kreuze für alle Sünden gestorben ist. Gleich in der ersten Predigt, in welcher die oben angeführte Stelle sich vorfindet, läßt der Verfasser den Erlöser sagen: Pro debitis omnium sufficiens sacrificium in cruce offerebam (11). Weiter unten heißt es: Christus per mortem suam genus humanum de morte aeterna liberavit (63). Bei Betrachtung des Blutes Christi, ut in cruce pro omnium redemptione funditur, erklärt Albert: Pax cum Deo sive reconciliatio fit per sanguinem Christi ... ratione pretii sufficientis, quod in eo pro nostris debitis solvit ... Peccatores Dominus sanguine suo lavit et formosos ac roseos et Deo gratos fecit, et in eo sic reconciliavit, ut in curia Dei principes et reges efficeret ... Effudit sanguinem de manibus, ut peccatores virtute sanguinis a vinculis peccatorum solveret et absolutos ad se revocaret ... Christus in cruce libavit sanguinem, solvens omnes a vinculis peccatorum (174 sqq.). Die hl. Messe ist nichts anderes als eine Repräsentation und Gedächtnißfeier des am Kreuze vollbrachten Erlösungsopfers: Huius sacrificii (in cruce) memo-

---

1) Vgl. die Einleitung zur neuen kritischen, von Herrn Domcapitular Dr. Jakob besorgten Ausgabe: Beati Alberti Magni Episcopi Ratisbonensis de sacrosancto corporis Domini sacramento sermones iuxta manuscriptos codices necnon editiones antiquiores accurate recogniti per Georgium Jacob. Ratisbonae 1893. Hier findet sich die erwähnte Stelle auf S. 9.

2) Alberti Magni opera omnia. Parisiis 1894. T. 28. p. 333 sqq. T. 29. p. 377.

3) Alberti Magni Opera. Lugduni 1651. T. 21. p. 19. 95.

riale est hostia Ecclesiae, quae offertur in memoriam passionis dominicae (138). Dies wiederholt der Verfasser an einer andern Stelle, indem er sich einen Ausspruch, der irrig dem hl. Ambrosius zugeschrieben wird, aneignet: Christus semel in cruce hostiam pro omnibus obtulit, ipsam offerimus etiam nunc. Sed quod nos agimus, recordatio est sacrificii illius, nec causa suae infirmitatis repetitur, sed nostrae, quia quotidie peccamus (157). Albert will hiermit sagen: Das Kreuzopfer werde fort und fort unblutiger Weise erneuert, weil wir wegen unserer täglichen Sünden Tag für Tag der Zuwendung der Früchte des Kreuzopfers bedürftig sind. Denselben Gedanken hat Alberts Schüler, der hl. Thomas von Aquin, in etwas präciserer Form ausgedrückt: Quia fructu dominicae passionis quotidie indigemus propter quotidianos defectus, quotidie in Ecclesia regulariter hoc sacramentum offertur (S. Th. 3, q. 83, a. 2).

In diesem Sinne ist auch die von den protestantischen Polemikern mißbrauchte Stelle zu verstehen. Albert lehrt keineswegs, daß Christus am Kreuze nur für die Erbsünde gestorben sei; vielmehr lehrt in den 32 Predigten wiederholt das Gegentheil. In der angeführten Stelle will er also bloß sagen, daß Christus für die Erbsünde, die nur einmal begangen worden, am Kreuze nur einmal (semel) sich geopfert hat, während er für die wirklichen Sünden, die täglich begangen werden, in der hl. Messe fort und fort (iugiter) sich aufopfert, um auf diese Weise die Früchte des Kreuzopfers fort und fort uns zuzuwenden. Wird doch das Kreuzopfer unblutiger Weise erneuert non causa suae infirmitatis, sed nostrae, quia quotidie peccamus. Oder wie Albert der Große an einer parallelen Stelle im Anschlusse an den hl. Paschasius Radbertus lehrt: Licet omnia peccata in baptismo sint donata, infirmitas tamen peccati, i. e. fomes, adhuc in carne remanet. Et ideo, quia ex hoc quotidie labimur, saltem in venialibus, ideo pro nobis Christus quotidie mystice immolatur, ut, qui semel moriendo mortem vicerat, quotidie recidiva delictorum per haec sacramenta relaxet (157).

So haben die erwähnte Stelle Gregor von Valentia[1])

---

1) G. de Valentia, Apologia de SS. Missae sacrificio, adversus cavillationes levissimas Iacobi Herbrandi Lutherani. Ingolstadii 1581. p. 32 sq.:

und Bellarmin[1]) verstanden; so ist sie auch gegen Ende des Mittelalters und im 16. Jahrhundert von allen katholischen Theologen verstanden worden. Die zahlreichen katholischen Gelehrten, die im Jahre 1530 zu Augsburg versammelt waren, kannten sicher diese Stelle; waren doch damals die 32 Predigten in Deutschland schon mehrmals gedruckt worden sowohl unter dem Namen des

---

Quam sententiam D. Thomae sane soletis crebro summa cum fraude nec sine atroci sanctissimi eruditissimique Doctoris iniuria tractare . . . An vero aliqua syllaba vel verbum in sententia D. Thomae quam citasti, est, quo ille neget Christum passione sua pro peccatis actualibus in cruce satisfecisse? Nullum omnino. Pro originali enim peccato semel illum oblatum esse dicit, pro actualibus autem non etiam oblatum esse, minime dicit, sed aliud est quod significat . . . Sensus est, hoc interesse inter peccatum originale et alia actualia quod pro illo, quia non saepius ab eodem homine admittitur, sed semel abolitum nunquam rediit, semel tantum Christus se obtulit, nempe in cruce, non item alias in altari. Pro peccatis autem actualibus, quia saepius ab uno et eodem committuntur, saepius se offert, nimirum non tantum in cruce — hoc enim factum etiam esse nunquam D. Thomas negat — sed etiam quotidie in altari. Idque non quia sacrificium crucis non fuerit per se sufficiens ad delenda omnia peccata etiam actualia, quantumcunque quis in ea reincidat, sed quia placuit divinae sapientiae, ut sicut ipsa repetuntur, ita etiam eorum remissio adeoque sacrificii crucis fructus per repetitam oblationem eiusdem Christi in altari applicaretur.

1) Bellarminus, Iudicium de libro Concordiae p. 90: Video unde Philippus (Melanchthon) occasionem arripuerit mentiendi et calumniandi, quia videlicet S. Thomas docet . . . At S. Thomas non dicit, in cruce pro solo debito originali oblatum Christi corpus, imo etiam pro actualibus docet . . . Id ergo in eo opusculo sibi voluit S. Thomas: quia peccatum originale semel dimissum nunquam repetitur, ideo ad illud expiandum non esse necessaria quotidiana sacrificia, sed sufficere sacrificium crucis semel peractum et semel per baptismum applicatum; at pro peccatis actualibus, quae saepius committuntur, instituta esse, praeter baptismum, quotidiana remedia, in quibus sacrificium altaris merito numeratur. Non quod statim peccatores iustificet, ut adversarii nos dicere mentiuntur, sed quod iuvet ad placandum Deum et ab eo impetrandum, ut super peccatores clementer respiciat eisque desiderium conversionis inspiret atque ad iustificationem quaerendam et obtinendam disponat.

Aquinaten, als unter jenem Alberts des Großen[1]). Trotzdem erklärten die Theologen auf dem Augsburger Reichstag mit aller Entschiedenheit, daß man bei den Katholiken noch nie etwas gehört habe von der Lehre, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben: Hoc nunquam auditum est a catholicis[2]).

Als Verfechter dieser häretischen Lehre ist hier und da Ambrosius Catharinus angeführt worden. Nun hat allerdings der italienische Dominikaner bezüglich des hl. Meßopfers eine irrige Ansicht aufgestellt. Er lehrt nämlich, daß das Kreuzopfer die unmittelbare Quelle der Wirksamkeit der Taufe sei, während die Wirksamkeit der anderen Sacramente unmittelbar von dem hl. Meßopfer herrühre. Doch hebt er ausdrücklich hervor, daß die Wirksamkeit der Messe selbst auf das Kreuzopfer zurückgeführt werden muß[3]). Mit der angeblichen Lehre, daß Christus nur für die Erbsünde gestorben sei, hat demnach die Ansicht von Catharinus

1) Zu Anfang des 16. Jahrhunderts hatten sogar mehrere Professoren der Kölner Hochschule gemeinschaftlich eine neue Ausgabe besorgt: Alberti Magni Summa de officio Missae. Summa de sacramento Eucharistiae. Sermones XXXII super verbo: Venite, comedite. Per magistros ac regentes bursae Laurentianae in insigni Coloniae academia. Coloniae 1503.

2) Ueber die betreffende Stelle vgl. jetzt auch in der Revue anglo-romaine. 1896. II, 302—308, den Aufsatz des Löwener Theologieprofessors P. Dummermuth: Exposé d'un texte attribué au bienheureux Albert-le-Grand.

3) Catharinus, De veritate incruenti sacrificii. Romae 1552. p. 170: Hoc ergo sacrificium novum et incruentum *suum habet efficaciam ab illo cruento*, cuius commemoratio est. Vgl. Catharinus, Commentaria in omnes d. Pauli et alias septem canonicas epistolas. Venetiis 1551. p. 539 sq.: Oportet, ut prosit illud sacrificium (crucis), applicari nobis. Applicatur autem respectu praecedentium culparum, quae sunt sub veteri testamento, per baptismum, respectu autem novarum, per sacrificium hoc novum et per alia sacramenta, quae absque hoc sacrificio non proficerent, sicut nec absque illo Christi sacrificio prodesset baptismus .... *Quam vim tamen habet (missa) ab illa unica oblatione per Christum facta,* quae in his nostris oblationibus recolitur. Nam sicut nos oportet pro nobis et invicem pro toto corpore Ecclesiae orare, quamvis pro nobis omnibus Christus oraverit, ita oportet et nos pro nobis sacrificare, quanquam Christus pro nobis et pro toto mundo sacrificaverit; quia sic applicamus nobis illius et orationem et sacrificium.

nichts gemein[1]). Uebrigens ist diese sonderbare Ansicht, die, soviel ich wenigstens weiß, von keinem andern Theologen vertreten wurde, katholischerseits allgemein zurückgewiesen worden. Der Dominikaner Melchior Cano nennt sie eine Albernheit, einen Unsinn (deliratio)[2]; noch schärfer wird sie von dem Jesuiten Vasquez verurtheilt[3]).

Abgesehen von dem falsch verstandenen Ausspruche Alberts des Großen, haben im 16. Jahrhundert die protestantischen Polemiker keine einzige katholische Schrift namhaft machen können, worin jene Irrlehre vorgetragen worden wäre. Allerdings ist verschiedenen katholischen Predigern, namentlich in den ersten Jahren der religiösen Wirren, vorgeworfen worden, sie hätten auf der Kanzel gelehrt, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben. Wie aber diese gegnerischen Anschuldigungen nach den Gesetzen der historischen Kritik zu beurtheilen seien, haben wir bereits am Anfange unseres Aufsatzes hervorgehoben. Wir sind übrigens in der glücklichen Lage, an einigen concreten Beispielen zeigen zu können, was man von solchen Anschuldigungen zu halten habe.

Am 3. Mai 1524, am Kreuzerfindungsfeste, hatte Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Luther's Lehrer und Gegner, im Dome zu Erfurt eine Predigt über das festtägliche Evangelium gehalten. Von den lutherischen Prädicanten, mit denen damals Usingen einen erbitterten Kampf führte, wurde ihm sofort nach dem Vortrage vorgeworfen, er habe gelehrt, Christus sei nur für die unschuldigen Kinder gestorben. Sollte die Obrigkeit eine solche Gotteslästerung ungestraft durchgehen lassen, hatte einer der Zeloten, der abgefallene Franziskaner Aegidius Mechler, auf der Kanzel ausgerufen, so müsse das gemeine Volk selber eingreifen. Der Erfurter Magistrat, der einen Aufruhr verhüten wollte, ließ Usingen auf das

---

1) Vgl. auch Commentaria p. 260. Den Neuerern gegenüber, die behaupteten, Christum semetipsum tradidisse pro peccatis nostris, erklärt Catharinus: Quasi vero hoc nos negemus, qui id maxime praedicamus.

2) M. Cano, De locis theologicis libri duodecim. Salmanticae 1563. p. 487.

3) G. Vasquez, Commentaria in tertiam partem S. Thomae. Antverpiae 1614. III, 523: Quae sententia, me quidem iudice, manifeste absurda est et contra fidem catholicam aperte pugnat.

Rathhaus rufen, um ihn zu fragen, ob er in der That die ihm zugeschriebene Irrlehre auf der Kanzel vorgetragen habe. Natürlich war es dem Augustiner ein Leichtes, unter Berufung auf die zahlreichen Zuhörer, nachzuweisen, daß er einen solchen „Unsinn" nicht gelehrt habe[1]).

Auf Grund der categorischen Erklärung Usingen's glaubte ich mich berechtigt, in der Schrift, die ich dem Erfurter Augustiner gewidmet, den gegnerischen Vorwurf als eine „Verleumdung" zu bezeichnen. Anderer Ansicht ist jedoch G. Kawerau. In einer Besprechung meiner Schrift bemerkt der protestantische Kritiker: „Paulus rechnet es einfach unter die Verleumdungen, die man evangelischerseits Usingen angehängt habe, wenn man sagte, daß er gepredigt habe, Christus sei nur für die unschuldigen Kinder, nicht für die Erwachsenen gestorben. Ich möchte ihn ersuchen, diese Notiz mit den von mir (Göttinger Gelehrte Anzeigen. 1891. S. 899, Anm. 2) gesammelten ähnlichen Angaben zu vergleichen; vielleicht sieht er jene Ansicht dann doch mit anderen Augen an[2])."

Ich bin dem Wunsche Kawerau's nachgekommen und habe die von ihm gesammelten Angaben eingesehen und controlirt. Ich muß jedoch gestehen, daß ich mich hierdurch nicht veranlaßt fühlte, meine frühere Behauptung zu bereuen. Im Gegentheil! Zuversichtlicher als je behaupte ich nun, daß bezüglich des betreffenden Punktes die katholischen Prediger von ihren lutherischen Gegnern verleumdet worden sind. Hat doch Kawerau selbst mit seinen Citaten bewiesen, daß gegen meine Behauptung nichts Stichhaltiges vorgebracht werden kann.

Was zuerst gegen die öffentliche Erklärung, die Usingen unter Berufung auf zahlreiche Zeugen vor dem Erfurter Magistrat abgegeben, einige Citate, in denen von Usingen gar nicht die Rede ist, beweisen sollen, ist mir unerfindlich. Beweisen aber vielleicht diese Citate, daß andere katholische Prediger und Theologen den erwähnten „Unsinn" gelehrt haben? Nicht im Geringsten!

---

1) Sermo de Sancta Cruce praedicatus Erphurdiae . . . a F. Bartholomeo de Usingen. Erphurdiae 1524. Bl. B 2 a: Cui (senatui) respondi: Auditores meos, qui multi erant, audivisse quid praedicassem, a quibus discere posset mihi insignem fieri iniuriam, me quoque frustra studuisse litteris sacris, si tantam predicassem fatuitatem. Vgl. Paulus, Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen. Freiburg 1893. S. 52.

2) Theologische Literaturzeitung 1894. Nr. 4.

Kawerau beruft sich zunächst auf Aussprüche Luther's und Melanchthon's (die oben gewürdigte Stelle aus der Apologie der Augsburger Confession), sowie auf eine Erzählung des protestantischen Berichterstatters Hans von der Planitz. Was aber von solchen Zeugnissen zu halten sei, braucht wohl nach dem am Anfange Gesagten nicht wiederholt zu werden. Kawerau möchte ich nur ersuchen, das Geständniß seines Collegen Kolde besser zu beherzigen: daß für die Kenntniß der katholischen Theologie und des katholischen kirchlichen Lebens „die Schriften der Reformatoren kaum als secundäre Quellen zu benutzen sind".

Es wird dann der lutherische Theologe Johann Gerhard angeführt, der am Anfange des 17. Jahrhunderts ein größeres Werk de locis theologicis verfaßt hat. Gerhard sagt nun allerdings, daß einige Katholiken (quidam) lehren, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben; doch kann er hierfür nur Catharinus anführen, und selbst diesen sehr mit Unrecht, wie wir oben gesehen haben [1]).

Kawerau verweist weiter auf „die von den Commentatoren der Augsburger Confession Carpzov, Feuerlin, Zöckler, Plitt gesammelten Belegstellen". Was es aber mit diesen „Belegstellen" für ein Bewandtniß hat, möge man aus Folgendem ersehen. Plitt [2]), der keine einzige Belegstelle anführt, begnügt sich, auf eine Schrift Hahn's [3]) zu verweisen, wo jedoch gerade das Gegentheil von dem, was Pitt behauptet, zu finden ist. Mehr Beachtung scheint Carpzov zu verdienen [4]). Er sagt nicht bloß, daß „viele" Papisten die betreffende Lehre vorgetragen haben, er weiß auch Namen zu nennen, und zwar bekannte Namen: Thomas, Catharinus, Clichtoveus, Cajetanus. Mit Thomas und Catharinus brauchen wir uns nicht mehr zu beschäftigen. Clichtoveus, in eben der Schrift, auf welche sich Carpzov beruft, lehrt das Gegen-

1) Gerhardus, Loci Theologici. Neue Berliner Ausgabe. III, 337.

2) Plitt, Einleitung in die Augustana. Erlangen 1868. II, 462.

3) G. L. Hahn, Die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient. Breslau 1864. S. 344, Anm. 270.

4) I. B. Carpzov, Isagoge in libros Eccles. luther. symbol. Lipsiae 1675. p. 651 sq.

theil von dem, was ihm zugeschrieben wird[1]). Dasselbe gilt von Cajetan[2]).

Noch weniger beweisend, als solche „Belegstellen", ist eine Angabe, die Kawerau ebenfalls meiner Aufmerksamkeit anempfiehlt und die sich in einer seiner eigenen Schriften vorfindet. In dieser Schrift[3]) heißt es nämlich, Georg Wicel habe in einer Predigt, die er am 18. October 1533 zu Eisleben gehalten, gelehrt: „Alle Sünde, die ein Mensch nach der Taufe thue, werde nur durch sein eigen Bußwerk, nämlich durch wahre Reue, Bekehrung, Gebet, Almosen und viele andere gute Werke, die dem Glauben nachfolgten, ausgelöscht."

Ich sagte mir sofort, Wicel könne unmöglich so etwas gelehrt haben. Und in der That, als ich das von Kawerau citirte Werk[4]) und die besondere Stelle, auf die er sich beruft, einsah, fand ich, daß das Wörtchen „nur" bei Wicel gar nicht vorkommt, weder im Wortlaute, noch dem Sinne nach. Kawerau hat den Ausführungen

1) I. Clichtoveus, Antilutherus. Paris 1524: Missa est eadem hostia et idem sacrificium quod in ara crucis pro mundi salute semel oblatum est . . . Ea oblatio et hostia quae immolatur in altari etiam *in cruce totius mundi peccata sustulit.* 76b. Christus dolorosa sua passione satisfecit *pro omnibus et singulis mundi peccatis.* 142a.

2) Th. de Vio Caietanus, Opuscula. Venetiis 1542. p. 163: Hostiam cruentam agnoscimus Iesum Christum in crucis ara oblatum semel *pro peccatis totius mundi* . . . Abest a fidelium mentibus etiam cogitare quod ad supplendum efficaciam hostiae in cruce oblatae celebretur missa; celebratur enim tanquam *vehiculum remissionis peccatorum per Christum in cruce factae* . . . Cum grano salis intelligendum est peccata esse nobis remissa per Christi mortem, videlicet per Christi mortem applicatam nobis per instituta a Christo sacramenta; in hoc enim Christiani omnes convenimus; inter sacramenta autem a Christo instituta supputatur et est sacramentum Eucharistiae, institutum ab ipso Christo immolatitio modo. Et ideo si qui inter Christianos sunt egentes post baptisma remissione peccatorum, Eucharistiae hostia prodesse potest illis ad remissionem peccatorum, *applicando efficaciam mortis Christi ad illos.*

3) Kawerau, Johann Agricola von Eisleben, Berlin 1881. S. 153.

4) G. Wicel, Acta, wie sich es zu Eisleben begeben hat, Uber dem tröstlichen Artickel von der vergebung der Sünden. Leipzig 1537.

Wicel's das sinnentstellende Wörtchen aus Versehen beigefügt. Nicht nur hat Wicel die ihm von Kawerau zugeschriebene Lehre nicht vorgetragen, er protestirt vielmehr gegen eine solche Anschuldigung als gegen eine schwere Verleumdung. Noch mehr, die Schrift, auf die sich Kawerau beruft, hat den speciellen Zweck, die betreffende Verleumdung zurückzuweisen. Da diese Schrift gerade zur Frage, die uns hier beschäftigt, einen interessanten Beitrag liefert, so sei es gestattet, einiges daraus mitzutheilen.

Den lutherischen Prädicanten gegenüber, die ihn beschuldigten, er habe gepredigt: „Nach der Taufe sei das Blut Christi keinem Sünder nutz; die nach der Taufe begangenen Sünden würden nicht vergeben um des Blutes Christi willen," erklärte Wicel, eine solche gotteslästerliche Lehre habe er nicht vorgetragen, er habe vielmehr gelehrt: „Die Sünden, so wir nach der Taufe thun, müssen durch die Buße, als die andere Tafel nach dem Schiffbruch, wie St. Hieronymus sagt, hingelegt werden, als mit wahrer Reue, Leid, Bekehrung, Gebet, Almosen und vielen anderen guten Werken nach dem Glauben[1]). Hierfür habe ich Schrift citirt . . . und habe die Secte hart angegriffen, als die sich des bloßen Glaubens in das Blut Christi vertrösten in ihrem ungöttlichen, werklosen, rohen Leben. Hier bin ich auf sie gefahren und getrotzt, daß sie mir mit der Schrift bewähren, daß allein der Glaube die Sünden nach der Tauf vergebe . . . Nach diesem habe ich den falsch genannten Evangelischen vorgerückt, wie sie das unschuldig heilig Blut unsers Salvators in Sünden und mit Sünden zu rühmen pflegen, sagend: Was? Das Blut Christi vergibt alles, wenn ich allein glaube; auf Christum lege ich meine Sünden, er hat einen breiten Rücken. Auf solch Blut rühmen habe ich gesagt: Nicht also, Gesell; Christi Blut wird dir nicht so leichtlich helfen. Es gehört mehr dazu. Du mußt auch büßen, reuen, dich zum Guten kehren . . . Das willst du aber nicht hören, sondern allein Glauben, Gnade, Blut, Tod, Genugthuung Christi. Es wird dir nicht helfen, du thuest denn auch Buße, hassest die Sünde, widerstehest ihr, lassest sie. Du unehrest mit deiner Weise das Blut Christi... Ich sagte, daß die Sünden

1) Dies ist die Stelle, auf die sich Kawerau beruft und welcher er das Wörtchen „nur" aus Versehen beigefügt hat.

nach der Taufe vergeben werden, aber also leichtlich nicht, wie sie itzt meinen, durch den einigen Glauben, sondern nach dem Glauben durch Buße. Gute Werke müssen auch da sein. Diese Lehre ist die Lehre der alten allgemeinen Kirche, und alle heiligen Doctoren von Anfang haben aus göttlicher Schrift von Vergebung der Sünden nicht anders gelehrt oder geschrieben, nämlich, daß nach der Taufe keine Vergebung sei ohne Buße. Ich habe damit das Blut Christi nicht verkleinert oder ausgeschlossen, ohne welches zuvoran unmöglich ist, daß Sünden vergeben werden mögen. Dessen berufe ich mich auf alle Unparteiischen . . . Ich schwöre bei Gott, daß ich nicht anders gepredigt, denn wie auf's Kürzeste allhier begriffen . . . Sie haben mir meine Worte aus unvergleichlichem Haß und Neid verkehrt und nach ihrem Muthwillen fälschlich gedeutet, auf daß sie mich Elenden im ersten Anlauf unterdrückten und dämpften . . . Wahr ist's: Ich habe das Blut und den Tod unsers lieben Herrn Jesu oft genannt; aber darauf ist alles geredet worden, daß es den Unbußfertigen, muthwillig Bösen, Falschgläubigen, Werkhassern u. s. w. nicht helfe. Ursache: Es gehören nach und neben dem Glauben Früchte der Buße darzu; welche zugesetzte Reden sie fein verschweigen können, denn solche dienen ihrer Calumnia nicht." (Bl. A^4—B^6.)

Nun können wir uns auch erklären, was dazu Anlaß gab, daß damals ganz dieselbe Anschuldigung in verschiedenen anderen Städten gegen katholische Prediger erhoben wurde. Bekämpften diese Prediger die lutherische Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben und betonten sie, daß für die Erwachsenen der Glaube allein nicht genüge, daß neben dem Glauben auch Buße und gute Werke vonnöthen seien, so wurden sie gegnerischerseits beschuldigt, die Lehre vorzutragen, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben, nur für die unmündigen Kinder, nicht für die Erwachsenen. Man höre nur, was Luther hierüber schreibt: „Es fangen itzt ihrer etliche wieder an, die lästerliche Lehre unverschämt zu predigen, Christus habe allein für die Erbsünde und die vergangenen Sünden genuggethan; für die folgenden müssen wir selber genugthun[1])." Wie sehr den Neuerern die katholische Lehre, daß

1) Luther, Sämmtliche Werke. Erlanger Ausgabe. 31, 345.

die erwachsenen Gläubigen mit der Gnade Gottes frei mitwirken müssen, verhaßt war, kann man aus folgender Auslassung Capito's ersehen: „Wenn die Schrift sagt," bemerkt der Straßburger Prediger, „Christus sei gekommen, die Sünder selig zu machen, spricht euere Glosse: Du mußt das deinige darzu thun, deinen freien Willen wohl und recht gebrauchen, gute Werke üben, den Himmel also verdienen." Nach Capito heißt das die Schrift „fälschen mit Menschendreck und stinkenden Glossen"[1]).

Wicel erzählt dann noch, wie man ihm gewöhnlich auflauerte, um ihn in seinen Reden zu fangen.

„Wann predige ich allhier ohne solche Lauerer? Wie viele sind ihrer oft, die da schreiben, Gott weiß wohl was? Dero etliche sich zu Gesicht setzen oder stecken sich in die Winkel; unter denen die meisten junge Knaben sind, von Alten hineingeschickt, um zu lauern; denselbigen glauben sie hernach alles, was sie geschrieben haben." Ehemals hätten die Pharisäer ebenso gehandelt gegen den göttlichen Heiland. „Diese alten Pharisäer waren dennoch in diesem Theil redlicher, als die neuen Pharisäer. Vernimm: weil sie Jesum selber angingen und hörten, so diese ihre Kinder wider uns hetzen; was dieselbigen hören, das muß ich gepredigt haben; daß muß auscopeit und andern guten Freunden für neue Zeitung zugeschickt werden, das muß bald auf ihre Predigtstühle und dem Volk eingebläut werden mit unchristlicher und unmenschlicher Verspottung und Verdammung meines Namens. Haben sie mir doch nachgesagt, ich habe gepredigt, es sei keine Auferstehung der Todten; sie dürfen auch sagen, ich habe öffentlich gepredigt, Christus habe sein Fleisch nicht von Maria genommen, sondern sei durch sie als durch ein Röhrlein gegangen; item, ich solle von Christo gepredigt haben, als sei er nicht Gott, und ich könne das Wort: Gottes Sohn, nicht über's Herz bringen; item, ich solle gesagt haben, ich wisse nicht, was ich glauben solle; item, ich soll schlechterdings geredet haben diese Worte: Christus ist uns nicht nutz, wir, wir, wir müssen thun. Wie gemein ist, daß sie mir allhier nachsagen, ich lehre öffentlich: Man müsse allein durch die guten Werke selig werden, ich halte nichts vom Glauben,

1) Antwurt W. Capitons auff Bruder Conradts vermanung. Straßburg 1524. Bl. H4b.

ja ich sei ein Feind des Glaubens und predige wider den Glauben. Item, ich solle unlängst gelehrt haben, Maria sei nicht Gottesmutter, und der Artikel viel mehr, ohne die, so ich nicht erfahre. Solche Redlichkeit haben sie an sich, daß, wenn ich eine alte Ketzerei strafe, so sagen sie mir nach, ich habe es also gelehrt" (C[7]—Da).

Bemerkenswerth ist auch noch folgende Stelle, die uns zeigt, wie gebräuchlich es damals war, den katholischen Predigern ihre Worte zu verdrehen.

„Was ist auf Erden schwerer, denn mitten unter den Ketzern predigen, sonderlich an den Orten, wo sie allein herrschen? Wie wäre es möglich, daß St. Paulus unter seinen Pseudoaposteln nicht sollte in seiner Rede gefangen worden sein, so sie ihn dermaßen hätten predigen hören, wie mich meine Pseudoevangelisten hören, das ist mit so heftigem argem Gemüth . . . Redet man ein Wort oder etliche, die sie gern hören, so rühmen sie hernach, man halte es mit ihnen. Reden wir, was sie nicht gern hören, so werden sie grimmig, laufen zur Kirche hinaus, als ob sie besessen wären, und in solcher Andacht verkehren sie dann einem die Rede, machen's bös, legen ihm zu, legen ihm ab, wie sie nur lüstet, damit sie uns jedermann auf den Hals laden . . . Thun wir etwa eine Objection, siehe, so sind ihrer wohl da, die solches hören und bald hinaus laufen und sagen: Also hat er gepredigt. Davon hätte ich viel zu klagen . . . Ich wollte gern hören, wer jemals sich wider diese Faction aus Gottes Eifer gelegt und solche Untreue an ihr nicht befunden hätte. So sie aber andern ihre geschriebenen Worte entweder verkehren oder verrücken oder mit Zusetzen ganz fälschen, so soll niemand Wunder haben, daß sie dasselbige meinen gepredigten Worten gethan haben. Sie thun mir's allein nicht; andere Brüder leiden diese Frevel mit mir und ich mit ihnen" (D[2]—[4]).

Als Anhang zu seiner Rechtfertigungsschrift veröffentlicht Wicel mehrere Briefe, die er nach der erwähnten Predigt an einen seiner erbittertsten Gegner, Johann Agricola, geschrieben, um sich gegen die ihm angethane Unbill zu verwahren. Fort und fort wiederholt er in diesen Briefen, daß er niemals gelehrt habe, die nach der Taufe begangenen Sünden würden uns nicht in Anbetracht der Verdienste Christi nachgelassen; er betont auf das Ent-

schiedenste, daß ohne die Gnade Christi alle unsere Bußwerke vor Gott keinen Werth haben[1]).

Und trotz aller dieser Erklärungen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, werde ich von Kawerau auf die Schrift Wicel's verwiesen! Nun frage ich: Wenn heute noch ein solches Versehen möglich ist, welchen Werth kann man dann den Anschuldigungen beilegen, die im 16. Jahrhundert hier und da von leidenschaftlichen Polemikern gegen katholische Prediger erhoben worden sind? Wenn heute noch der Sinn einer leicht controlirbaren Schrift so unrichtig wiedergegeben wird, wie werden dann erst in der Hitze der Polemik mündliche Vorträge von den Gegnern entstellt worden sein?

Hier ein zweites Beispiel, woraus man ersehen kann, wie heute noch katholische Schriften des 16. Jahrhunderts von protestantischen Theologen völlig mißverstanden werden. Nach J. Herzog, dem Biographen Oecolampad's[2]), hätte der Basler Domprediger und Weihbischof Augustinus Marius in einer Schrift über das hl. Meßopfer[3]) gelehrt, „die Messe sei eingesetzt, die täglichen wirklichen Sünden hinwegzunehmen, indeß das Opfer am Kreuze nur die Erbsünde getilgt habe". Nun lehrt aber Marius in seiner Schrift wiederholt mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil. Christus, so führt er aus, habe sich am Kreuze geopfert „für die Hinnehmung der Sünden der ganzen Welt" (8b). „Soviel an ihm gelegen ist, hat er durch sein Opfer am Kreuze die Sünden der ganzen Welt ausgelöscht" (15b). „Christus ist geopfert worden dem Vater für alle unsere Sünden am hl. Kreuze" (18a). Damit wir aber der Früchte des Kreuzopfers theilhaftig werden, genüge der bloße Glaube nicht. Der Glaube sei zwar nothwendig, doch werden die Früchte des Kreuzopfers den Gläubigen mitgetheilt durch die hl. Sacramente und das hl. Meßopfer (18b). Diese Früchte empfangen wir durch „Mittel", „als da sind der Glaube und die Taufe anfänglich und darnach Glaube und Bußfertigkeit, ohne welche als zuführende Mittel das Leiden und Sterben Christi

1) Vgl. Bl. E8a, F1b, F2a, F3a, G3b, G4b, L8a, M2b, M3a.

2) J. Herzog, Das Leben Oecolampad's. Basel 1843. II, 45.

3) Eyngelegte schrift auff anmüttung eynes christlichen Rats der loblichen statt Basel, das opfer der Meß belangent, Augustini Marii. Basel 1528.

uns unnütz bleiben würde, erstlich der Erbsünde halber und der wirklichen Sünden, so da gehabt wären in den Erwachsenen noch ungetauften, und auch darnach anderer wirklichen Sünden halber, so nach der Taufe begangen" (24 a). Zu diesen „zuführenden Mitteln" gehört auch die hl. Messe, die nichts anderes ist, als eine „neue Repräsentation und gedächtliche Darstellung" des blutigen Kreuzopfers (18 b), „eine Erneuerung und Repräsentation des Leidens Christi der Früchte halber" (10 a). Ganz folgerichtig erklärt denn auch der katholische Prediger: „Wir bekennen und sagen, daß die Austilgung der Sünden allein steht in dem Verdienst des Leidens unsers Herrn Jesu Christi als in dem genugsamen und Kraft gebenden allen andern noch dazu gehörigen Mitteln" (25 a). Nur „aus Kraft des Kreuzopfers" werden selig alle, die durch Christus zu Gott kommen (15 a).

In neuester Zeit ist mehrfach die Rede gewesen von einem Nürnberger Franziskanerprediger, Jeremias Mielich, der ebenfalls die erwähnte Irrlehre vorgetragen haben soll. Im Jahre 1524 war ihm vom Nürnberger Magistrat das Predigen untersagt worden. Als er sich nun beim Rathe darüber beschwerte und um Mittheilung des Grundes dieses Verbotes ersuchte, wurde ihm vorgehalten, er habe auf der Kanzel einige Artikel gelehrt, wodurch die Zuhörer geärgert worden, namentlich habe er behauptet, „Christus habe nur für die Erbsünde genuggethan, die wirklichen Sünden könne der Mensch nur mit Buße und guten Werken ablegen". Hierüber möge er sich verantworten. Auf Mielich's schriftliche Verantwortung erwiederte der Rath, er habe ihm aus triftigen Gründen zur Sicherheit seiner Person und seines Klosters und zur Vermeidung von Unruhen das Betreten der Kanzel untersagt, wie in ähnlichen Fällen auch bei andern geschehen. Man sei auch jetzt noch der Ansicht, Mielich möge sich des Predigens enthalten. Zudem sei es nicht des Rathes Amt und Befugniß, sich mit ihm über die eingereichte Erläuterung der gepredigten Artikel in eine Disputation einzulassen; dies gehöre vor gelehrte Leute, deren er sonst genug finden möge [1]).

Aus dieser Antwort geht genugsam hervor, daß Mielich in

---

1) Fr. von Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation. Nürnberg 1855. S. 168 f.

Abrede stellte, die gotteslästerliche Lehre gepredigt zu haben; er hätte sonst einen ganz andern Bescheid bekommen, und man würde ihn nicht an gelehrte Leute gewiesen haben. Er hatte bloß die katholische Lehre vorgetragen: Die unmündigen Kinder, die nur mit der Erbsünde behaftet sind, werden, falls sie vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, einzig und allein durch das Verdienst Christi selig, während die erwachsenen Gläubigen mit der Gnade Gottes Buße thun und gute Werke verrichten müssen, um die Verzeihung der Sünden und den Himmel zu erlangen. Dies wurde ihm dann, wie es bei Usingen und Wicel geschehen, so ausgelegt, als hätte er behauptet, Christus sei nur für die Erbsünde gestorben.

In meiner Schrift über Usingen (S. 53) hatte ich in einer Anmerkung den gegen den Nürnberger Franziskaner erhobenen Vorwurf als eine Verleumdung bezeichnet, wobei ich mich auf den Umstand stützte, daß Mielich's handschriftlicher Nachlaß, den die Münchener Staatsbibliothek verwahrt, eine ganze Reihe von Fastenpredigten über die Erlösung durch Christus enthalte[1]). Hierzu bemerkte nun Pfarrer G. Bossert in einer Besprechung meiner Schrift: „Der blinde Eifer hat Paulus auf das Eis geführt. Daß die geschriebenen Predigten Mielich's den Satz nicht enthalten, Christus habe nur für die Erbsünde genuggethan..., beweist noch gar nicht, daß er diese Lehre nicht mündlich zu Nürnberg gepredigt hat. Daß man in ähnlicher Weise damals die römische Lehre zu schützen suchte, beweist der Bericht von Hans v. d. Planitz an den Kurfürsten von Sachsen u.s.w.[2])."

Nach dem Gesagten darf ich es wohl dem Leser überlassen, darüber zu entscheiden, wen „der blinde Eifer auf das Eis geführt hat".

Zum Schlusse sei noch an eine kritische Bemerkung erinnert, die in der oben angeführten Schrift Wicel's sich vorfindet. „Es ist dies nicht der Kleinsten eines," bemerkt Wicel, „daß man einem Feinde Glauben geben soll[3])... Unsere alten Väter pflegten die

---

1) Cod. lat. 9057, fol. 69 sqq.

2) Theologisches Literaturblatt 1893. Nr. 39.

3) Bernheim (Lehrbuch der historischen Methode. Leipzig 1889. S. 348) stellt unter anderm Folgendes als Grundsatz der modernen Kritik auf: „Wir müssen scharf in's Auge fassen, ob und zu welchen bestimmten Kreisen der

Ketzereien nicht auf ungewisse, viel weniger auf erdichtete Worte anzugreifen, sondern auf ihre eigenen, gewissen, geredeten, geschriebenen Worte" (C^{3}a. C^{6}a).

Dies mögen jene protestantischen Kritiker wohl beherzigen, die so zuversichtlich behaupten, katholischerseits sei gelehrt worden, Christus habe am Kreuze nur für die Erbsünde genuggethan. Statt nur auf die entstellenden Berichte der Gegner sich zu stützen, möge man doch einmal aus den eigenen Schriften der katholischen Theologen nachweisen, daß letztere einen solchen „Unsinn", wie Usingen sich ausdrückte, gelehrt haben. Dies forderten bereits im 16. Jahrhundert die auf dem Augsburger Reichstage versammelten katholischen Vorkämpfer. Dies dürfen wir im Namen der historischen Kritik auch heute noch fordern: Ostendant nobis eum qui sentiat Christum solum pro peccato originis in passione satisfecisse, et nos tam adversabimur ei quam Luthero. *Nunquam ita docuere catholici.*

München. Dr. N. Paulus.

XIV.

Ein hervorragender Gelehrter unserer Tage und sein neuestes Werk.

I.

Je mehr ein um die Wissenschaft hochverdienter Mann seinen eigenen Werth in Bescheidenheit einhüllt, desto mehr ist es Pflicht derer, die ihn näher zu kennen das Glück haben und durch seine gelehrten Werke sich in der Erkenntniß der Wahrheit mächtig unterstützt sehen, seinem Namen vor der Welt Anerkennung zu verschaffen. Es gelten unsere Zeilen keinem anderen, als dem Professor der

---

Autor persönliche Beziehungen hat, ob er einer bestimmten politischen oder confessionellen Partei angehört, ob er von persönlichen Gegnern oder Freunden berichtet . . . Man wird daher die Angaben eines Schriftstellers, der in solchen Beziehungen steckt, soweit dieselben durch letztere bedingt sein können, nicht ohne besondere Controle für ungetrübt thatsächlich halten dürfen."

Philosophie und Pädagogik an der deutschen Prager Universität, Dr. Otto Willmann und seinem neuesten Werke. „Geschichte des Idealismus“ ist es betitelt; und wir sagen nicht zu viel: Willmann, der durch seine genial geschriebene „Didaktik“[1]) längst erprobte Meister, hat wiederum ein großes Meisterwerk gefertigt, welches ihn als geradezu epochemachenden Geist und hellscheinendes Licht unserer Tage erkennen läßt. Und wenn, wie wir soeben in Erfahrung bringen, der hl. Vater Leo XIII., der sich durch Se. Eminenz den Hochwürdigsten Cardinal Steinhuber über Anlage, Idee und Charakter dieses neuen philosophischen Werkes eingehend Bericht erstatten ließ, „unter stets steigendem Interesse und unter klarer Erkenntniß der weittragenden Bedeutung dieser philosophischen Forschung“ unserem Gelehrten „seine Bewunderung nicht versagen konnte und ihn in herzlichster Weise beglückwünschend, nur lebhaft bedauerte, das Werk nicht in der Originalsprache lesen zu können“, so ist es ganz gewiß geziemend, daß sich besonders die katholische Gelehrtenwelt für das Buch und seinen Verfasser interessire.

Die „Geschichte des Idealismus“[2]) ist auf drei Bände berechnet, von denen die zwei ersten vollendet vorliegen, der dritte binnen kurzem erscheinen wird. Der Verfasser unternimmt die in seiner trefflichen „Didaktik“ angekündigte historische Begründung seiner antimaterialistischen und antirationalistischen Weltanschauung in großartiger Ausführung. Diese von der heiligen katholischen Kirche vertheidigte Weltbetrachtung, welche das Gegebene auffaßt als die Verwirklichung der ewigen, idealen, übersinnlichen Principien in Gott, nennt Willmann Idealismus, indem er von der ganz richtigen Ueberzeugung ausgeht, daß der eigentliche Brennpunkt der Philosophie die Ideenlehre ist. Wer ausspricht, was ihm die Idee sei und welche Stellung er ihr anweise, hat damit seine ganze Philosophie ihren wesentlichen Grundzügen nach

---

1) O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Socialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt. Braunschweig (Vieweg). 1. Aufl. 1882/83, 2. Aufl. 1894/95. 2 Bände, XV, 426 S., XVIII, 555 S.

2) O. Willmann, Geschichte des Idealismus. Bd. I. 696 S. M. 10, Bd. II. 652 S. M. 9. Braunschweig, Fr. Vieweg u. Sohn. 1894 u. 1896.

ausgesprochen. Der Terminus „Idee“ hat durch Kant seine alte, erhabene Bedeutung verloren; unter Idealismus versteht man jetzt gemeiniglich den subjectivistischen Idealismus. Die pietätvolle Absicht, die alte Bedeutung von „Idee“ wieder zu Ehren zu bringen, hat dem Willmann'schen Werke den Titel gegeben. In den Ideen ist des Seins und Lebens tiefstes Geheimniß verborgen, und nur der kann wahrhaft ein Weiser genannt werden, der die mächtigen Ideen erkannt hat, wie St. Augustin sagt: Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.

In unserer kurzsichtigen, in der Mechanik aufgehenden Zeit zeigt sich überall, besonders auch in der Behandlung der Geschichte der Philosophie, eine unselige Verwickelung und Vermengung des Wahren und Falschen, eine stete Unverträglichkeit der objectiven gründlichen Forschung mit dem subjectiv Gewollten. Der Drang nach Wissenschaft ohne Geist, die philologische und geschichtliche Hyperkritik, das frostige, unfruchtbare Raisonniren absorbiren Zeit und geistige Kraft so vieler. Die Wenigsten finden Gelegenheit, sich eine weise Gelehrsamkeit zu erwerben.

Diesem verworrenen Treiben der modernen Philosophiegeschichtsforscher stellt sich nun Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus“ muthig entgegen, indem er jenen Forschern, die so verwegen in die ehrwürdigen Urzeiten der Völker vordringen, Halt gebietet und, zur weisen Besonnenheit mahnend, die Gelehrten hinweist auf das Verwerfliche ihrer halsbrechenden Fehlsprünge von dem festen Boden der logischen Schlußfolgerung und der Geschichte hinweg in's Willkürliche und Bodenlose subjectiver Abstractionen und ungeprüfter Vorurtheile. Als auffassende, gestaltende und verarbeitende Thätigkeit steht er mitten in den scheinbar unzusammenhängenden und von anderen Gelehrten oft ganz mißkannten und durcheinander gebrachten Doctrinen und geschichtlichen Thatsachen. Unsere modernen und fortgeschrittensten Koryphäen der Wissenschaft müssen mit ihm rechnen, denn auch er ist ein hervorragender, feingebildeter Philologe, ein kritischer Erforscher der Geschichte. Er ist jedoch vor allem ein ächter Philosoph. Einen Pilger möchten wir ihn nennen durch alle Zeiten und Völker, vom Ursprung des Menschengeschlechtes bis zur Gegenwart, voll scharfsinniger Aufmerksamkeit auf alle Erscheinungen des menschlichen Denkens und praktischen

Lebens, voll Demuth vor jeder geistigen Größe, mit einer Unparteilichkeit und Gerechtigkeitsliebe, wie nur ein wahrhaft weiser, liebevoller Geist sie entwickeln kann, mit einer universellen Empfänglichkeit, wie sie nur reichbegabten Geistern eigen zu sein pflegt. Willmann ist musterhafter Katholik und begeisterter Anhänger des hl. Thomas. Gleichwohl erscheint sein Werk in einem nichtkatholischen Verlage, um von denjenigen, denen es vor allen anderen gilt, desto unbefangener gelesen zu werden. In der noch nirgends versuchten Form einer großartig angelegten geschichtlichen Apologie des Idealismus, in einer Art Summa philosophiae perennis »contra gentes« vertheidigt der geistvolle, tieffromme Gelehrte die katholische Wahrheit.

Doch eilen wir, eine knappe Inhaltsangabe des Werkes zu geben.

Der erste Band behandelt die Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus in sechs Abschnitten.

Im ersten Abschnitt vernehmen wir die „Stimme der Alten" über den Ursprung der Philosophie aus den Urtraditionen. Der Idealismus hat seinen Anfang in grauer vorgeschichtlicher Zeit. Die alten Philosophen arbeiten mit einem vorgeschichtlichen Weisheitsschatze. Klar erörtert Willmann durch überraschende Citate aus der vorchristlichen Literatur und unter Beiziehung der Resultate archäologischer Forschungen die Wahrheit des Ciceronianischen Wortes: »Antiquitas, quo propius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat«, ganz entgegen der jetzt landläufigen Anschauung. Indem er dann im Einzelnen auf die religiösen Traditionen als Ausgangspunkte der Philosophie eingeht, führt er uns in den apollonischen Glaubenskreis ein, zeigt die Bedeutung der so sehr verkannten Mysterienlehren, die ägyptischen Urtraditionen, die chaldäische und magische Erbweisheit, die Geheimnisse des Veda, den Weisheitsschatz der Hebräer und weist endlich die Urverwandtschaft dieser sämmtlichen religiösen Traditionen nach. „Die Alten haben recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen: ihre dahin gehenden Angaben sind nicht frostige Erfindungen und Zurückdatirungen. Die Alten wußten, was sie den Aeltesten danken, besser als wir

Nachgeborenen; worauf sie unsern verwunderten Blick lenken, ist eine uralte Wirklichkeit, eine thürmende Ferne des Gedankenlebens."

Der zweite Abschnitt läßt uns die Theologie als Grundlage der Philosophie und des Idealismus im Besondern erkennen: οἱ πάλαι θεολόγοι πρεσβύτατοι φιλοσόφων (Plut.). Die Theologie ist Bindeglied der religiösen und speculativen Gedankenbildung. Um das zu beweisen, werden eingehend behandelt: Das Verhältniß von Veda und Vedanta, Thorah und Kabbalah, die alten Sakraldisciplinen der Griechen, der Ursprung der sog. physischen Philosophie der Griechen aus der physischen Theologie, der Hervorgang der Weisheitslehre und Ethik aus der politischen Theologie der Griechen, endlich die Vereinigung der Physik und Ethik im Idealismus — alles Themata, über welche noch kein Geschichtschreiber der Philosophie gehandelt und durch deren meisterhafte Ausführung Willmann uns ganz neue Einblicke in das vielverzweigte Gedankenleben der Alten thun läßt.

Im dritten Abschnitt wird uns der vorplatonische Idealismus vorgeführt. Da tritt uns Pythagoras entgegen, dessen Weisheit von den meisten Neueren als zum mindesten „wunderlich" bespöttelt wird. Willmann zeigt mit umfassender Gelehrsamkeit, daß Pythagoras der Mann ist, welcher einem Plato und Aristoteles die Denkrichtung anweist. In ihm vereinigen sich, wie in einem Brennpunkte, die damals noch restlichen Strahlen der Wahrheitssonne der Urtradition; er ist Theologe und Philosoph weit mehr, als seine griechischen Vorgänger; die Zahl ist ihm nicht etwa bloß mathematisches Operationselement, noch viel weniger phantastische Spielerei, wie viele meinen, sondern die Idee selbst, nach der der Philosoph zu forschen hat. Bei der höchst interessanten Behandlung der pythagoräischen Zahlentheorie erweist sich Willmann als einen feinen Kenner antiker Mathematik. — Den Schluß dieses Abschnittes bildet Sokrates, der lange nicht jene hohe Bedeutung hat, die so viele neuere Philosophen ihm zuerkennen.

Der vierte Abschnitt ist Plato gewidmet und zeigt, wie auch er mit einem ererbten Weisheitsfond arbeitet. Er steht in innigem Zusammenhang mit der alten Mysterienlehre, wird beeinflußt von Sokrates und außergriechischen Elementen, ganz besonders

aber von Pythagoras. Plato ist Pythagoräer, sonst wäre er nicht Plato, wie die Geschichte ihn uns vorstellt. Eingehend behandelt der Verfasser natürlich die platonische Theologie und Ethik. So klar und gerecht, wie bei Willmann, ist wohl nirgends Platon's Ideenlehre dargestellt. Wie viele unserer Lehrbücher der Philosophie verwerfen sie ohne jede Untersuchung, indem eines vom anderen einfach abschreibt.

Den fünften Abschnitt nimmt Aristoteles ein. Auch er erweist sich als Verehrer der alten Traditionen der Weisheit, ist Pythagoräer und bildet den Idealismus fort. Aristoteles und Plato sind keineswegs Gegensätze, wie heute auch auf katholischer Seite gewöhnlich unrichtig geglaubt wird, sondern sind sich gegenseitig verbessernde und complementirende Geister. Doch ist auch das Kapitel von des Aristoteles allzu gründlicher Preisgebung der platonischen Ideenlehre sehr beachtenswerth. Plato und Aristoteles, in denen uns der Idealismus vorläufig ausgebaut erscheint, bezeichnen miteinander den Zenith der griechischen Philosophie.

Der sechste Abschnitt endlich behandelt den Idealismus in der hellenisch-römischen Periode: seine Rückbildung durch die Stoa, die Erneuerung der pythagoräisch-platonischen Theologie, die jüdisch-hellenistische Mystik des hochidealen Philo, die Theologie und Philosophie der denkarmen Römer und schließlich die Neuplatoniker mit ihrem klassischen Vertreter Plotin. Letztere haben eine gewöhnlich nicht genug beachtete Bedeutung, indem sie, die Neuplatoniker, die klassische Philosophie der Griechen den Kirchenvätern, besonders auch dem hl. Augustin vermitteln.

Wie man das Alte Testament und die Geschichte der Heidenwelt nicht versteht ohne das Christenthum, so bekommt man ein volles Verständniß des ersten Bandes unseres Werkes erst durch das Studium des zweiten Bandes, der die Geschichte des christlichen Idealismus enthält und zwar in ebenfalls sechs Abschnitten.

Im ersten Abschnitt wird die Neubegründung der Philosophie durch das Christenthum behandelt. Wie wohl thut uns da vor allem des Verfassers begeisterte Sprache, die fromme Ehrfurcht in der formvollendeten Ausführung der erhabenen Themata! Hier können sich die Flügel seines Geistes so recht entfalten. Er schildert

uns die Bedeutung des Evangeliums für die Philosophie. „Alle Philosophie fußt auf der Religion, ächte Philosophie auf der ganzen Religion, die wahre Philosophie auf der vollendeten Religion.“ „Antike und christliche Philosophie unterscheiden sich nicht, wie Vernunft und Glauben oder Freiheit und Gebundenheit,“ wie die rationalistische Geschichtschreibung will, „sondern wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung, Vorzeit und Vollzeit“. Das Evangelium ist die Vollendung der mosaischen Offenbarung, das neue Gesetz[1]), und gibt den Schlüssel für die geheimnißvollen Aussagen der Weisheitsbücher des Alten Testaments. Das Christenthum, welches der Uroffenbarung Vollendung ist, gebiert aus sich eine wahrhaft vollendete Philosophie, rectificirt die Gotteslehre der antiken Denker, läutert und vertieft die kosmologischen Intuitionen des Alterthums; Ethik und mystische Speculation, die in der Heidenwelt sich nie recht vereinigen wollten, sehen wir im Christenthum auf's innigste vermählt. Die fleischgewordene göttliche Weisheit, die sich die Wahrheit, den Weg und das Leben nennt, ist dem christlichen Lebensganzen in allen seinen Gliederungen die festeste Norm. — Den Schluß des Abschnittes bildet eine klare Darlegung des Verhältnisses der christlichen Philosophie zur Theologie. Staunenswerth erscheint in diesem Abschnitt des Verfassers gründliche Kenntniß der heiligen Schrift und tiefe Auffassung der heiligen Kirche. Dieser Abschnitt allein schon könnte eine glänzende Apologie der Kirche bilden und würde einem Bossuet alle Ehre machen.

Der zweite Abschnitt: „Anschluß des christlichen Idealismus an den antiken,“ beschreibt die christliche Weltanschauung als Idealismus. Der christliche Idealismus ist die Vollendung des antiken. Das Christenthum macht die antike Philosophie sich zur Dienerin: Senex puerum portabat, puer autem senem regebat, mit welchen Worten des Lichtmeßofficiums Willmann schön das Fußfassen der christlichen Gedankenbildung auf der antiken erklärt. „Das geschulte Denken der gealterten Systeme gab der jugendlich vordringenden Speculation der Christenheit Haltepunkte und Anregungen, aber — das Kind leitete den Greis: die Richt-

1) Vgl. die wunderschöne Auslegung des „Vaterunser“.

linien und zeugenden Principien brachte die jüngere Gedankenbildung aus dem Eigenen zu." Im Einzelnen werden in diesem Sinne behandelt: Der Anschluß an die vorplatonische und platonische Philosophie, aristotelische Elemente der altchristlichen Gedankenbildung, das Verhältniß der christlichen zur hellenistisch-römischen Philosophie, die Ueberleitung der antiken Mystik in die christliche Speculation. Den überleitenden Canal bilden hier die Schriften des Areopagiten, über deren Bedeutung und Ursprung Willmann in weiterer Ausführung hochinteressante Gedanken bietet. — Schließlich wird der christliche Idealismus gegenübergestellt dem Autonomismus der Irrlehrer.

Der dritte Abschnitt gilt dem hl. Augustinus und zerfällt in die ausgedehnten Kapitel: Augustinus' weltgeschichtliche Stellung — sein Vordringen zur idealen Weltanschauung — die augustinische Mystik — die idealen Principien bei Augustinus — die Anwendung dieser Principien bei Augustinus — Augustinus' Gesellschaftslehre und Geschichtsansicht.

Die ganze Abhandlung illustrirt in meisterhafter Zeichnung und harmonievollem Farbenglanz des Notker Balbulus Urtheil: »Joannem coelipetam nubivolus Augustinus paribus alis insecutus est.« „Wie das höchste Bergeshaupt einer länderscheidenden Höhenkette, das in die Fernen hinausblickt, selber weithin im Flachlande sichtbar, so steht der größte der Kirchenlehrer, der hl. Augustinus, zwischen zwei Zeitaltern, das abgelaufene mit weit, bis zu den Anfängen spähendem Blicke überschauend, für das nachfolgende ein Augenpunkt und noch für uns Nachgeborene ein ferner, aber kenntlicher Gipfel am Horizonte. Nur die Geschichte der Weltkirche vermag ihn ganz zu würdigen . . ."

Der vierte Abschnitt: „Der Idealismus als scholastischer Realismus" beschreibt die Bedeutung der Scholastik für die christliche Welt — die Entwickelung der Scholastik im Mittelalter — die Klärung der realistischen Grundanschauung im Streite des Nominalismus und Realismus — die Fortbildung der Metaphysik und der Erkenntnißlehre — die Wissenschaftslehre, die Ethik und Gesellschaftslehre der Scholastiker. — Der feingebildete Philologe hat sich die Mühe nicht zu viel sein lassen und mit bewunderungswürdigem Fleiße in die Berge der scholastischen Literatur sich hineingearbeitet. Und überall dieselbe Meisterschaft der Darstellung,

dasselbe Talent, die unermeßliche Fülle des Stoffes in großen Umrissen zu leichter Uebersichtlichkeit zu bringen, überall die nämliche Schärfe des kritischen Geistes, das Charakteristische in den Vordergrund zu rücken und mit Beseitigung aller Kleinlichkeiten ein Gesammtbild des scholastischen Idealismus herzustellen.

Den fünften Abschnitt widmet der Verfasser dem *Doctor angelicus*, dem hl. Thomas. Seiner hohen Bedeutung als princeps Scholasticorum entspricht die Ausführlichkeit der Behandlung. Willmann feiert ihn als endgiltigen Vollender und Ausbauer des augustinischen Idealismus: Augustinus eget Thoma interprete. Wie lehrreich ist der geniale, weit ausholende Vergleich zwischen diesen beiden Geistesriesen! Die tiefsinnige Würdigung des großen Bonaventura berührt sehr sympathisch; Bonaventura fügt sich harmonisch und zum Theil ergänzend dem hl. Thomas ein. Eingehend werden die beiden Summen behandelt, wobei Willmann, der gründliche Kenner des hl. Thomas, auf bisher fast nicht beachtete Momente aufmerksam macht und uns überraschende Einblicke in den Geist des Aquinaten thun läßt. St. Thomas vereinigt die idealen Principien: Zahl und Maß des Pythagoras, die Ideen des Plato, die Formen und Zwecke des Aristoteles, den νοῦς der Neuplatoniker. „Erst dem Tiefsinn und der speculativen Kraft des hl. Thomas war es vorbehalten, jenes Erbgut zum wohlgeordneten Besitze zu machen, die idealen Principien, die auf so verschiedenem Boden gewachsen waren, zusammenzuführen und in einen großen Zusammenhang einzureihen." Willmann enthüllt uns, welch' innige Beziehungen zwischen St. Thomas und Plato bestehen. — Interessant ist die scharfsinnige Confrontirung des Doctor angelicus mit Skotus und die Kritik des letzteren. Endlich erörtert Willmann das Verhältniß des Thomismus zu den Denkrichtungen der folgenden Zeit, besonders den Mystikern und den großen Commentatoren des hl. Thomas im 15., 16. und 17. Jahrhundert.

Der sechste Abschnitt betrachtet den scholastischen Realismus als Hüter der idealen Principien. Die angebliche „Selbstauflösung der Scholastik" wird als ein rationalistisches Hirngespinnst energisch verneint und im Einzelnen gezeigt, wie nur der scholastische Realismus einen sicheren Halt bietet gegen die Gefahr des Pantheismus und des Nominalismus. Wie groß dieser

Realismus dastehe gegenüber dem kläglichen Nominalismus der oberflächlichen Humanisten, der stolzen Polyhistoren und materialistischen Gesellschaftslehrer (Macchiavelli, Hobbes) wird weitläufig und treffend dargethan und damit übergeleitet in den schon bald erscheinenden dritten Band, der die Geschichte des Idealismus der neueren und neuesten Zeit behandeln wird.

Der dritte Band wird ein Werk vollenden, welches mit vollem Rechte ein Ereigniß genannt werden kann. Die objective Durchdringung des ungeheuren Stoffes bekundet allein schon einen Mann, deren die Gelehrtenwelt nur wenige hat. In seiner Sorgfalt für eine reine, geglättete Darstellung ist Willmann mustergiltig. Er spricht stets äußerst klar und bestimmt, in wohlgefügten, unverwickelten, mit größter Präcision durchgeführten Perioden. Wohl nur Wenige handhaben und beherrschen die deutsche Sprache mit solcher Meisterschaft. Mit der Glätte und Feinheit eines klassisch gebildeten Geistes verbindet Willmann die Salbung ächt christlicher Pietät. Wenn er die Segnungen des hl. Evangeliums preist, wenn er des hl. Augustinus und des Aquinaten Lob verkündigt, dann steigt seine Sprache zu heilig begeisterter Innigkeit. Wohl manch frostiger, verstandesscharfer Theologe darf sich an unserem Laien ein Beispiel nehmen und von ihm lernen, daß kritische Gelehrsamkeit sich recht wohl verträgt mit der Ehrfurcht vor dem Heiligen. Möge der Geist, der in Willmann's Buche weht, die Herzen vieler beleben!

Prag (Emaus). P. Joseph Henninger O.S.B.

II.*)

Auf Willmann's „Didactik als Bildungslehre“ wies ich bereits früher in dieser Zeitschrift (1891, I. S. 394 ff.) hin, später fand sie ebendaselbst (1891, II. S. 77–91) eine eingehende Besprechung durch Herrn Dr. Jos. Mausbach. Bedeutungsvoll wie die „Didactik“ und gleich ihr wurzelnd in tieferem Bedürfniß unserer Zeit ist O. Willmann's „Geschichte des Idealismus“. Eine Geschichte des Materialismus haben wir bereits seit 1866 von Friedrich

*) Wegen der hohen Bedeutung dieses Werkes lassen wir noch ein zweites Referat folgen.

Albert Lange; daß gerade jetzt eine des Idealismus erscheint, dürfte seinen tieferen Grund in dem Heimweh nach einer idealeren Weltanschauung haben, das, angeregt durch die großen socialen Probleme, gerade die edleren Geister der Gegenwart mächtig durchzittert. Die in ihrer Einfachheit und Gedankentiefe ergreifende Vorrede Willmann's läßt es deutlich genug erkennen, und dadurch wird das Werk zugleich zu einem beachtenswerthen Zeichen der Zeit.

So sei es mir gestattet, die leitenden Gedanken aus dem ersten und zweiten Bande herausheben zu dürfen.

Die Wurzeln des antiken Idealismus ruhen in einer vorgeschichtlichen Weisheit. Die antiken Denker haben unbeschadet ihrer Schöpferkraft zugleich mit einem Erbgut, einem Wahrheitsschatz der Vergangenheit gearbeitet, wodurch ihr Schaffen erst jene Continuität erhielt, welche die griechische Philosophie zu einem Factor des antiken und nachmals des christlichen Geisteslebens machen konnte; die Alten selbst verkannten den Zusammenhang nicht. Stellen, wie die im Platon'schen Dialog Philebos, beweisen es; dort heißt es: „Als eine Gabe der Götter ist, wie ich überzeugt bin, aus einer göttlichen Quelle durch einen unbekannten Prometheus in leuchtendem Feuerscheine die Kunde hergelangt — und die Altvorderen (οἱ παλαιοί), besser als wir und den Göttern näher stehend, haben uns diese Offenbarung (φήμη) überliefert — die Kunde, daß den Dingen der Wirklichkeit bestimmte Vorbilder (ἰδέα) zu Grunde liegen [1])." Jene den Göttern näher stehende Generationen bezeichnet Platon im ‚Staatsmann' als die Menschen des Kronosreiches, also des goldenen Zeitalters, unsere ältesten Stammväter, „Verkünder von Lehren (κήρυκες τῶν λόγων), an deren Wahrheit heute viele mit Unrecht zweifeln" [2]).

Sind die Traditionen, auf welche diese und ähnliche Aussprüche verweisen, Gebilde der Phantasie, projicirt an die Enden des Gesichtskreises, künstliche Alterthümer, zurückdatirte Philosopheme oder stehen wir einer uralten Wirklichkeit gegenüber, einer thürmenden Ferne des Gedankenlebens, deren Hauch bis zu uns herüberweht, welche Quellen in sich birgt, die noch fortrinnen? Um dies beantworten zu können, müssen wir sehen, ob jene Ueberlieferungen einen beharrenden Typus zeigen und ob sich Mittel-

1) Phil. p. 16c. — 2) Pol. p. 271b u. c.

glieder zwischen dem der Vorzeit zugeschriebenen alterthümlichen Denken und der Speculation in der historischen Zeit auffinden lassen. Was aber zu einem solchen Unternehmen ermuntert, sind die Erfolge der Sprachwissenschaft, welcher es durch Vergleichung von Sprachen gelungen ist, vorgeschichtliche Formationen zu erschließen und damit bis zu einem gewissen Maße eine Paläontologie der Volksvorstellungen zu gewinnen. Dieselben Urkunden aber, worauf sie dabei fußt, gewähren auch einen Ausblick auf Gedankenbildungen, die man früher nicht gewagt hätte in so frühe Zeit hinaufzurücken.

Zwischenglieder nun zwischen der vorgeschichtlichen Weisheit und der Speculation der historischen Zeit sind Orakel und Mysterien, Gotteslehrer, Seher und Gesetzgeber nicht nur in der griechischen Heimath, sondern auch in der Fremde bei den Barbaren.

Nun unterzieht der Verfasser den apollonischen Gedankenkreis, die Mysterienlehre, die ägyptische und chaldäische Weisheit, die Magierlehre, den Veda, das alte Testament einer gründlichen Durchforschung, um die Urverwandtschaft bestimmter, immer wiederkehrender religiöser Traditionen zu erweisen unter Widerlegung etwaiger Einwürfe. So haben die Alten Recht, wenn sie ihre Philosophie auf Urtraditionen zurückführen. „Allerdings widerstreitet dies Ergebniß dem Geschmack unserer Zeit, die sich darin gefällt, mit den Sophisten und Epikureern das menschliche Wesen aus thierartigen Anfängen zu erklären, mit Empedokles den Kampf zum Vater der Dinge, mit Anaximander das Chaos zum Ausgang der Welt zu machen. Eine Erbweisheit, die aus Uroffenbarung hervorgeht, sich nach Völkern differenzirt, in der ächten Philosophie mit erneutem Lichte erglänzt, ist das volle Widerspiel zu einer Anschauung, welche im isolirten Denken allein den Herd des geistigen Lebens, in der Voraussetzungslosigkeit desselben die Bedingung seines Gelingens, in der Kritik überkommener Ansichten die Probe seiner Stärke erblickt. Allein so weite Kreise diese letztere Ansicht beherrscht, so vollzieht sich doch in der Gegenwart ein Umschwung. Als zu Anfang unseres Jahrhunderts Friedrich Creuzer in seiner Symbolik und Mythologie der alten Völker den Monotheismus für die Urreligion erklärte, konnte ihn Johann Heinrich Voß vor das Tribunal der Aufklärung ziehen und ihn als Verbreiter verderblicher Mystik verklagen. Eine solche Absage, wie er

sie in seiner „Antisymbolik" gegen jenen tiefsinnigen Gelehrten gerichtet, ist heute nicht mehr möglich. Die historische Ansicht hat der Aufklärung die Axt an die Wurzel gelegt."

Nachdem dann der Verfasser den Ausgang aller Philosophie von der Theologie in einem weiteren Abschnitt eingehend dargethan, behandelt er besonders liebevoll Pythagoras und seine Schule; denn dort verbindet sich mit dem speculativen Zug das gesetzhafte Element. Ein geistvoller Vergleich veranschaulicht uns das Wesen der wahren Philosophie. Denken wir uns die Speculation unter dem Bilde einer Pflanze, so ist ihre Herzwurzel der mystische Zug der Menschennatur, der sie sich erkühnen macht, die Gottes- und Weltwahrheit in den Geist zu fassen; ihre Nebenwurzeln aber sind die dem Gottesdienst entsprossenen, von der Erfahrung und Forschung großgezogenen Wissenschaften, welche dem Wahren in den Theilgebieten der Erkenntniß bedachtsam nachgehen; zu ihrer gesunden Entwickelung aber bedarf die Pflanze eines Geländers zum Anschließen, und dies ist der Gedanke des Gesetzes und eines ewigen Gesetzgebers, zu welchem nicht mystischer Auffiug, sondern aufklimmernder Gehorsam hinaufführt. Der pythagoräische Idealismus nun findet das erste Mal die Gleichung zwischen Mystik, Forschung und Gesetz, den constitutiven und einander ergänzenden Elementen der ächten Philosophie, und er wird dadurch Anfang und Vorbild aller idealistischen Speculation, der Nachfolgerin der Weisheit, der legitimen Erbin der Lichtgedanken der Vorzeit.

Im Vergleiche hierzu steht die Ethik und Dialectik des Sokrates an Weite des Blickes und Großheit der Auffassung weit hinter dem pythagoräischen Denken zurück und bezeichnet zunächst eine Verarmung des Verständnisses für die Ideale in Natur und Leben. Doch weiß Sokrates dem beschränkten Stoffe neue Erkenntnisse und Erkenntnißweisen abzugewinnen, welche den Nachfolgern zu gute kamen. Dagegen sind die Sophisten die Wortführer geistiger und sittlicher Erschlaffung, die Aufklärer des alten Griechenland. Aufklärung im Sinne der Sophisten und des vorigen Jahrhunderts ist nichts anderes, als Klärung dessen, was obenauf liegt, und Verunklärung des unter der Oberfläche Verborgenen.

Daß die Darstellung der Lehre Plato's den Höhe- und Glanzpunkt des ersten Bandes bezeichnet, brauchen wir wohl kaum

besonders zu betonen. O. Willmann ist ihm innerlich verwandt. Es war die Sehnsucht nach der ewigen Heimath, die Platon's Geist seine Fittiche gegeben hat, und der Drang, in der Ferne, wie in der Heimath den Tröster (ἐπῳδόν) zu suchen, verlieh seiner Speculation die Weite und die Weihe, welche die Nachwelt mit Recht daran bewundert. Die Ideen sind die Jochbalken oder die Kuppel eines Baues, in denen der Mensch seine heiligsten Güter, die ihm von Gott in der Urzeit vertrauten Pfänder, bergen sollte, hoch über dem Alltagsdasein schwebend, freilich auch wieder zu hoch, als daß dieses sich daran emporrichten könnte; mit Verbesserung des Mangelhaften aber konnte das Christenthum sie in seinen ewigen Dom gottgegründeter Erkenntniß einbauen.

Aristoteles wird ebenfalls ein eigener Abschnitt gewidmet; interessant ist dabei der Nachweis, daß auch seine Lehre von δύναμις und ἐνέργεια, Potenz und Actus, auf alte religiöse Gedankenbildung zurückgeht, welche auf den Intuitionen von den überirdischen Samen der Dinge fußt. Betreffs der Polemik des Aristoteles gegen die Ideenlehre des Platon bemerkt Willmann: Entelechieen- und Ideenlehre schließen sich in Wahrheit nicht aus, sondern fordern sich gegenseitig. In den Entelechieen streben die Wesen der Gottheit zu, die Ideen aber sind die von der Gottheit ausgehenden Leitlinien für dieses Streben; auf den Entelechieen fußt der Naturbegriff, die Ideen verbürgen den Schöpfungsbegriff; jene tragen die organische Welterklärung, diese die Welterklärung aus der überweltlichen Weisheit.

Ein Schlußkapitel behandelt dann den Idealismus in der hellenistisch-römischen Periode, besonders eingehend die Versuche einer Reconstruction der platonischen Ideenlehre. Grundlage all dieser Versuche ist das religiöse Bedürfniß, das am Ausgange des Alterthums mit elementarer Gewalt sich zu regen begann, ein Gottsuchen, ein Drang nach Versöhnung und Heiligung. Aber jene Männer, Philon, Plotin u. a., besaßen nicht die Demuth, die der Schlüssel zum wahren Verständniß der Tradition und des Gesetzes ist; sie wollten den Baum nicht sehen, dessen himmelanstrebende Krone bereits die morschen Stümpfe des absterbenden Heidenthums überragte.

So weist der Schluß des ersten Bandes bereits hin auf den Inhalt des zweiten; und es ist überhaupt ein ganz besonderer

Vorzug in der streng systematischen Gliederung des Werkes, daß die einzelnen Kapitel durch Hin- und Rückweise auf Dagewesenes und noch Folgendes die Grundgedanken stets gegenwärtig halten, durch Rückblicke das Erarbeitete befestigen und vertiefen, durch Ausblicke beleben und erfrischen. Verschweigen wollen wir allerdings dabei auch nicht, daß gerade der erste Band in Folge der vielen griechischen Quellencitate, die den Beweisgang des Verfassers stützen und sichern, keine leichte Lectüre, dieselbe vielmehr erst bei einer Wiederholung voll und ganz zu einer genußreichen wird.

Die alte Philosophie beruht auf der Religion, dies das Ergebniß des ersten Bandes. Wenn sich nun im Christenthum ebenfalls das Wissen auf dem Grunde des Glaubens erhebt, der Theologie eine Philosophie dienend zur Seite tritt, so wiederholt sich damit einfach derselbe Proceß. Insofern nimmt die christliche Philosophie keine Sonderstellung ein. In eine solche hat sie eine rationalistische Geschichtschreibung hineinzudrängen gesucht, um sie dann als „unfrei, in den Banden des Dogma's geschlagen", bekämpfen zu können.

Eine ehrliche Geschichtsbetrachtung zeigt, daß die Philosophie des Alterthums religiöser war, als man gewöhnlich annimmt, und ist andererseits auch in der Lage, zu erweisen, daß die christliche Religion speculativer ist, als man, durch Mißverständnisse beirrt, deren Quelle der Autonomismus ist, einräumen möchte.

Antike und christliche Philosophie unterscheiden sich nicht wie Vernunft und Glaube oder Freiheit und Gebundenheit, sondern wie Ahnung und Vollendung, Anbahnung und Durchführung, Vorzeit und Vollzeit.

Alle Philosophie fußt auf der Religion, ächte Philosophie auf der ganzen Religion, die wahre Philosophie auf der vollendeten Religion.

Der Nachweis dieser Leitsätze ist der Inhalt des zweiten Bandes, und er ist unendlich reich an Belehrung, Trost und Erbauung. Eine Neubelebung der Philosophie durch das Christenthum ergab sich von selbst, denn das Christenthum schließt Elemente der Speculation in sich, die sich mit der alten Philosophie berühren, aber auch über sie hinausragen. Es vereinigt den mystischen Zug mit dem gesetzhaften Element; das Christenthum ist Gesetz und Mysterium, es wendet sich an den natürlichen Menschen und führt

ihn zu einer übernatürlichen Vollkommenheit. Sich ergänzend, stehen nebeneinander Martha und Maria, die Synoptiker und Johannes, der Fels der Kirche und das Gefäß der Erlesung, die Arbeit der Seelsorge und die monastische Contemplation. In den Worten des Heilandes: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben," sind Gesetz, Erkenntniß und Seligkeit zur lebendigen persönlichen Einheit verbunden.

Der Anschluß des christlichen Denkens an das antike war kein Act der Nothwendigkeit, sondern der Pietät, der religiöse Inhalt der römisch-hellenistischen Philosophie ermöglichte den Anschluß, maßgebend war die Wirksamkeit solcher Männer, welche von der Philosophie aus zum Christenthum gelangt waren. Die bekehrten Philosophen wurden die eifrigsten philosophischen Bekehrer, sie behandelten zumeist die Lehren, an denen sie früher gehangen, schonend, mit Anerkennung ihres Wahrheitsgehaltes. Der hl. Justinus eröffnet ihre Reihe. Die bedeutendsten Kirchenväter und die Hauptpunkte ihrer Philosophie werden dann besprochen, hierauf zur Würdigung des hl. Augustinus in einem eigenen Kapitel übergegangen. Nur die Geschichte der Weltkirche allerdings vermag ihn ganz zu würdigen, seiner universalen Bedeutung muß aber auch eine Geschichte des Idealismus gerecht zu werden suchen; es gibt eine Geschichte des Idealismus in nuce, wenn man die augustinische Speculation nach ihren Wurzeln in der vorausgehenden und nach ihren Verzweigungen in der nachfolgenden Gedankenbildung verfolgt. Er stellt die idealen Principien fest sowohl dem Materialismus gegenüber, welcher am sinnlich Wahrnehmbaren klebt, als auch gegenüber der Skepsis, welche das objectiv Gedankliche in Thätigkeiten des Subjectes verflüchtigt. Das Vordringen des hl. Augustinus zur idealen Weltansicht, seine Mystik, Principienlehre und Geschichtsansicht werden eingehend gewürdigt.

Nächst der hl. Schrift hat die Speculation der Scholastiker den hl. Augustinus zum Führer und hält die gleiche Grundanschauung ein, gibt ihr aber eine andere Wendung, weil vor anderen Aufgaben stehend. Sie hat weder den Materialismus, noch die Skepsis zu bekämpfen, Verirrungen, welchen die unverdorbenen Völker, die im Mittelalter Träger des Geisteslebens wurden, nicht ausgesetzt waren. Sie hat andere Gegner, andere Aufgaben. Sie hat zunächst

die Abirrungen einer Mystik hintanzuhalten, welche die sinnliche Wirklichkeit zum bloßen Wiederscheine, sei es der Gottheit, sei es einer hypostasirten Ideenwelt, herabsetzt, ferner aber hat sie den Fehlgriffen der Dialectik zu wehren, welche, das Rüstzeug des Denkens überschätzend, die Begriffe nur als solches ausbildet, ihrer Beziehung auf das Reale entkleidet und damit in die Bahn des Nominalismus geräth. Indem sich die ächte Scholastik beiden Irrwegen gegenüber ihrer Aufgabe bewußt wird, wird sie Realismus und zwar in demselben doppelten Sinne, wie es die aristotelische Philosophie war: sie gesteht den Sinnendingen wahrhafte Realität zu, aber sie erklärt zugleich das Ideale, Intelligibele, in welchem sie das Wesen der Dinge findet, für ein Daseinselement, also für mehr als ein bloßes Product des menschlichen Denkens.

Die nähere Ausführung bildet einen besonderen Abschnitt: „Der Idealismus als scholastischer Realismus," worin en passant auch die Verdienste der Scholastik um die Sprachforschung und die Principien ihrer Naturbetrachtung gewürdigt werden. Der liber de modis significandis, bald dem hl. Thomas von Aquin, bald Duns Skotus zugeschrieben, enthält das erste vollständige System der philosophischen Grammatik. Auf scholastische Arbeiten griff man im 17. Jahrhundert zurück, um die von den Humanisten vernachlässigte Syntax wiederherzustellen, aber ohne die Quellen zu nennen, um den Anschein zu vermeiden, als könne man von dem verachteten Mittelalter etwas lernen.

Die Naturforschung gilt den Scholastikern — es klingt überraschend — als die dem menschlichen Geiste recht eigentlich angemessene wissenschaftliche Bethätigung, weil ja die Erkenntniß des intelligibile in sensibili, d. i. der Gesetze in den Erscheinungen, gerade die Mitte seines Sehfeldes bildet. Die empirischen Vermittelungen dieser Erkenntniß schätzen die Scholastiker keineswegs gering; Induction und Experiment sind ihnen geläufige Begriffe. Das Zurückbleiben der Naturwissenschaften im Zeitalter der Scholastik lag in andersgerichteten Interessen, nicht in den Principien der Naturbetrachtung.

Den Glanzpunkt dieses Bandes bildet der Abschnitt „Thomas von Aquino." Die dem Abschnitte als Motto vorgesetzten Worte des Thomas de Vio: Doctores sacros quia summe vene-

ratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est, kennzeichnen treffend die Stellung dieses Denkers. Einer geistvollen Parallele zwischen Augustinus und Thomas dienen als Einleitung zwei Stellen aus P. Haffner's Grundlinien der Geschichte der Philosophie S. 374 und 564, worin darauf hingewiesen wird, daß zwischen beiden Denkern zwar acht Jahrhunderte liegen, ihre Ideen sich aber aneinander anschließen, als wären sie von Munde zu Munde geflossen; hierzu macht O. Willmann die schöne Bemerkung: „Ein solcher Verkehr der Geister auf so große Entfernungen hin ist nur in der Geschichte der Kirche möglich, die in ihrer jedesmaligen Gegenwart ihre Vergangenheit gleichsam verdichtet in sich trägt und jenen Geist der Pietät großzieht, der die Enkel nur mit Dank und ohne Ueberhebung den Spuren der Ahnen folgen läßt." Eine Stelle aus der Charakteristik des hl. Thomas möge hier Platz finden: „Bei ihm ist alles befriedet, maßvoll und harmonisch. Der Frage, die er als Knabe sich vorlegte: Was ist Gott? hat er nachgehangen, bis er schauen durfte, was er hienieden gesucht. Seine Studien sind die eines Geistes, der sich gleichmäßig nach allen Seiten ausbreitet, alle in seinen Gedankenkreis der Reihe nach eintretenden Elemente mühelos assimilirt. Er braucht die großen Gedanken nicht zu erjagen wie Adler, sie fliegen wie Tauben bei ihm ein, an deren schimmerndem Gefieder er sich erfreut."

Ueberaus beachtenswerth ist das Schlußkapitel des zweiten Bandes. Es richtet sich gegen die angebliche Selbstauflösung und Zertrümmerung der Scholastik. Sie soll sich gegen das Ende des Mittelalters aufgelöst haben in Mysticismus und Nominalismus. Daraus, sagt der Verfasser, daß die Epigonen nicht mehr die Geistesgewalt besaßen, mit der die großen christlichen Lehrer das contemplative und das rationale Element, Mystik und Dialectik zu binden gewußt, folgt nicht, daß die christliche Speculation nun in Mystik und Dialectik auseinandergefallen wäre. Nicht jene große Gedankenwelt ist geborsten, sondern ein kleines Geschlecht hat ihr den Rücken gekehrt, wobei die einen diese, die anderen jene Besitzstücke mitnahmen, um früher oder später auch diese zu verschleudern; es hat jenes dissipavit substantiam suam hier so recht seine Stelle.

Auch nicht zertrümmert worden ist die Scholastik durch die Mächte der Neuzeit, sie ist unerschütterlich geblieben die Hüterin

der idealen Principien. Sie hat allen Angriffen kräftigen Widerstand geleistet und ist auf keinen der gegen sie gerichteten Einwürfe die Antwort schuldig geblieben. Sie hat den monistischen und nominalistischen Verirrungen, die zwar auf ihrem Boden, aber nicht aus ihrem Princip erwachsen sind, gesteuert; sie hat den neologischen Bestrebungen der Renaissancezeit, in denen eine maßlose Verehrung des Alterthums mit oberflächlicher Kenntniß der alten Philosophie zusammengeht, ihre Haltlosigkeit nachgewiesen; sie hat dem Ansturme der neologischen Naturphilosophie gegen sie selbst und gegen den Aristotelismus getrotzt, und sie hat der Staats- und Rechtslehre imperialistischer und rationalistischer Tendenz eine christliche Gesellschaftslehre gegenübergestellt, auf die wir heute zurückzugreifen allen Grund haben. Sie konnte es: denn die Mächte, welche gegen sie ankämpften, sind ja mit nichten neue weltgeschichtliche Erscheinungen, sondern die alten Gegner des Christenthums, mit denen schon die Kirchenväter gerungen hatten: die Häresie, der heidnische Naturalismus und das römische Staatsprincip.

Die Schönheit der Sprache, die Höhe des Gedankenfluges, die weittragende Bedeutung des Werkes dürften aus obigen Richtlinien genügend erhellen, weitere Bemerkungen dürften eher abschwächend wirken[1]). Jeder aber, der das Buch liest, wird an sich selbst reichlich bestätigt finden — falls er nur guten Willens ist —, was der Verfasser erwartet, wenn er, allzu bescheiden, sein Werk am Schluß der Vorrede vergleicht „einem nicht ganz dürren Strauch, der hie und da eine Frucht im Laube birgt und an dem ein gleichgestimmter Sinn manche jener Blüthen der Erhebung und des Trostes finden mag".

Dieburg. Dr. Seidenberger.

1) Ein störender Druckfehler fiel mir auf. Der Geschichtschreiber des deutschen Volkes, Johannes Janssen, ist II, S. 334, 335 an drei Stellen nur mit einem s geschrieben.



XV.

Literatur.

Georges Goyau, André Pératé, Paul Fabre, anciens membres de l'école française de Rome: *Le Vatican, les Papes et la Civilisation, le Gouvernement centrale de l'Église.* Introduction par Son Ém. le Cardinal Bourret, évêque de Rodez et Vabres, épilogue par Mr. le Vicomte E. Melchior de Vogüé de l'académie française. Ouvrage illustré de 2 gravures au burin de F. Gaillard et d'Eug. Burney, de 4 chromolithographies, de 7 phototypies et de 475 gravures reproduites directement d'après des photographies. Paris, Firmin-Didot et Cie. 1895. Lex.-8⁰. XI, 796 pag. Frcs. 30.

Wenn der apostolische Stuhl kraft göttlicher Anordnung den Mittelpunkt der Kirche bildet, dann darf obiges Werk, welches diese centrale Stellung nach den verschiedensten Seiten in höchst ansprechender Weise beleuchtet, unsere volle Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

An der Spitze des Werkes stehen die Namen von drei französischen Gelehrten, welche durch ihre ebenso fleißigen, wie erfolgreichen Studien im Vaticanischen Geheimarchiv sich in der ganzen wissenschaftlichen Welt einen Namen gemacht, und die in und mit diesen Studien jene Werthschätzung und Bewunderung des heiligen Stuhles eingesogen, welcher sich kein edel angelegtes Gemüth zu entziehen vermag. Die von der berühmten Verlagshandlung besorgte Ausstattung des Werkes bezeugt nach Papier, Druck und Bilderschmuck einen solchen Reichthum und eine solche Vollendung, daß man sagen muß, kaum ein anderes Land habe derartiges aufzuweisen.

Auf das Vorwort des im Juli 1896 heimgegangenen Cardinals Bourret folgt 1) Die allgemeine Uebersicht der Geschichte des Papstthums von Goyau, 2) Die oberste Leitung der Kirche von demselben, 3) Die Päpste und die Künste von Pératé, 4) Die vatikanische Bibliothek von Fabre, 5) Schlußwort von Vicomte de Vogüé. Was wir von dem neulich hier besprochenen Werke: La France chrétienne dans l'histoire, behaupteten (Katholik 1896. I, 564), das gilt auch von obigem Buche: In der knappen Skizzi-

rung bedeutender Personen, tief einschneidender Ereignisse und wichtiger Zeitperioden sind die Franzosen schwer zu erreichende Meister. Dieses Lob gebührt namentlich Mr. Goyau, dem Verf. der beiden ersten Abtheilungen. Man vergleiche jene Stellen, in denen von der sog. Schenkung Constantins, den falschen Decretalen Pseudo-Isidors, dem Annatenwesen, den päpstlichen Nepoten, dem Concil von Basel die Rede ist, und man wird finden, daß obiges Urtheil vollkommen zutrifft. Die ganze Darstellung ist von der Idee der im hl. Stuhle verkörperten Einheit der Kirche getragen, deren Bedeutung Leo XIII. in seiner neuesten Encyklika mit so beredten Worten dargelegt. Wie aber die France chrétienne, wie der Pariser Oratorianer Lecannet im ersten Theile seiner Montalembert-Biographie, so widmet auch Goyau und nicht undeutlich im Schlußwort auch de Vogüé der demokratischen Staatsform seine Bewunderung. Ueberraschend wirkt es, daß die betreffenden Schreiben Leo's XIII. an Clerus und Volk in Frankreich über ihren Anschluß an die republikanische Staatsform in ihren entscheidenden Stellen nicht der Darstellung eingeflochten wurden. Doch abgesehen hievon, erachten wir die Ansichten der Verfasser über die große Zukunft, welche der demokratischen Staatsform blühe, für fromme Wünsche, die nie in die Wirklichkeit übergehen dürften. Wie vorsichtig man zu Werke gehen muß bei der Inanspruchnahme des gegenwärtigen Papstes für eine uneingeschränkte Billigung der demokratischen Staatsform, das erhellt aus der Thatsache, daß Leo XIII. in dem Schreiben Longinqua vom 6. Januar 1895 dem Episcopat der nordamerikanischen Union die Pflicht der „Beschützung der Principien der Autorität" in das Gedächtniß gerufen. Goyau unterläßt nicht, in der Behandlung der mittelalterlichen Papstgeschichte gewisse Aehnlichkeiten zwischen der Stellung der damaligen Päpste zum Volke mit derjenigen Leo's XIII. hervorzukehren. Indeß leuchtet sofort ein, daß sich dieselben weniger auf die demokratische Form der Staatsverfassung, als auf demokratische Strömungen im gesellschaftlichen Gebiete beziehen.

Die beiden Abtheilungen mit den Titeln „Die Päpste und die Künste" und die „Vatikanische Bibliothek" sind als wahre Cabinetsstücke zu bezeichnen. Wissenschaftliche Tiefe paart sich mit künstlerischer Darstellung und seltenem Reichthum des Bilderschmuckes, um dem Leser ein vollständiges Bild von der Entwickelung der

Kunst unter dem Einflusse und der Leitung der Päpste zu geben. Die Bezeichnung „Vatikanische Bibliothek" wird im weitesten Sinne genommen und demzufolge auch auf die unerschöpflichen Schätze des päpstlichen Archivs bezogen. Mr. Fabre gebührt besonderer Dank für die zahlreichen Lichtdrucke der bedeutendsten Bibelhandschriften, die er geschickt verwerthet und aus denen die des Codex Amiatinus, welchen J. B. de Rossi so trefflich beleuchtet, besonders hervorgehoben seien. Was Leo XIII. in so hochherziger Weise zur Förderung der geschichtlichen Studien gethan, wird nicht bloß im Worte beschrieben, sondern auch durch die Lichtdrucke, welche das nur für besonders Bevorzugte zugängliche Innere des Vatikanischen Archivs und den Saal der Bibliothek mit den geschichtlichen Nachschlagewerken veranschaulichen. Dem geistreichen Vicomte de Vogüé verdanken wir das herrliche Schlußwort, welches, ganz Absehen nehmend von den göttlichen Verheißungen einer unerschütterlichen Dauer der Kirche, lediglich vom Standpunkte der Philosophie der Geschichte den Satz erweist: Dem Papstthum als der größten sittlichen Macht gehört die Zukunft.

Aachen. A. Bellesheim.

R. P. Lecanuet, prêtre de l'Oratoire, Montalembert. Sa jeunesse (1810—1836). Paris, Ch. Poussielgue 1895. 8⁰. IV, 506 pag. 5 frcs.

Sechsundzwanzig Jahre sind beinahe verflossen, seitdem der edle Graf von Montalembert, der große Vorkämpfer für die Freiheit der Kirche, in das Jenseits abberufen worden. Was wir über seine Geistesentwickelung und seine weitverzweigte Thätigkeit bis jetzt besitzen, sind: 1) Eine feine, aber sehr unvollständige Brochüre von Foisset, 2) ein nicht sehr gründliches Buch von Msgr. Besson unter dem Titel: M. de Montalembert en Franche-Comté, und 3) eine kurze Brochüre von Msgr. Ricard, nebst einer Menge von unvollständigen Lebensskizzen in Zeitschriften und Tagesblättern. Die Hauptquellen waren noch nicht erschlossen. Als solche sind zu bezeichnen das Tagebuch (Journal) Montalembert's, sowie sein Briefwechsel mit Lamennais, Lacordaire, Gerbet, Lemarcis u. a. Diese und weitere Literalien wurden dem Verf. von der Gräfin Montalembert, dem Vicomte de Meaux, Montalembert's Schwiegersohn, und anderen betheiligten Personen zur Verfügung gestellt

und dann zu einem abgerundeten Lebensbilde von ihm verarbeitet. Was Eleganz der Darstellung, passende Vertheilung des Stoffes, Feinheit der Uebergänge betrifft, so gebührt dem Verf. hohes Lob. Dasselbe gilt von dem Standpunkt, den er einnimmt. Sein Streben ging dahin, „keine Lobrede, sondern ein Werk der Gewissenhaftigkeit, der Gerechtigkeit und der Wahrheit ... mit vollkommener Unabhängigkeit seiner Meinungen und Urtheile“ zu schreiben. Aber ebenso wenig konnte ihm der Gedanke kommen, seinen Helden zu mißhandeln, denn „Unabhängigkeit ist durchaus nicht Gleichgiltigkeit“. Im Gegentheil hat er bei Montalembert „die Kraft seines Glaubens, den Adel seines Charakters, seinen ritterlichen Eifer in Bekämpfung des Bösen unter allen Formen“ (III) mit einer Wärme und Anerkennung geschildert, welche die Lectüre seines Buches zu einem Genuß von bleibendem Werth erhebt und uns den Wunsch eingibt, dasselbe möchte in die Hände von Tausenden und aber Tausenden von Jünglingen gelangen. Denn es zeigt, wie ein von christlichen Grundsätzen erfüllter Geist auch den lockendsten Versuchungen zu widerstehen und unter Befolgung der vom päpstlichen Stuhle ausgegangenen Kundgebungen der Kirche, der Gesellschaft und der katholischen Wissenschaft unsterbliche Verdienste zu leisten vermag.

Bei Beurtheilung der dem Verf. sich darbietenden vielverschlungenen Verhältnisse und Thatsachen aus Montalembert's Sturm- und Drangperiode kommt alles auf den Standpunkt an, welchen man einnimmt. Derjenige des Verf. ist durchaus correct kirchlich. Nur hier und da gibt er, wenn auch nur in Form von Fragen, einige Wünsche zu erkennen, über deren Berechtigung man streiten kann. Dahin ist die Beseitigung des Concordates von 1801 zu rechnen (164), von welcher er sich für die Freiheit der Kirche bedeutende Vortheile verspricht. Glaubt der Verf. etwa, daß die Staatsregierungen in jenen Ländern, wo ähnliche Vereinbarungen, wie das Concordat zwischen Pius VII. und dem ersten Consul Bonaparte, nicht bestehen, den Ernennungen der katholischen Bischöfe gegenüber sich gleichgiltig verhalten? Wie die englische Kirchengeschichte zeigt, wäre diese Annahme ein Irrthum. Auch kann ich die an mehr als einer Stelle auftauchende Begeisterung für die Demokratie durchaus nicht theilen. Und was die Ideen des Avenir über das Verhältniß von Kirche und Staat

und die Staatsform anlangt, so scheint uns die Aehnlichkeit zwischen diesem Programm und den Ideen Leo's XIII. doch stark übertrieben.

Doch abgesehen hievon, ist dieser erste Band eine mustergiltige Leistung nach Inhalt und Form, ein Lebensbild, gezeichnet mit den Worten der tonangebenden Personen Montalembert, Lacordaire und Lamennais, die durch die Macht des gesprochenen und geschriebenen Wortes der französischen Kirche und, in weiterem Rückschlag, der Kirche überhaupt neues Leben einhauchten. Der Einfluß der Eltern auf ihren Sohn Charles war in religiöser Hinsicht nicht sehr tief. Seine Mutter war Anglikanerin, die erst 1822 zur Kirche in Paris zurücktrat, während der Vater als Gesandter in Stuttgart und Stockholm und als Mitglied der ersten Kammer Frankreichs nur in beschränktem Maße der Erziehung seiner Kinder sich widmen konnte. Neben seinen glänzenden Anlagen und einem vom Schöpfer ihm verliehenen tiefreligiösen Sinn verdankte Montalembert seine Festigkeit in der Religion dem gediegenen Unterricht der beiden Abbé's de la Bourdonnays und Nicole. Ihnen schuldete er es auch, daß er den schrecklichen Versuchungen zur Unsittlichkeit und zum vollendeten Atheismus in den beiden Pariser Collegien Bourbon und Ste. Barbe, in denen er seine Studien so glänzend machte, erfolgreichen Widerstand entgegensetzte. Die Aufzeichnungen Montalembert's in seinem Tagebuch über die Zustände in diesen Anstalten sind haarsträubend und erklären uns den sittlichen Muth, mit welchem er als junger Mann von einundzwanzig Jahren, mit der Gewandtheit eines Demosthenes, die Freiheit des Unterrichts vor der Pairskammer vertheidigte. Auch seinen Lehrern gegenüber, unter denen wir besonders den Eklektiker Cousin und Villemain hervorheben, bewahrte er seinen kirchlichen Standpunkt mit einer Festigkeit und Würde, die unsere höchste Achtung herausfordern. Montalembert's Tagebuch enthält zahlreiche Notizen über die Bemühungen Cousin's, ihn für die Philosophie Kant's zu gewinnen; auf seine Veranlassung hat er eine französische Uebersetzung begonnen — aber auch nur begonnen, denn bald widerte ihn der Mann an, unter dessen Schlägen das stolze Haupt der menschlichen Vernunft zu Boden sank. Ebenso wenig wie Kant vermochte der Theosoph Baader ihn zu befriedigen, auf welchen Studach in Stockholm Montalembert aufmerksam machte und zu dem er später in München persönlich in Beziehungen trat.

Für die werthvollen Mittheilungen aus Montalembert's Tagebuch über seine Beziehungen zu den damaligen literarischen Größen Frankreichs: Cousin, Villemain, Michelet, Balzac und namentlich Victor Hugo, der ihn beinahe vergötterte, sowie für die eingehenden Beschreibungen seines Aufenthaltes in Schweden (1829) und seiner Reise in Irland sei der Leser auf das Buch selber verwiesen. Was das Kapitel »Irlande et O'Connell 1830« anlangt, so hat Lecanuet seinen Helden nirgends vielleicht verständnißvoller erfaßt, als gerade hier. Den Kern- und Mittelpunkt des Buches bildet die Darstellung der Geschichte des Avenir. Sie ist das Vollständigste und, einige Details abgerechnet, auch das Beste, was über diese in ihren Folgen so bedeutende, leider auch verhängnißvolle Zeitung bis jetzt erschienen ist. Das große Verdienst Lecanuet's liegt in der systematischen Zusammenfassung und Beleuchtung der im Avenir zur Geltung gebrachten Ideen. Kap. 6: Die Männer des Avenir. Die ersten Beziehungen zu Lamennais und Lacordaire. Kap. 7—9: Die Ideen des Avenir: Trennung der Kirche vom Staat. Die gesellschaftliche und politische Reform. Die christliche Emancipation der Völker. Kap. 10—11: Die Thätigkeit des Avenir: Religions- und Unterrichtsfreiheit. Die Propaganda in der Provinz. Kap. 12: Der Proceß des Avenir. Rom und Italien. Kap. 13: Die Verwerfung des Avenir in der Encyklika *Mirari vos.* Der Verf. schildert diese hochinteressanten Fragen durchgehends mit den Worten ihrer Vertreter, unterläßt aber zugleich nicht, sie am Probirstein der Kirche zu prüfen und auch die Schattenseiten seines manchmal vom Feuer der Jugend fortgerissenen Helden kräftig zu betonen. Lecanuet's Bemerkung: „Das Avenir ist sechzig Jahre zu früh gekommen," hat doch nur in beschränktem Sinne Bedeutung, insofern es sich in einigen Punkten mit der Politik Leo's XIII. berührt. Ihrem innersten Wesen nach gehen beide unermeßlich auseinander. Um Montalembert sehen wir zwei Seelen ringen: Lamennais und Lacordaire. Die Darstellung dieses Kampfes, der mit dem Siege Lacordaire's endete, dann der Bemühungen Montalembert's, um seinen Vater und Lehrmeister Lamennais dem Dämon des Stolzes zu entreißen und dem obersten Lehrmeister der Wahrheit in Rom in die Arme zu führen, athmet eine Feinheit in der Auffassung seelischer Zustände, die den Leser entzückt. Der aus Mainz 19. Juli 1834 datirte Brief Montalembert's, worin er

Lamennais zur Unterwerfung auffordert, gehört zu den erhabensten Seiten des an so vielen Schönheiten reichen Buches. Was Lamennais anlangt, so hat der Oratorianer Roussel noch jüngst ihm den Vorzug der Aufrichtigkeit zugebilligt. Lecanuet's Schrift (429) ist geeignet, den Leser in der Ueberzeugung vom geraden Gegentheil zu befestigen.

Einen sehr schätzbaren Beitrag zur deutschen Kirchengeschichte bildet Kap. 15: Das katholische Deutschland 1834 und die heilige Elisabeth von Ungarn 1833—1836. Da gibt es kaum eine katholische Celebrität in Bonn, Fulda, Frankfurt und namentlich München, der Montalembert nicht näher getreten. Nachdem er, durch den jähen, selbstverschuldeten Abfall Lamennais' in den tiefsten Tiefen seines Gemüthes erschüttert, sich dem hl. Stuhl in kindlichem Gehorsam unterworfen und so den Frieden der Seele wieder gewonnen, sehen wir als Frucht dieses Sieges das Lebensbild der hl. Elisabeth allmälig heranreifen. Als Meisterwerk der französischen und der christlichen Literatur hat Lecanuet diese berühmte Schrift Montalembert's feinsinnig geschildert. Nach den schweren, aber siegreich bestandenen Kämpfen Montalembert's ruht der Leser aus in dem letzten Kapitel: Vermählung und zweite Reise nach Rom 1836—1837.

Dem zweiten Bande des verdienstvollen Werkes sehen wir mit Spannung entgegen.

Aachen. A. Bellesheim.

Grundzüge der Beredsamkeit mit einer Auswahl von Musterstellen aus der rednerischen Literatur der ältern und neuern Zeit. Von Nikolaus Schleiniger, Priester der Gesellschaft Jesu. Fünfte Auflage. Neu bearbeitet und erweitert von Karl Racke S. J. Freiburg, Herder 1896. 8⁰. XVI, 552 S. M. 3.80.

Gegenüber so vielen Neuerungen und Veränderungen, welche die Studienpläne an humanistischen Gymnasien und sogar an theologischen Facultäten und Seminarien erlitten haben und noch beständig erleiden, halten die Väter der Gesellschaft Jesu mit der Macht eines Instinktes an der überlieferten Einrichtung fest, welche der Redekunst einen hervorragenden Platz in der Bildung des Jünglings, insbesondere desjenigen anweist, welcher sich dem Studium der Theologie zu widmen gedenkt. Schleiniger's Grundzüge

der Beredsamkeit haben sich auf diesem Gebiete große Verdienste erworben. Künftig wird ihr Ansehen noch mehr steigen zufolge der Verbesserungen und Erweiterungen, welche P. Racke mit hingebendem Eifer und bedeutender Literaturkenntniß dieser fünften Auflage zugewendet hat. Die großen Meister des klassischen Alterthums hat er noch fleißiger als sein Vorgänger für seine Zwecke verwendet und außerdem zahlreiche Musterstellen aus der rednerischen Literatur beigefügt. Es dürfte kaum einen Punkt geben, der mit dem für den geistlichen Kanzelredner, namentlich in unserer Zeit so bedeutungsvollen Thema nicht in Verbindung stände und hier nicht berührt würde. Auch wenn man, wie Referent, länger denn dreißig Jahre des Dienstes am heiligen Worte gewaltet, kann man sich dieses werthvollen Buches mit seinem anregenden Inhalt mit vielem Nutzen bedienen. Mit übersichtlicher Anordnung paart sich großer Reichthum des Details, wobei die althergebrachte griechische und lateinische Terminologie, an der zu rütteln niemand den traurigen Muth haben sollte, vollauf zu ihrem Rechte gelangt. Für jeden Studenten der Theologie gehört dieses Buch zum unentbehrlichen Handwerkszeug, und der akademische Jüngling, der es redlich mit sich und mit seinem hehren Berufe meint, sollte nicht eher ruhen, bis er sich den Inhalt zu geistigem Eigenthum erhoben hat. Der Verf. hätte selbst vom Standpunkte der Beredsamkeit doch etwas gründlichere Literatur, als thatsächlich geschieht, über O'Connell (vgl. meine Gesch. der kathol. Kirche in Irland III, 493) und den Dominikaner Burke (III, 595—596. 681) uns darbieten können. Ein prächtiges Register ist beigefügt. Die Ausstattung ist sehr schön und der Druck außerordentlich genau. S. 540 steht brillant statt brilliant.

A. Bellesheim.

Dr. Johannes Bumüller's Lehrbuch der Weltgeschichte. Siebente Auflage, in gänzlich neuer Bearbeitung von Director Dr. Simon Widmann. I. Theil: Geschichte des Alterthums (1895. 468 S. *M.* 4). II. Theil: Geschichte des Mittelalters (1896. 382 S. *M.* 3.30). Freiburg i. Br., Herder.

Bumüller's Weltgeschichte ist neben derjenigen Annegarn's ein allbeliebtes, vielgelesenes Geschichtswerk. Es verdankt seine weite Verbreitung dem Geschick, womit aus dem weiten Gebiete der

Weltgeschichte das Bedeutsamste hervorgehoben und in wirklich fesselnder, leichtverständlicher Sprache dem Leser als anschauliches Bild vor Augen geführt wird. Seit dem im Septbr. 1891 erfolgten Tode des greisen Verf. war das Buch verwaist, bis Director Widmann dasselbe einer Neubearbeitung unterzog. Für einen Autor wie Widmann, der in seiner „Geschichte des deutschen Volkes" einen großen Theil desselben Stoffes wie Bumüller bearbeitet hat, lag die Versuchung nahe, das ganze Buch selbstständig umzugestalten; eine Vergleichung entsprechender Kapitel der beiden Werke zeigt, daß er dieser Gefahr widerstanden hat. Es ist der alte Bumüller noch mit dem ihm eigenen Reiz der Darstellung, aber fortgeführt auf die Höhe neuzeitlicher Forschung. Letzteres erkennt man z. B. deutlich aus der Darstellung der römischen Königszeit, mit der gründlich aufgeräumt worden ist, aus der geistvollen Charakteristik der chinesischen Geschichte, die noch den Krieg mit Japan von 1894 berührt. Beiden Bänden sind Zeittafeln der wichtigsten Begebenheiten beigegeben, dem zweiten außerdem eine Regententafel der Päpste, der ost- und weströmischen Kaiser, der deutschen, französischen und englischen Könige, wie der Fürsten der Mark Brandenburg, nebst einer Stammtafel der Karolinger und des Hauses Habsburg. Zur Verbreitung des Buches dürfte auch die gefällige Einrichtung in Druck und Format das ihrige beitragen.

Dieburg. Dr. Seidenberger.

Juifs et Catholiques en Autriche-Hongrie, par *A. Kannengieser* [1]). Paris, Lethielleux. 1896. II, 363 p. 8°. fr. 3.50.

Abbé Kannengieser, der bereits eine ganze Anzahl interessanter Arbeiten über Deutschland veröffentlicht hat, beschäftigt sich in dieser neuen Schrift mit der Habsburgischen Monarchie. Aus dem Titel darf man nicht schließen, daß es sich hier um eine einheitliche Studie über die Judenfrage in Oesterreich-Ungarn handle; es sind vielmehr verschiedene Essays, die zuerst im ‚Correspondant'

---

1) Von dieser Schrift ist soeben im Verlag der Paulinus-Druckerei in Trier eine gewandte Uebersetzung in eleganter Ausstattung erschienen: ‚A. Kannengieser, Juden und Katholiken in Oesterreich-Ungarn'. VII u. 303 S. ℳ 2.50. Der christlichen Volksbewegung in Oesterreich-Ungarn wird dieselbe gewiß willkommen sein.

erschienen sind und nun unter einer gemeinsamen Ueberschrift in Buchform vorliegen.

Der erste Aufsatz ist Sebastian Brunner gewidmet. Die herrliche biographische Skizze steht nicht umsonst an der Spitze der gesammelten Abhandlungen; hat doch Brunner nicht wenig dazu beigetragen, daß das christliche Volk in Oesterreich gegen die jüdischen Anmaßungen sich endlich aufraffte. Ein zweiter Aufsatz schildert die antisemitische Bewegung in Wien und den Verlauf der sattsam bekannten Gemeinderathswahlen, wobei der Minister Badeni, l'âme damnée des Juifs (S. 197), eine so klägliche Rolle gespielt hat. Zwei weitere Abschnitte bringen eine eingehende Darstellung des kirchenpolitischen Kampfes, der in den letzten Jahren in Ungarn stattgefunden. K. zeigt, wie emsig die Juden an der Entchristlichung Ungarns mitwirken. Um so mehr sei die Haltung des Kaisers, qui a une façon bizarre de comprendre ses devoirs de chrétien (S. 319), und etlicher kirchlicher Würdenträger zu bedauern.

Die Vorzüge, die den früheren Schriften Kannengieser's nachgerühmt worden sind: gute Sachkenntniß, verbunden mit einer schönen, lebendigen Darstellung, finden sich auch in der neuen Publication. Warum aber dem Grafen Apponyi, dessen ungarischer Chauvinismus der Kirche kaum zum Segen gereicht, ein so großes Lob spenden? (S. 304.)

München. Dr. N. Paulus.

Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert. Von Dr. Heinrich Brück, Domcapitular und Professor der Theologie am bischöflichen Seminar in Mainz. III. Band: Von der Bischofsversammlung in Würzburg 1848 bis zum Anfang des sog. Culturkampfes 1870. Mainz, Kirchheim 1896. 8⁰. XIII, 574 S. ℳ 8.

Den beiden ersten Bänden, welche von der Kritik sehr günstig aufgenommen wurden, reiht sich der dritte ebenbürtig an. Den sehr weitschichtigen Stoff hat der gelehrte Verf. unter folgende, sehr passende Kategorien vertheilt: Erster Abschnitt: Bekämpfung des Staatskirchenthums. Zweiter Abschnitt: Der Kampf des falschen Liberalismus gegen die Kirche. Dritter und vierter Abschnitt: Katholische Wissenschaft und religiöser Aufschwung. Ein Veteran auf dem Gebiete der kirchlichen Historiographie, hat Domcapitular

Brück eine Reihe der hier in Betracht kommenden Fragen, namentlich jene, welche die oberrheinische Kirchenprovinz betreffen, auf Grund eines reichen urkundlichen Materials schon 1868 beleuchtet. Aber auch für diese Partien wird früher Gesagtes nicht einfach wiederholt, sondern auf Grund der inzwischen an's Licht getretenen Literatur behandelt. Dahin rechnen wir besonders das große Urkundenwerk: Preußen im Bundestag, welches Poschinger auf Veranlassung des Fürsten Bismarck herausgegeben. Dasselbe kommt insbesondere bei der Erörterung der Wirren in Baden und Limburg, sowie bei der Frage, wer den Sturz des badischen Concordates veranlaßt habe, in Betracht. Auch die sonstige, in diese Periode einschlagende Bismarck-Literatur, insbesondere der Briefwechsel des Grafen Bismarck mit dem General von Gerlach, ist pflichtmäßig verwerthet.

Die Art der Behandlung, welche Brück den Thatsachen zu Theil werden läßt, ist rühmlich bekannt. Dieselben werden nach den besten Originalquellen dargestellt, in ihrem ursächlichen Zusammenhange dem Leser vorgeführt und am Probirstein der katholischen Glaubenslehre und des auf derselben beruhenden gemeinen katholischen Kirchenrechts gewürdigt. Kein Wunder, daß angesichts der enormen Rechtsverletzungen der Kirche in ihrem äußern Besitzstande, in der Beeinträchtigung ihres Glaubenslebens und der unverantwortlichen einseitigen Abschaffung feierlicher völkerrechtlicher Verträge den gelehrten Verf. bisweilen ein edler Zorn ergreift, wenn wir auch an einigen Stellen die Sprache uns lieber ein wenig gedämpft gewünscht hätten. Der Stil des Verf. ist klar und durchsichtig. Einige Partien, namentlich die über die theologische Literatur, hätte man sich etwas eingehender gearbeitet gewünscht. Doch darüber läßt sich eben streiten, da der Umfang des Buches schon jetzt auf 36 Bogen angeschwollen ist.

Der erste Abschnitt schildert die Bekämpfung des Staatskirchenthums nach 1848 in Oesterreich, Preußen, Bayern, Hessen, Baden, Limburg und Hannover. Die Verhandlungen, welche den Abschluß des österreichischen Concordates herbeiführten, sind mit feinem canonistischen und kirchenrechtlichen Verständniß geschildert. Sie lassen nicht nur einen tiefen Blick in die herrschenden josephinischen Ideen thun, sie führen uns zugleich jene Männer vor, die, wie Ritter von Schmerling, schon aus der Ferne uns

den Sturm ahnen lassen, welcher zwölf Jahre später wider das Concordat losbrechen werde. Die große Gestalt des Erzbischofs von Geissel wird auf Grund der von P. Pfülf besorgten monumentalen Biographie desselben vorgeführt und dann im vierten Kapitel das Wirken dieses Kirchenfürsten zur Erhaltung der in der Verfassung von 1850 so mühsam errungenen Freiheit der Kirche geschildert. In Bayern sehen wir Reisach und Windischmann dem Staatskirchenthum sich entgegenwerfen. Was Baden anlangt, so konnte Brück neben seinen früheren Arbeiten das inhaltreiche Buch vom verstorbenen Director der erzbischöflichen Kanzlei, Maas, benützen. Die Lectüre dieses Abschnittes hinterläßt namentlich bei den letzten Theilen im Herzen des Lesers ein Gefühl der Trauer darüber, daß es dem hl. Stuhle nicht gelungen, ein gemeinsames Concordat für die oberrheinische Kirchenprovinz bei den betreffenden Landesherren durchzusetzen.

Der zweite Abschnitt mit der Ueberschrift „Der Kampf des falschen Liberalismus gegen die Kirche" schildert zunächst den Sturm wider das österreichische Concordat und die dann erfolgte Veröffentlichung von Staatsgesetzen, wodurch einseitige Verfügungen über die Kirche getroffen wurden. Sehr lehrreich für die Beurtheilung der damaligen geistigen Strömungen dünken uns die wörtlichen Auszüge aus den in den parlamentarischen Körperschaften gehaltenen Reden, aber in noch höherem Grade die Mittheilungen aus den Memoiren des Freiherrn von Beust. Er erscheint auf dem politischen Gebiete, wie in religiöser Hinsicht als der Todtengräber des alten Kaiserstaates. Wie der Kaiser dazu kam, einen solchen Mann an die Spitze der Verwaltung zu stellen, und auf welche Gründe hin er sich bestimmen ließ, die Aufhebung des Concordates zu genehmigen, darüber herrscht bis zur Stunde ein unheimliches Dunkel. Die Correspondenz zwischen Beust und dem österreichischen Botschafter Crivelli beim Vatikan, welchem der ebenso hochgebildete, wie aufrichtig katholische Baron von Hübner Platz gemacht, kann uns nur mit der stärksten Abneigung wider Beust erfüllen, der in politischer Heuchelei seinen Meister sucht. Hierorts kann auch die Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß die ungarischen Prälaten beim Abschluß des österreichischen Concordates eine sonderbare Rolle durch Pochen auf ihre Privilegien spielten. Allbereits sind heute für dieselben Zeiten angebrochen, welche ihnen

die Herrschaft des Concordates als verlorenes goldenes Zeitalter dürften erscheinen lassen. Wenn der Verf. dem Erzbischof Haynald das auszeichnende Beiwort „gelehrt" zubilligt (235), so mag das für Botanik passiren. Was aber Theologie und kirchliches Recht anlangt, so muß ihm dieser Vorzug auf Grund der „Römischen Tagebücher" von Ferdinand Gregorovius entschieden aberkannt werden[1]).

Auch die Aufhebung der Concordate von Württemberg und Baden wird auf Grund der officiellen Actenstücke und der Kammerverhandlungen geschildert. Die denkwürdigen Schreiben, in denen Cardinal Antonelli den Standpunkt und die Grundsätze des apostolischen Stuhles zur Geltung brachte und die Gründe der Regierungen für die Vertragsbrüche widerlegte, hat Brück auszugsweise passend seiner Darstellung eingefügt. Die Schilderung der Verhältnisse in Baden rufen einen äußerst schmerzlichen Eindruck hervor. Fast möchte man sagen, daß Rom in den Verhandlungen über die Patronate zu viel Nachsicht bekundet. Jedenfalls zeugen solche Thatsachen für das überaus große Wohlwollen, das den hl. Stuhl beim Abschlusse von Concordaten beseelt.

Der dritte Abschnitt erregt in mehrfacher Hinsicht unsere Aufmerksamkeit. Zunächst wird das Aufleben der katholischen Wissenschaft in ihren verschiedenen Zweigen geschildert. Es sind Thatsachen, deren Zeuge das jetzt lebende Geschlecht gewesen ist. Bei manchen Personen dürfte der Verf. nur die Oberfläche gestreift haben. Das gilt namentlich von Dieringer. Der Satz: „Die oppositionelle Stellung einiger Bonner Professoren gegen das Vatikanum übte auch ihre Rückwirkung auf ihn aus. Nach Verkündigung des Dogma's von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes unterwarf sich Dieringer der Entscheidung der Kirche" (325), genügt der geschichtlichen Wahrheit nicht. Denn Dieringer hatte in einem schwachen Augenblicke an der Protestversammlung zu Königswinter theilgenommen, weßhalb Erzbischof Melchers zu seinem großen Leidwesen sich gezwungen sah, auch gegen diesen verdienten Mann einzuschreiten. Demzufolge wurde er ersucht, eine schriftliche Erklärung dahin abzugeben, daß er die Bestimmungen des Vatikanischen Concils, insbesondere diejenige über die lehramtliche Un-

1) Vgl. meine Besprechung in den Histor.-polit. Blättern CXI, 509.

fehlbarkeit des Papstes, annehme. Auffallender Weise trug er Bedenken, diesem Verlangen des Erzbischofs zu entsprechen. Als Constitution Pius IX., bemerkte er, wolle er die erste dogmatische Constitution des Vatikanischen Concils über die Kirche Christi annehmen, nicht aber als Constitution des Concils. Jedermann erkennt sofort das Unhaltbare des Standpunktes, welchen Dieringer einnahm. Denn in diesem Falle hätte Pius IX. in eigener Sache gerichtet, während thatsächlich Papst und Concil, also die ganze lehrende Kirche, die genannte Constitution erlassen haben. Außerdem blieb die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Concils in der Schwebe, wohingegen die Anerkennung dieser Rechtmäßigkeit der Cardinalpunkt war, um welchen sich alles drehte. Mit Recht lehnte Erzbischof Melchers die Erklärung Dieringer's als unhaltbar ab und trug die Sache in Rom zur Entscheidung vor. Darauf erging am 22. Dezember 1870 das nachfolgende Schreiben des Nuntius Msgr. Meglia, welches Dieringer's Stellung zum Concil sehr klar erläutert. Als hochwichtiger Beitrag zur Geschichte des Vatikanischen Concils, zugleich aber auch als Mittel zur Rettung der Ehre des hochseligen Cardinals Melchers, den man bekanntlich wegen seines Verhaltens gegenüber den Bonner Professoren so ungerecht angegriffen, muß das Schreiben zum Abdruck gelangen. Diese Mittheilung erscheint um so nothwendiger, als auch in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons III, 1731 in dem Artikel ‚Dieringer' dessen Weigerung, den ökumenischen Charakter des Vatikanischen Concils anzuerkennen, mit Stillschweigen übergangen ist.

Am 3. Januar 1871 erschien Professor Dieringer vor dem Erzbischof Melchers, wurde mit dem Inhalt des Schreibens des Nuntius bekannt gemacht und erklärte: „Ich unterwerfe mich nicht nur der betreffenden Constitutio Pii IX de ecclesia Christi als päpstlicher Constitution im Glauben, sondern erkenne auch dieselbe auf Grund der päpstlichen Autorität als Entscheidung eines ökumenischen Concils ohne Vorbehalt an."

Es sei noch bemerkt, daß Dr. Plaßmann nicht Rector der Kirche Maria dell' Anima (S. 325) war, sondern Rector des Campo santo. — Auch der dritte Band ist mit einem Literaturverzeichniß und Register versehen und verdient warme Empfehlung.

Aachen. A. Bellesheim.

Schreiben des Hochwürdigsten Herrn Nuntius Petrus Franziskus Meglia vom 22. Dezember 1870 an den Hochwürdigsten Herrn Erzbischof Paulus Melchers in Köln.

Excellentissime ac Reverendissime Domine!

Quam nuper accepi Sanctissimi Patris epistolam hic adjectam Excellentiae Tuae Reverendissimae mittere festino.

Hac occasione libenter utor, ut quaestioni in literis colendis Excellentiae Tuae diei 26 Novembris mihi propositae fusius respondeam.

Quaestio erat, utrum sufficere possit, quod Professor Dieringer Constitutioni de Ecclesia Christi die 18 Julii in Vaticano Concilio editae sese fidei obsequio subjicere profitetur tamquam Constitutioni Papae Pii IX „tacendo de oecumenicitate Concilii", quam idem Dnus Canonicus negaverat, aut in suspenso reliquerat. Manifestum est, nullum omnino esse dubium, quin omnes fideles teneantur Concilium Vaticanum, sive generatim, sive speciatim in illa sessione 18 Julii ut vere oecumenicum agnoscere, adeoque responsio illa a Professore Dieringer ad Excellentiam Tuam transmissa nullo modo satisfacit obligationi, sed necesse est, ut Constitutioni tamquam oecumenici Concilii sese subjiciat.

Sane Episcopi ex universa Ecclesia a Romano Pontifice ad generale Concilium convocati, postquam diu multumque res propositas examinaverant, tandem in publica sessione, in qua sola ultimum definitionis ferendum erat judicium, praesidente ipso Romano Pontifice, consensu maximo (inter 535 praesentes duobus solis exceptis) tamquam verum Concilium oecumenicum ediderunt fidei definitionem, hancque praesidens Summus Pontifex solemniter ut definitionem Concilii oecumenici confirmavit. Qui post haec omnia licere sibi putant in dubium vocare auctoritatem Concilii, utrum fuerit oecumenicum, ii profecto incertam reddunt ipsam cognoscibilitatem infallibilis Ecclesiae, quatenus infallibilitas practice exercetur et applicatur. Hinc magna sane ratione Episcopi Germaniae ab Excellentia Tua Rma Fuldae congregati in suis literis pastoralibus, quas ad suas Dioeceses scripserunt, inculcabant maximopere agnitionem et professionem oecumenicitatis sacri Concilii. Ipsemet Sanctus Pater in suis literis „Inter gravissimas" 28 Octobris 1870, quibus illam Episcoporum Germaniae instructionem pastoralem merita laude prosequutus est, hoc idem edixit verbis gravissimis, ex quibus vel solis Professores Universitatis Bonnensis suum officium intelligere plane debuissent. „Neque minus iidem homines, quantum in ipsis est, ad Ecclesiae et fidei Catholicae subversionem tendunt, dum affirmare praesumunt, sive in ipsa definitione, sive in promulgatione decretorum conciliarium ac speciatim dogmatis de Infallibilitate Romani Pontificis aliquid defuisse ad plenum valorem et ad plenam auctoritatem Concilii oecume-

nici constituendam. Sane in hoc sacro oecumenico Concilio assistentiam Spiritus Sancti ad infallibilitatem definitionum negare non possunt, nisi ex principiis, quibus universim supernaturali infallibilitati atque adeo proprietati essentiali Ecclesiae bellum indicitur."

Ex his facile patet, nihil juvari causam adversantium auctoritati oecumenici Concilii, sed potius errorem et grave periculum detegi per illam ipsorum excusationem ab Excellentia Tua commemoratam „quod quaestio de oecumenicitate Concilii non sit per se de fide revelata, sed *quaestio facti*". Imprimis enim factum est intime connexum non solum cum dogmate aliquo particulari, sed cum infallibilitate magisterii Ecclesiastici atque adeo cum oeconomia catholica propositionis et definitionis dogmatum. Si nempe Concilium in facie Ecclesiae sese manifestans ut oecumenicum et a Capite Ecclesiae confirmatum ut oecumenicum, nondum satis fidelibus propositum esse dicitur tamquam vere Generale Concilium, sed singulis adhuc fas est, oecumenicitatem suo examini subjicere, et prout ipsis privato suo judicio videbitur, eam negare, hac certe sentiendi et agendi ratione infallibile Magisterium Ecclesiae, licet in *abstracto* admittatur, in concreto tamen, et in ipso exercitio sui muneris non agnoscitur. Factum igitur, de quo agitur, est eminenter *dogmaticum*. Cum Janseniani innixi huic distinctioni inter doctrinam revelatam et inter *factum* ut ajebant, non revelatum postularent, ut sibi quoad *factum* obsequioso silentio contentis esse liceret, id Ecclesia nunquam toleravit, maluitque ad defensionem catholicae doctrinae ac suae divinae auctoritatis diuturnum et atrox bellum sustinere, quam hujusmodi errorem dissimulare; eo igitur minus in causa praesenti multo etiam graviori admitti potest silentium de oecumenicitate Concilii Vaticani, sed omnino aperta ejus professio exigenda est.

Porro ex hoc ipso, quod *factum* est *dogmaticum* etiam constat, quomodo divina revelatio ad illud referatur. Non est quidem revelatum, concilium tali tempore celebrandum fore oecumenicum; sed revelatio generalis de infallibilitate Magisterii Ecclesiae sub se comprehendit etiam talem actum particularem et tale exercitium infallibilis Magisterii quando reipsa exeritur. Sicut nempe divinae promissiones Petro factae referuntur ad singulos Petri successores quando legitime electi sunt, licet revelatum non sit, quinam homines futuri sint successores Petri, ita revelatio de infallibilitate Magisterii Ecclesiae intelligitur referri et applicari ad singulare Concilium, quando (ut nihil dicatur de aliis adjunctis in Vaticano Concilio manifestis) per confirmationem Capitis Ecclesiae ut oecumenicum proponitur. Unde qui supposita hujusmodi confirmatione *factum* Oecumenicitatis atque inde infallibilitatem Concilii negat, is Magisterium Ecclesiae negat esse infallibile in tali actu et exercitio muneris, in quo ejus infallibilitas revelata est et sufficienter proposita.

Ex ipsa autem diserta vel implicita et aequipollente negatione Oecumenicitatis Concilii redditur ambigua et suspecta illa professio Domini Dieringer, qua dicit, „se semper infallibile Summi Pontificis Magisterium credidisse et constitutioni Papae Pii IX d. 18 Julii de Ecclesia Christi sese fidei obsequio subjicere“.

Quoad priorem partem hujus declarationis ea fides, quam D. Professor semper etiam ante definitionem se fovisse profitetur, omnino laudanda est dummodo ipse infallibile Summi Pontificis Magisterium genuino sensu intelligat. Sed antequam prodiret definitio Concilii Vaticani, Dnus Dieringer non poterat certe censere hoc dogma esse *fide catholica* ab omnibus fidelibus sub reatu haereseos credendum; non enim Ecclesia dissentientes judicabat haereticos. Nunc autem status quaestionis est omnino diversus, veritas est definita tamquam dogma *fidei catholicae*, ac proinde ab Ecclesia damnatur non solum, qui veritatem ipsam negat, sed etiam, qui eam pro sua privata conscientia tamquam revelatam et fide divina a se credendam admittens, negat tamen esse necessario et *fide catholica* ab omnibus fidelibus credendam. Si ergo Dnus Dieringer hoc sibi vult, se *eodem* modo nunc post definitionem Concilii Vaticani credere infallibile Summi Pontificis Magisterium, sicut illud ante definitionem credebat, hoc certe satis non est, etiamsi infallibilitatem Pontificis in genuina significatione intelligat. At in responsione sua Dnus Dieringer non declarat, quo sensu infallibile S. P. Magisterium se semper credidisse profiteatur.

Quod altero loco ait idem Dnus Dieringer, se Constitutioni Papae Pii IX fidei obsequio se subjicere, id quoque suspectum redditur negatione Oecumenici Concilii, quam forma ipsa locutionis indicare voluisse videtur. Modus subjectionis sincerus is unus est, ut Constitutioni sese subjiciat in pleno illo sensu, quo a Pontifice, sacro approbante Concilio, edita est. Edita autem est manifestissime tamquam definitio oecumenici Concilii. Hoc ergo sensu unice vero non se subjicit Constitutioni, qui negat, aut in dubium vocat oecumenicitatem Concilii; ac proinde submissio Dni Professoris non potest censeri sufficiens, quamdiu ipse oecumenicitati Concilii contradicit, aut non assentitur. Si ipse Constitutioni non ut editae approbante Concilio oecumenico, sed simpliciter ut Pontificiae sese subjicit eo fidei obsequio, quo (sicut profitetur) semper etiam ante definitionem credidit infallibile S. P. Magisterium, ex hac ejus declaratione illi omnes, qui definitiones Pontificum per se spectatas hactenus non admittebant ut irreformabiles, sine dubio concluderent, neque hanc Constitutionem per se irreformabilem esse, nec se teneri dogmata illic definita credere fide catholica. At profecto hujusmodi subterfugia per negationem oecumenicitatis Concilii quaesita, nec Sancta Sedes, nec Episcopi in suis Dioecesibus ulla ratione tolerare possunt.

Ipsa rei claritas et istorum Professorum amor erga Ecclesiam ac fidem catholicam me dubitare minime sinunt, quin agnituri sint suam obligationem ad Concilii Vaticani oecumenicitatem non minus in ipsius sessione 18 Julii quam in aliis profitendam, ex Concilii deinde Constitutione sensum genuinum dogmatum, quae ibi definita sunt, haurient, eaque fide catholica ab omnibus credenda esse fatebuntur.

Dum haec Excellentiae Tuae Rmae respondenda mei officii esse duxi, maximae venerationis et summi obsequii sensibus permaneo

Excellentiae Tuae Reverendissimae

Monachii, 22. Decembris 1870.

humillimus et devotissimus famulus
Petrus Franciscus Archiepiscopus Damasci
Nuntius Apostolicus.

Exmo et Rmo Domino
Dno Paulo de Melchers
Archiepiscopo Coloniensi
Coloniam.



XVI.

Lorch und Passau.

Nachtrag.

Im Februarheft des laufenden Jahrganges des ‚Katholik' S. 175 habe ich in Verbindung mit den gefälschten Papstbullen für ein Erzbisthum Lorch auf ein päpstliches Schreiben an Erzbischof Friedrich von Salzburg hingewiesen, in welchem der Salzburger Kirche allein und ausschließlich die Metropolitanwürde in Norikum und den beiden Pannonien bestätigt wird. Ich bemerkte dazu:

„Es existirt kein Original, sondern nur eine Abschrift, und zwar ist diese Abschrift erhalten in einer Sammlung von Urkunden des Erzbisthums Salzburg, welche unter dem Namen ‚Salzburger Kammerbücher' bekannt sind. Diese Sammlung entstand erst gegen Schluß des 15. Jahrhunderts, nach 1488. Nicht viel früher dürfte die Bulle gefälscht sein, welche den Namen eines Papstes Benedict trägt und an den Erzbischof Friedrich gerichtet ist."

Diese meine Bemerkung ist irrig. Das päpstliche Schreiben an Erzbischof Friedrich findet sich bereits in den ältesten zwei

Handschriften, welche die gefälschten Bullen für ein Erzbisthum Lorch enthalten (aus dem 12. Jahrhundert), außerdem in der ersten, dem 13. Jahrhundert angehörigen Sammlung der Salzburger Kammerbücher[1]. Ich verdanke diese Richtigstellung der Güte des Gymnasialdirectors P. W. Hauthaler bei St. Peter in Salzburg, welcher in Mühlbacher's „Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung" 1887, S. 604—609 darüber Näheres veröffentlicht hat.

Was die gefälschten Papstbullen selbst anbelangt, so hatte ich S. 173 geschrieben:

„Mit Ausnahme der ersten Bulle ist eine Kenntniß dieser päpstlichen Schreiben vor dem 12. Jahrhundert in keiner Weise nachweisbar, so daß die Abfassung nicht höher hinaufgesetzt werden kann, als die Handschrift. Der ersten Kenntniß dieser Bullen begegnet man, außerhalb Passau's, in der Chronik von Magnus in Reichersberg zu Ende des 12. Jahrhunderts."

P. W. Hauthaler hat in der erwähnten Abhandlung auf ein Fragment aufmerksam gemacht, welches die gefälschten päpstlichen Bullen für Lorch, nebst dem Schreiben an Erzbischof Friedrich, enthält und welches im Kölner Stadtarchiv erhalten geblieben ist. Dr. Korth hat in Höhlbaum's „Mittheilungen aus dem Kölner Stadtarchiv" die Aufmerksamkeit auf dieses Fragment, welches er fälschlich dem 11. Jahrhundert zutheilte, gelenkt. P. Hauthaler erbat sich das Fragment und kam nach genauer Untersuchung zu folgendem Resultate:

„Dieses Fragment stammt aus der Mitte oder ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und ist ganz identisch mit den varia diplomata, welche im Jahre 1611 Christoph Gewold als Anhang zu der selten gewordenen Ausgabe des Chronicon Reichersbergense herausgegeben hat."

Das Fragment ist aus dem Kloster Reichersberg in das Stadtarchiv zu Köln gekommen. Wie das Stück nach Köln kam und wie das Stadtarchiv es erwarb, konnte P. Hauthaler leider nicht erfahren.

Eine mit diesem Reichersberger Fragment ähnliche Sammlung enthält auch die Wiener Pergamenthandschrift Nr. 1051 (saeculi

---

1) Vgl. *Sickel*, Acta Karol. 266—267.

XII, fol. 67—88), deren Ursprung Hauthaler nach Passau verlegt. Derselbe hat auch die Wiener Handschrift genau untersucht und kommt zu dem Resultate, daß der theilweise Abdruck bei Dümmler[1]) vielfach ungenau ist. P. Hauthaler macht auf verschiedene Beispiele unrichtiger Wiedergabe von Lesarten der Handschrift im Dümmler'schen Drucke aufmerksam und schreibt dann: „Das Wichtigste dabei ist aber, daß die Wiener Handschrift 1051 unfraglich ein etwas älteres Gepräge im Schriftcharakter hat und demnach etwa ein Menschenalter früher entstanden sein dürfte, als die Reichersberger Handschrift, das Kölner Fragment, ferner, daß der alten Reichersberger Handschrift jene von Passau, d. h. dem heutigen Kölner Fragment der Wiener Codex 1051, zur Vorlage gedient hat."

Wie nun auch dieses Verhältniß sein mag, so läßt sich eine Kenntniß der unächten Lorcher Papstbullen vor dem 12. Jahrhundert nicht nachweisen. Meine Beweisführung im ‚Katholik' bleibt also vollständig aufrecht. Aber die Schwierigkeiten für die Erklärung der Fälschungen werden noch vermehrt dadurch, daß Hauthaler annimmt, die erste Fälschung deute nach Passau und sei im Wiener Codex 1051 erhalten. Daß diese Fälschung nicht auf Bischöfe von Passau, nicht auf officielle Personen in Passau zurückzuführen sei, habe ich im ‚Katholik' dadurch zu erhärten versucht, daß diese Fälschungen in keiner officiellen Urkundensammlung, auch nicht im codex Lonstorfianus des Bischofs Otto (1254—1258) Aufnahme fanden. Die einzige Abweichung bezüglich der Bulle des Papstes Symmachus an einen angeblichen Erzbischof Theodor von Lorch habe ich eingehend begründet.

P. Hauthaler vermuthet, daß die Bulle des Papstes Benedict an Erzbischof Friedrich über Reichersberg nach Salzburg gekommen und dort im 13. Jahrhundert in die Kammerbücher I Aufnahme gefunden habe. Damit dürfte aber die Aechtheit dieser Bulle bereits preisgegeben sein, denn sonst hätte sie sich wohl ursprünglich im Salzburger Archiv befunden haben müssen. Welchen Zweck konnte aber der Fälscher haben, um nicht bloß die falschen Lorcher Actenstücke, sondern auch noch eine Abweisung derselben zu erdichten? Wie man sieht, steht hier die Forschung vor Schwierigkeiten, welche heute noch kaum zu überwältigen sind. Es wird ganz eingehender,

1) Bischof Piligrim von Passau und das Erzbisthum Lorch.

neuer Untersuchungen bedürfen, um volle Klarheit in der Frage der Lorcher Fälschungen zu schaffen. Es genügt mir heute zu constatiren, daß die seit Dümmler's Schrift über „Piligrim von Passau und das Erzbisthum Lorch" (1854) erhobene Anschuldigung, es sei Bischof Piligrim dieser Fälscher, zu den erweisbaren geschichtlichen Thatsachen nicht gehört. Die Dümmler'sche Ausführung ist eine Hypothese, für welche der Beweis auch durch Uhlirz nicht erbracht worden ist. Was vorgebracht wurde, ist theils offenbar unrichtige Voraussetzung (wie die Erklärung der Urkunden vom 5. und 6. October 977), theils nur Wahrscheinlichkeitsbeweis, sich stützend auf die falsche Urkunde vom 8. September 898. Bezüglich dieser Urkunde nehme ich eine ältere Fälschung unter Bischof Wiching an, durch welche Piligrim selbst getäuscht worden sei. Ein stringenter Beweis ist für die eine, wie für die andere Annahme heute nicht zu erbringen. Die Entscheidung ist erst zu erwarten, wenn einmal über das Fürstbisthum Passau ein ähnlich gearbeitetes Urkundenbuch, wie das von Dr. Jaksch über das Bisthum Gurk, vorliegen wird. Dies ist der Wunsch des P. Hauthaler, welchem ich mich aus vollem Herzen anschließe.

München. Dr. G. Ratzinger.

Auf die im Juli- und Augustheft dieser Zeitschrift erschienene Recension meines Buches „Der Consecrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte", von Professor Dr. Schanz in Tübingen, werde ich eingehend antworten im Januarheft der Berner Revue internationale de théologie.

Baden, 13. August 1896.

Prof. Dr. Watterich.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Fl. Kupferberg.

XVII.

Der hl. Alfons von Liguori und seine Mission in der Kirche.

Zur zweiten Centenarfeier seiner Geburt.

Den 27. September dieses Jahres sind zweihundert Jahre verflossen seit der Geburt eines der ehrwürdigsten Söhne der heiligen Kirche, des hl. Bischofs, Kirchenlehrers und Ordensstifters Alfons Maria von Liguori. Zwei Tage nachher, am Feste des hl. Michael, wurde er getauft. Es fing damit das schuldlose, verdienstvolle, kreuzbeladene, von Liebe zu Gott und den Menschen durchhauchte Leben an, das er ohne Unterbrechung des göttlichen Gnadenstromes bis zum 91. Jahre auf dieser Erde geführt hat und seit mehr als einem Jahrhunderte in der Anschauung Gottes in ewiger Mittagshöhe fortsetzt.

Zwar wird der Geburtstag des Heiligen von der Kirche nicht als kirchliches Fest begangen. Immerhin ist er ein Tag, der die liebevolle Aufmerksamkeit der Kinder der Kirche auf sich zieht, die in dieser Feier vor allem auf den Anfang des übernatürlichen Lebens des Heiligen das Auge richten, um darin den Urheber alles Guten zu preisen. Und je größer der Einfluß dieses Lebens auf die Kirche war, je weiter dieser Lichtstrom seinen Glanz geworfen, je heller die Gluth seiner Liebe geleuchtet, desto allgemeiner und desto höher gestimmt wird auch die Betheiligung an dieser Feier seitens der Gläubigen sein. Italien insbesondere zeigt sich seines großen Sohnes würdig. Schon im April dieses Jahres zog eine Pilgerschaar aus Norditalien, von circa 1100 Personen, von mehreren Bischöfen begleitet, zur Grabstätte des Heiligen in Nocera di Pagani hin. In dieser Stadt selbst wurde Ende Juli und Anfang August sein Fest mit großer Feierlichkeit begangen; nur Bischöfe bestiegen die Kanzel zur Verkündigung des Lobes ihres großen Vorgängers. Auch in Rom hat sich schon im Frühjahre, unter dem Ehrenpräsidium des Cardinal-Vicars Parocchi, ein Festcomité von 28 Mitgliedern, meist Advokaten und Professoren,

gebildet. Die Feierlichkeiten, die dort im October-November stattfinden sollen, werden der ewigen Stadt zur Ehre gereichen. Dies alles kann uns nicht Wunder nehmen. Von Päpsten und Bischöfen, von Priestern und Gelehrten wurde Alfons stets gerühmt und gepriesen als der Lehrer unseres Jahrhunderts, das Licht der Moraltheologie, der Ausrotter des Jansenismus, der kräftigste Vertheidiger des apostolischen Stuhles, der große Bekämpfer des Rationalismus, der Wiedererwecker der Frömmigkeit, der Apostel unserer Zeiten, der von Gott gegründete Leuchtthurm inmitten der Fluthen von Irrthum und Unglauben. Und wirklich, wer mit unbefangenem Auge die Geschichte der letzten Zeit überblickt und den Zustand der Religion im vergangenen Jahrhunderte mit dem jetzigen vergleicht, kann in diesem großen Kirchenlehrer, Ordensstifter und heiligen Bischof den Held nicht verkennen, den die göttliche Vorsehung erweckt hat, um für das kirchliche Leben nach traurigem Nebel einen strahlenden Tag herbeizuführen. Diesen Mann der Vorsehung in dem hl. Alfons zu betrachten, seinen großartigen Einfluß auf die Blüthe der katholischen Kirche in unserer Zeit zu zeigen, ist der Zweck dieser Zeilen.

Das 18. Jahrhundert kann mit Recht als eines der für die Kirche traurigsten und verhängnißvollsten bezeichnet werden. Der Protestantismus, obgleich durch das tridentinische Concil endgiltig von der Kirche getrennt, hatte dennoch auf viele Mitglieder der Kirche eine düstere Nachwirkung ausgeübt; bald stand ein neuer Irrthum auf, um die Lehre Luther's und Calvin's über Gnade und Freiheit schlau und gleißnerisch in die Kirche selbst einzuführen. Der Bischof von Ypern, Jansenius, und der Abbé de Saint-Cyran wollten angeblich die kirchliche Lehre in Einklang bringen mit dem, was sie selbst für alte Tradition hielten; die kirchliche Verfassung und Gesetzgebung einer dieser Tradition entsprechenden Aenderung unterziehen. Unter dem Deckmantel evangelischer Strenge und Frömmigkeit wußten sie eine große Anzahl einflußreicher Personen, besonders in Frankreich und den Niederlanden, für ihre Ansichten zu gewinnen. Trotz aller Widerlegung ihrer Irrthümer seitens der katholischen Theologen, trotz der königlichen Machtentfaltung Ludwigs XIV., trotz der Entscheidungen und Verurtheilungen des apostolischen Stuhles fuhren sie fort, ihre Katholicität zu behaupten mit so großem Erfolge, daß im Anfange des 18. Jahrhunderts

der Jansenismus so zu sagen in allen Ständen seine Anhänger fand. Wie groß damals die Gefahr für die Kirche war, erhellt schon deutlich aus dem Briefe Fénélon's vom Jahre 1705 an Clemens XI., in dem er ein schreckliches Bild der Verheerungen entwirft, welche diese Häresie unter den Gläubigen, den Priestern und Bischöfen, sowie unter den Ordensgenossen angerichtet hatte[1]).

Und während die Jansenisten die kirchliche Lehre über die Gnade und deren Austheilung bekämpften, untergruben die Gallicaner die kirchliche Autorität durch Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit und Obergewalt. Im 18. Jahrhunderte hatte die berüchtigte Declaratio Gallicana den größten Theil der französischen Geistlichkeit dem hl. Stuhle, dem Ursprung ihrer Lebenskraft, entfremdet. Zum Uebermaß des Uebels erschien 1763 das Werk des Febronius, das die nämlichen, mit jansenistischen und regalistischen Principien vermischten Irrthümer über die Autorität des Papstes in Deutschland, Österreich und im Norden Italiens verbreitete, ein Ereigniß, das, wie de Feller sich ausdrückt[2]), „den fast gänzlichen Verfall der Kirche in Deutschland" nach sich zog und dem Regalismus an den Höfen von Madrid, Lissabon und Neapel mächtigen Vorschub leistete.

Noch heftigere Angriffe erfuhr die Kirche durch den dem anglikanischen Protestantismus entstammenden Deismus, Materialismus und Atheismus, die in Frankreich einen wohlbereiteten Boden fanden und nur zu rasch nach dem Ausdrucke Lacordaire's[3]) „die älteste Tochter der Kirche zur ältesten Tochter des Unglaubens" machten. Es erhob sich eine ganze, von Voltaire und Rousseau angeführte Schaar von Coryphäen der Finsterniß, die Europa mit einem Bücherstrom überschwemmte und selbst in den meist katholischen Ländern dem Schooße der Kirche eine Menge ihrer Kinder entriß und mit sich zog.

In katholischen Sphären war es besonders der Geist der Jansenismus, der dem Unglauben Kräfte verlieh. Kälte und Gleichgiltigkeit hatte ja bei vielen die Stelle kindlichen Glaubens und

1) Vgl. Rohrbacher, *Histoire de l'Église* l. 88, § 7 (3. Ed. XXVI, p. 460).

2) *Biographie universelle.* Art. *Hontheim.*

3) Considérat. sur le système philos. de la Mennais. Préface.

inniger Frömmigkeit eingenommen. Die Liebe unseres göttlichen Heilandes im Altarsacramente wurde verkannt; mit der christlichen Tradition über die Stellung Mariens in dem Erlösungswerke wurde nur allzu sehr gebrochen. Von der einen Seite erschwerte die übermäßige Strenge der Seelsorger die Gebote Gottes; von der andern Seite entnahm der von vielen Priestern befürwortete seltene Empfang der Sacramente den Gläubigen die Kraft, im Guten beharrlich zu sein oder sich aus der Sünde zu erheben, während andere sich der Verzweifelung in die Arme warfen, um schließlich ohne Zurückhaltung ihren Leidenschaften zu fröhnen.

Das war der Zustand der Kirche im 18. Jahrhundert. Der Wächter Israels schien zu schlafen; doch während er, nach seinen unerforschlichen Rathschlüssen, das Uebel so schrecklich wachsen ließ, bereitete er schon das Heilmittel und erkor sich den Mann aus, den Mann nach seinem Herzen, der sein Erbtheil wieder zur Blüthe zurückführen sollte; den Mann, auf den sich die an Jeremias gerichteten Worte anwenden lassen: Ecce dedi verba mea in ore tuo; ecce constitui te hodie super gentes et super regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, et dissipes, et aedifices et plantes[1]). Wie Athanasius gegen den Arianismus, Augustinus gegen den Pelagianismus und Donatismus, Cyrillus und Leo gegen Nestorius und Eutyches, Dominikus und Franziscus gegen die Albigenser und Waldenser, Ignatius gegen den Protestantismus, so wurde jetzt Alfonsus als Bekämpfer der Irrlehren seiner Zeit von Gott erweckt und mit seinem Lichte, mit seiner Kraft und Liebe ausgerüstet. So zeichnen uns sein Bild die erhabenen Zeugnisse der Päpste und Bischöfe.

„Nicht ohne besonderen Rathschluß der göttlichen Vorsehung," erklärte Pius IX., als er Alfons zur Kirchenlehrerwürde erhob, „ist eben damals der hl. Alfons Maria de Liguori aufgetreten, als die jansenistische Lehre die Augen der Neuerer an sich zog und viele durch den Schein auf den Weg des Irrthums führte, Alfonsus, der mit seinen gelehrten Schriften, den Früchten seiner anstrengenden Arbeit, dieses durch die Hölle gesäete Unkraut bis zur Wurzel ausrotten und aus dem Acker des Herrn entfernen mußte[2])." Mit diesem Lobe stimmt Gregor XVI. überein, wenn er sagt:

---

1) Jeremias, 1, 9 f. — 2) Breve vom 7. Juli 1871.

„Unter den größten Leuchten und Zierden der katholischen Kirche strahlt der hl. Alfons, der, durch Gelehrsamkeit und Heiligkeit ausgezeichnet, in seinen zahlreichen gelehrten und frommen Schriften nur die Ehre Gottes und das Seelenheil im Auge hatte[1])." Schon vor ihm hatte Pius VII. erklärt: „Das allmächtige Wort Gottes, das die Sterne am Firmamente der Kirche ruft, hat seinen Diener Alfons berufen, um ihn durch den Glanz seiner apostolischen Tugenden leuchten zu lassen. Und diesem Berufe hat Alfons entsprochen, indem er durch Wort und Schrift den in der Nacht dieser Welt Umherirrenden den Weg gezeigt, auf dem sie, von der Macht der Finsterniß befreit, zum Lichte und zum Reiche Gottes gelangen könnten[2])." Auch die Bischöfe von Oesterreich und Spanien haben diese providentielle Sendung Alfonsens öffentlich anerkannt: „Er war von Gott gesandt nicht zu zwei oder zehn Städten, nicht zu einem Volke, sondern zu der ganzen, in alle Laster versunkenen Welt, und mit seinen gelehrten und frommen Schriften hat er das ewige Heil sowohl der Gesammtheit, wie der Einzelnen mit Kraft gefördert[3])." Alfonsens berühmter Biograph, Cardinal Villecourt, stimmt diesem Urtheile mit den Worten bei: „Unter den auserlesenen Männern, von Gott erweckt, um den Verheerungen des Jansenismus und des Unglaubens entgegenzutreten, haben wir kein Bedenken, den hl. Alfons an erster Stelle zu setzen. Er war im 18. Jahrhundert das Bollwerk gegen die Irrthümer, die Thron und Altar umstoßen wollten. Er war der unverzagte Apostel, zur Verbreitung des Reiches des Erlösers gesandt. Er war in seinen Thaten und Schriften eine heilbringende Fackel, die dem Volke durch Heiligkeit und Wissenschaft eine Leuchte sein sollte[4])." „Alfons," so wiederholt Bischof Mullocq, „war berufen, durch eigene Arbeit und jene seiner Genossen dem doppelten Strome des Jansenismus und des Unglaubens sich entgegenzusetzen[5])." Nicht weniger erhaben ist das Zeugniß des Jesuitengenerals P. Beckx: „Wenn man bedenkt, wie schrecklich der Kampf der schlauen Feinde der Kirche gegen das Christenthum zu Alfonsens Lebzeiten war und sich dabei

1) Decret vom 2. Januar 1840. — 2) Decret vom 21. Dez. 1815.

3) *Acta Doctoratus* Suppl. Litt. p. 27.

4) *Vie et Institut de S. Alphonse*, tom. IV, p. 3.

5) *The Life of S. Alph.* Dublin 1862. p. 15.

daran erinnert, mit welch' übergroßen Schätzen der Gottesgelehrsamkeit der heilige Bischof die katholische Wahrheit vertheidigt, die Irrthümer der Häretiker widerlegt, die Frömmigkeit unter den Gläubigen gefördert, die Rechte des hl. Stuhles behauptet und geschützt hat, dann wird niemand leugnen können, daß dieser bewunderungswürdige Mann durch Gottes allweise Vorsehung als ein ausgezeichneter Lehrer in der Kirche erweckt und mit aller Art von Wissenschaft ausgestattet wurde [1])." Rechnet man hiezu noch die gleichlautenden Zeugnisse der Universitäten von Löwen [2]) und Neapel [3]) und anderer gelehrten und einflußreichen Männer unserer Zeit, so darf man wohl sagen, daß gleichsam die ganze katholische Kirche Alfons begrüßt als den Mann der Vorsehung gegen die Irrthümer der letzten Zeiten.

Wie berechtigt diese Lobeserhebungen sind, möge uns ein flüchtiger Blick auf die Riesenarbeit des Heiligen zeigen, die von Gott mit einem der Kraftanstrengung entsprechenden Erfolge gekrönt ward.

In Neapel, im Jahre 1696, aus dem altadeligen Geschlechte der Liguori geboren, in heiliger Unschuld von frommen Eltern erzogen, in allen schönen Künsten seinem Stande gemäß unterrichtet, mit Talenten ausgestattet, die ihm schon im 16. Lebensjahre den Grad eines Doctors utriusque juris und bald nachher die wichtigsten Processe Neapels zuführten, entsagte er im Alter von 26 Jahren großmüthig der Welt, um sich im priesterlichen Stande dem Dienste Gottes und der Vertheidigung der Kirche ausschließlich zu widmen. Seine hohe Geburt und seine Talente zogen bald die Aufmerksamkeit auf ihn; sein liebenswürdiger Charakter gewann die Herzen, sein Muth und seine Energie, von einer seltenen Standhaftigkeit gestützt, machten ihn zu großen Unternehmungen fähig. Sein Scharfsinn, verbunden mit Klarheit des Urtheils, ließ ihn überall das Richtige treffen und zeigte ihm in der Theorie die goldene Mittelstraße und in der Praxis die geeignetsten, zum Ziele führenden Mittel. Dazu gesellte sich ein edles warmes Herz, voll Güte und Theilnahme. Alle diese angeborenen Eigenschaften wurden geadelt und gehoben durch die übernatürlichen Tugenden

1) *Acta Doctorat.* Suppl. Litt. p. 41.

2) A. a. O. S. 98. — 3) A. a. O. S. 105.

des Heiligen, durch vollkommene Selbstverachtung und Entsagung, durch Selbstbeherrschung bei Leiden und Widerspruch, durch ein felsenfestes Vertrauen auf Gott, ganz besonders aber durch eine brennende Liebe zu Jesus und Maria, die sein ganzes Herz erfüllte und die Quelle wurde jenes Eifers, der ihn zu dem Gelübde bestimmte, niemals Zeit zu verlieren, ein Gelübde, das im Processe seiner Seligsprechung gepriesen wurde als „bewunderungswürdig, ganz neu in Gottes Kirche und für Alfonsens Geist charakteristisch"[1]). — Das war die Rüstung Gottes, mit der unser Glaubensheld den Riesenkampf gegen Jansenismus, Gallicanismus, Regalismus und Philosophismus und ihre sittlichen Folgen unternahm.

Als der gefährlichste aller Feinde der Kirche galt dem Heiligen der Jansenismus, weil er, wie er sagte, sich unter scheinbarer Strenge evangelischer Vollkommenheit verbirgt. „Die Jansenisten sind gefährlicher, als Luther und Calvin, weil sie sich weniger offenbar zeigen[2])." Die Regalisten selbst und die Ungläubigen verdankten, nach seiner Ansicht, dem Jansenismus ihre Geburt und Lebensfähigkeit. Gegen ihn richtet er denn auch besonders seine Schläge. Die verderbliche jansenistische Praxis bei Spendung der Sacramente hat er vor allem in seiner Moraltheologie bestritten. Das verwerfliche, in den fünf bekannten Propositionen enthaltene System über die Gnade, das die Grundlage des Jansenismus bildet, hat er mit solcher Kraft und Klarheit widerlegt[3]), daß, nach dem Urtheile des *Advocatus Causae*, Dr. Alibrandi, „kein Schriftsteller mit ihm den Ruhm des Sieges theilt"[4]). Noch mehr: er selbst hat, von Gott als Kirchenlehrer gegen den Jansenismus zur Vertheidigung und Erklärung der katholischen Dogmen gesandt, ein System über die Gnade und das Gebet gelehrt, das die Bewunderung der größten Theologen davon getragen hat[5]).

1) Berruti, *Lo spirito di S. Alf.* cap. III. — 2) A. a. O. c. I.

3) Vgl. seine Geschichte und Widerlegung der Häresien. Hauptstück XIII. — Das große Mittel des Gebetes. II. Theil.

4) *Acta Doctoratus.* Resp. n. 104.

5) Vgl. seine Abhandlung über die Weise, wie die Gnade in uns wirkt in seinem Dogmatischen Werke gegen die Häresien der Reformirten. Ferner: *Acta Doctoratus.* Inform. n. 23, 24. Resp. n. 117—119; n. 384.

Mit nicht geringerem Eifer vertheidigte er gegen Gallicaner, Febronianer und Regalisten die Rechte des heiligen Stuhles. Die päpstliche Unfehlbarkeit und Obergewalt war nach seiner Ueberzeugung die Grundlage der Kirche. „Nimmt man diesen obersten Schiedsrichter in Glaubenssachen hinweg," so pflegte er zu sagen, „dann ist der Glaube verloren[1])." „Wenn es sich um die höchste Gewalt des Papstes handelt," so antwortete er einem gallicanisch angehauchten Censor seines Werkes Geschichte und Widerlegung der Häresien, der seine Lehre über die päpstliche Unfehlbarkeit beanstandete, „so bin ich bereit, zu ihrer Vertheidigung mein Leben hinzugeben; denn wird diese beseitigt, so behaupte ich, daß die Autorität der Kirche vernichtet ist"[2]). Mit dieser Ueberzeugung bestieg Alfons das Kampffeld. Ueberall, opportune et importune trat er für sie in die Schranken. In seiner großen Moraltheologie bestimmte ihn die Wichtigkeit der Sache, eine ganz dogmatische Dissertation über die päpstliche Unfehlbarkeit einzuschieben (lib. I, n. 110—135). Seiner Feder verdanken wir eine Widerlegung der Declaratio Cleri Gallicani von 1682; er zählt auch unter die ersten Bekämpfer des Febronius[3]). Und über diese Schriften sagt Pius IX.: „Wir finden dort zusammengefaßt und geordnet, was die theologische Wissenschaft lehrt, was der apostolische Stuhl, die Concilien, die Kirchenväter, die Lehrer der Kirche stets vertheidigt und mit der größten Standhaftigkeit überliefert haben bezüglich der Primatwürde, der Vollmacht und Vorrechte des römischen Oberhirten. Sie enthalten auch die wichtigsten Gründe, mit denen schon vorlängst die Trugschlüsse widerlegt wurden, die in neuer Form durch Flugschriften und Zeitungen unter dem Volke mit solcher Anmaßung verbreitet werden, als wären es erstaunliche Erfindungen der neueren Wissenschaft[4])."

---

1) *Riflessioni sopra la santità e dottrina di S. Alf.* ed. 3. p. 135.

2) Briefe des hl. Alf. Bd. III, S. 471.

3) Vertheidigung der päpstlichen Obergewalt gegen Just. Febronius. Vgl. Dilgskron, Leben des hl. Alf. M. de Lig. 2. Bd. S. 206 ff. (Regensburg, Pustet). Von dieser Biographie sagen sehr richtig die Hist.-Polit. Blätter (116. S. 316), „daß die Dilgsgron'sche Arbeit gegenwärtig sicher die zuverlässigste Biographie Alfonsens ist und der Hauptsache nach stets bleiben wird".

4) *Litterae ad R. P. Jacques* 5. Jan. 1870. Der französische Uebersetzer der dogmatischen Werke Alfonsens, P. Julius Jacques C. SS. R. (jetzt

Kein Wunder also, daß der gelehrte Bouix Alfonsens Autorität in diesem Punkte „außergewöhnlich groß und allentscheidend“[1]) hält; daß Cardinal Dechamps in ihm bezüglich der Lehre über die Unfehlbarkeit „das treueste und kräftigste Echo der Ueberlieferung in den letzten Zeiten“ erkennt[2]). Wie groß muß demnach nothwendiger Weise der Einfluß eines in Wissenschaft und Heiligkeit so hervorragenden Mannes gewesen sein auf eine Unzahl von Gelehrten des geistlichen, wie des Laienstandes, die, noch vielfach in Vorurtheilen befangen, ihre Ueberzeugung nach kirchlichen Grundsätzen zu bilden suchten! Wie groß sein Einfluß auf die ganze Kirche in der feierlichen Stunde, als den Bischöfen der ganzen Welt die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zur dogmatischen Entscheidung vorgelegt wurde! Kann nicht mit Recht behauptet werden, daß Alfons dem vaticanischen Concil ein von Gott gesandter Wegbereiter war?

Doch schon zu dessen Lebzeiten war das Hauptübel nicht so sehr die Häresie, als vielmehr der völlige Abfall vom Glauben. Mit Thränen in den Augen sah der Heilige die Verheerungen desselben und, obschon durch Krankheit und hohes Alter erschöpft, hörte er nicht auf, größere und kleinere Schriften zur Vertheidigung der Glaubenswahrheiten zu veröffentlichen. Sein Hauptwerk nach dieser Richtung: Wahrheit des Glaubens, ist eine vollständige Apologie der Religion gegen Atheisten, Materialisten, Deisten und Häretiker, indem er gegen sie diese drei Wahrheiten beweist: 1) Es ist ein Gott, Schöpfer des Menschen, also auch ein Gottesdienst; 2) dieser Gottesdienst ist offenbart, und zwar in der christlichen Offenbarung; 3) dieser christliche Gottesdienst ist nur in der katholischen Kirche. Der berühmte Erzbischof von Poitiers, Cardinal Pie, sagt von diesem Werke: „Ich bezweifele, ob je der Nationalismus in seinen Wurzeln tiefer angegriffen wurde, als in Alfonsens Schrift: Die Wahrheit des

---

Hauptredacteur der *Nouvelle Revue théologique)*, hatte alles, was der hl. Lehrer über die päpstliche Obergewalt und Unfehlbarkeit geschrieben, in einem starken Bande vereinigt und den Vätern des vaticanischen Concils überreicht.

1) *De Papa.* T. II. Appendix. Paris 1869.

2) *L'Infallibilité et le Concile Général.* p. 89 (ed. 7).

Glaubens, worin so logisch und so triumphirend gezeigt wird, daß die Vernunft selbst uns zum Glauben drängt."

Wenn nun der Unglauben unserer Zeit nur eine mehr subtile Wiederholung ist der offenbaren Lügen des vergangenen Jahrhunderts, dann hat der hl. Alfons mit Recht von Päpsten und Bischöfen den Titel eines „Lehrers unserer Zeit" erworben. Es ist die Stimme unseres glorreich regierenden Papstes Leo XIII., der ihm diese Ehre zuerkennt. „Alfons," so schreibt er, „hat mit solcher Tiefe die verabscheuungswerthen Irrthümer, die jetzt die Grundlagen von Kirche und Staat erschüttern, bekämpft, daß die meisten Lehrsätze, die ein Jahrhundert später im Syllabus verurtheilt wurden, in seinen Schriften schon ausdrücklich widerlegt sind; ja," so fährt der Papst fort, indem er die Worte Pius IX. anführt, „mit Recht kann man behaupten, daß es heute keinen einzigen Irrthum gibt, der nicht, wenigstens größtentheils, von Alfonsus widerlegt worden ist[1])." Das leistete Alfonsus als dogmatischer Lehrer. Wir sind weit entfernt, die großen Verdienste anderer Glaubensvertheidiger zu verkennen; aber wenn auch zugegeben wird — es sind wiederum die Worte des *Advocatus Causae* —, „daß andere einen besonderen Irrthum ausführlicher als er widerlegt haben, so kann man doch keinen aufweisen, der das ganze System der Irrthümer seiner Zeit vollständiger, klarer und energischer bekämpft hat"[2]).

Und mit welchem Erfolge? Auf diese Frage gibt eine von fast allen Bischöfen der katholischen Welt unterzeichnete Bittschrift an Papst Pius IX. die Antwort: „Alfonsens theologischen Werken ist es zu verdanken, daß der verderbliche Jansenismus beseitigt und der gute kirchliche Geist in fast allen Ländern bei unzähligen Priestern und Laien wieder erweckt und jetzt überall herrschend ist[3])."

Größer noch war Alfonsens Mission als Moralist. Er war von Gott berufen, den Seelsorgern zwischen dem Laxismus, der im 17. Jahrhundert mehr vorherrschend war, und dem Rigorismus, der im 18. Jahrhundert die Ueberhand hatte, die richtige Mittelstraße zu zeigen. Mit seinen Talenten, seiner Klugheit, seiner über

1) Brief vom 28. August 1879 an P. J. Jacques.

2) *Acta Doctoratus.* Resp. n. 113.

3) A. a. O. Supplem. Litter. p. 6.

alle Leidenschaft und Parteilichkeit erhabenen Herzensreinheit, seiner vielseitigen Erfahrung war Alfons dieser Aufgabe vollkommen gewachsen. Fünfzehn Jahre, wie er selbst sagt, widmete er der Abfassung seines Hauptwerkes; er las eine Unzahl Autoren jeder Richtung, prüfte ihre Gründe mit der gewissenhaftesten Genauigkeit. Für schwierige Fragen holte er in Neapel und Rom Rath ein und erflehte inzwischen vom Vater des Lichtes den Segen über seine Bemühungen. „Dieses zu einem solchen Unternehmen erforderte sorgfältige, andauernde und alles umfassende Studium," sagt Cardinal Manning, „ist in der Kirchengeschichte unübertroffen[1])."

Endlich, von 1753—55, erschien seine Moraltheologie. Nicht weniger als 4000 Fragen werden darin erledigt; die Zahl der angeführten Schriftsteller beläuft sich auf ungefähr 800, die mehr als 34,000 mal citirt werden[2]). Die wichtige Arbeit fand bei unparteiischen Gemüthern bald den größten Beifall, und ihre Verbreitung nahm sowohl in Europa, als in den entferntesten Missionsländern so stark zu, daß noch bei Alfonsens Lebzeiten die neunte Ausgabe erschien und der kürzere *Homo Apostolicus* unzählige Male gedruckt wurde. Wurde sie auch anfangs, besonders in Frankreich, der Wiege des Jansenismus, von rigoristischen Autoren scharf angegriffen, so war doch auch hier schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts der Widerstand soweit gebrochen, daß, nach dem Zeugnisse Gaume's, in zehn Jahren nicht weniger als 30,000 Exemplare der vollständigen oder kürzer gefaßten Moraltheologie in Umlauf waren[3]).

Diese riesenhafte Verbreitung war ohne Zweifel vornehmlich der Stimme der Päpste zu verdanken. Pius VII. bestätigte 1803 das Decret der Ritencongregation, es habe sich in Alfonsens Werken nihil censura dignum vorgefunden. Gregor XVI. bestätigte 1831 eine Antwort der Pönitentiarie, wonach ein Moralprofessor oder Beichtvater, der in allem Alfonsens Meinungen folgt, non inquietandus est. In dem Breve vom 7. Juli 1871, welches Alfons die Würde eines Kirchenlehrers zuerkennt, hebt Papst Pius IX. an

1) *The Mission of St. Alphonsus. Sermons.* London 1872. II, 209.
2) *Acta Doctoratus.* Summ. addit. prooem. nota 2.
3) Gaume, *Manuel des Confesseurs.* Ed. 7. Paris 1854. p. XXI.

dem Heiligen rühmend hervor, daß er „zwischen verworrenen, allzu laxen oder zu strengen Meinungen der Theologen einen sicheren Weg gebahnt habe, den die Theologen ungehinderten Schrittes wandeln können". Endlich bemerkt Leo XIII., „Alfonsens Moraltheologie sei durch die ganze Welt gefeiert und eine völlig sichere Führung für die Beichtväter"[1]). Von solchen Empfehlungen getragen, drang Alfonsens Lehre überall siegreich durch, so daß sie jetzt die „allgemein in der Kirche befolgte" ist und die heutige Moral, wie Dr. Bouquillon bemerkt, „alfonsianisch" genannt werden kann[2]). Nachdrucksvoll wird dies von den Professoren der Universität Bologna's betont. „Kein Bischof," so schreiben sie, „der Alfonsens Meinungen nicht empfiehlt, kein Theologe, der sie nicht studirt, kein Beichtvater, der sie nicht befolgt. Die größten Gelehrten scheinen sich die Aufgabe gestellt zu haben, all ihre Kräfte der Erklärung von Alfonsens Lehre zu widmen[3])." „Seine Werke," so schreiben die sämmtlichen Bischöfe Deutschlands, „die heutzutage in den Händen von fast jedem Priester und Beichtvater sind, haben mehr als alles andere bewirkt, daß in der Leitung der Seelen und der Spendung der Sacramente die wahren Principien und Vorschriften der Kirche, welche im Anfange dieses Jahrhunderts von vielen vernachlässigt und vergessen waren, wieder angenommen und treu befolgt sind[4]);" ein Zeugniß, dem sich Cardinal Manning anschließt, wenn er schreibt: „Alfonsens Geist und priesterliche Güte für die Seelen ist überall durchgedrungen und herrscht jetzt als Gebieterin über die ganze Kirche Gottes[5])," und der neueste Biograph des Heiligen, Cardinal Capecelatro, Erzbischof von Capua, in den Worten: „Wie der hl. Thomas so zu sagen der einzige Führer der dogmatischen Studien geworden ist, so ist Alfonsus dasselbe geworden in der Moral. Sie sind die zwei das hellste Licht verbreitenden Leuchtthürme, zu denen sich die Augen derjenigen wenden, die selbst Lehrer in der Kirche sind[6])."

1) Brief vom 28. August 1879 an P. J. Jacques.

2) *Theol. mor. fundam.* Introd. n. 137.

3) *Acta Doctoratus.* Resp. n. 196.

4) A. a. O. Suppl. Litt. p. 31.

5) *The Mission of S. Alfonsus. Sermons.* London 1872. II, 225.

6) *Vita di S. Alfonso.* Roma 1893. Desclée, Lefebvre & Cie. t. I. p. 426.

Wir gehen nun zu den ascetischen Werken Liguori's über. Nach dem Urtheile der angesehensten Geistesmänner waren sie eine der hauptsächlichsten Ursachen des Wiederauflebens des Geistes der Liebe und Frömmigkeit, der von dem kalten Jansenismus fast erstickt war. Wer kennt nicht seine „Besuchungen zum allerh. Sacramente und zur sel. Jungfrau Maria"? Wer hat seine „Herrlichkeiten Mariens" nicht gelesen, ein Buch, von dem mit Recht behauptet wurde, es habe so viele Sünder bekehrt, als es Buchstaben zähle? Wer hat die siegreiche Kraft seiner Betrachtungen über die ewigen Wahrheiten nicht erfahren, die, wie Cardinal Villecourt sagt, „Tausende bekehrt haben und noch bekehren" [1])? Wer weiß nicht, wie viel unser Heiliger für alle Stände geschrieben hat, für Priester und Laien, für Ordensleute, Missionäre und Bischöfe und weltliche Fürsten? Die zahlreichen größeren und kleineren Abhandlungen über die Liebe Gottes, die Menschwerdung und das Leiden Christi, das Gebet, die Beispiele der Martyrer 2c. und seine mannigfaltigen Briefe wollen wir hier nicht weiter heranziehen.

Was nun die Verbreitung seiner Schriften betrifft, so haben die bedeutendsten ascetischen Schriften so viele Ausgaben erlebt, daß ohne Uebertreibung die Anzahl der im katholischen Volke in Umlauf gesetzten Exemplare nach Millionen berechnet werden muß. Seine dogmatischen Werke wurden schon zu dessen Lebzeiten und bald nach ihrem Erscheinen in die Hauptsprachen Europa's ganz oder theilweise übersetzt und rasch verbreitet. Seine Moralwerke sind in den Händen aller Priester. Geradezu überwältigend sind die in den *Acta Doctoratus* [2]) verzeichneten Zeugnisse der Bischöfe, die aus allen Ländern der Welt im vatikanischen Concil versammelt waren. Aus den verschiedenen Regionen von Nord- und Südamerika, aus Australien und den Inseln der Südsee, aus Aegypten, Arabien, Chaldäa, Armenien, von den Vicariaten in China, Japan, Indien und Malabar treten alle als Zeugen auf, daß die Moraltheologie des hl. Alfons von ihnen dringend empfohlen wurde und eifrig von den Priestern benutzt werde; daß mehrere seiner dogmatischen und ascetischen Schriften in ihre oft so schwierigen Sprachen

---

1) *Vie et Institut de S. Alph.* IV. p. 517.

2) S. 531–538.

übersetzt seien, vom Clerus und Volk gesucht würden und reichliche Früchte hervorbrächten.

Es fehlte dem heiligmäßigen Theologen nur noch die eine Auszeichnung, mit welcher die Kirche Gottes in seltenen Fällen ihre verdienstvollsten Söhne zu schmücken pflegt, nämlich die Würde eines *Doctor Ecclesiae.* Nach genauer und wiederholter Revision aller seiner Werke, nach gewissenhaftester Prüfung aller vom Promotor Fidei gemachten Schwierigkeiten proclamirte Pius IX., dem einstimmigen Gutachten der Ritencongregation entsprechend, den hl. Alfons feierlich als Kirchenlehrer[1]), als Lehrer nicht nur in der Kirche, sondern auch der Kirche selbst[2]), aus dessen Schriften die Theologen die Vertheidigung, Entwickelung und Erklärung der Wahrheit schöpfen müssen. Das war der Triumph von Alfonsens Wissenschaft, die authentische Bestätigung seiner Autorität, zugleich aber auch die öffentliche Anerkennung seiner providentiellen Mission gegen die Irrlehrer und Ungläubigen der letzten Jahrhunderte[3]).

Doch nicht bloß in seinen Schriften, auch durch das lebendige Wort, im Predigtamte, hat der hl. Alfons die Irrthümer unserer Zeit und ihre für die Kirche so heillosen Folgen bekämpft.

Lauheit im Glauben und im Gebet, Unwissenheit und Gleich-

1) Decret vom 23. März 1871 und Breve vom 7. Juli 1871. — Zur Würde eines Doctor Ecclesiae werden von Benedict XIV. und Bonifaz VIII. folgende Eigenschaften verlangt: „Eminens doctrina — insignis vitae sanctitas — et S. Pontificis aut concilii generalis declaratio (Benedict. XIV. *De Serv. Dei Beatif.* etc. Lib. IV, p. II, c. 11, n. 13). Errorum tenebris profugatis . . . scripturarum aenigmata reserat, solvit nodos, obscura dilucidat, dubiaque declarat“ (Bonif. VIII. In VI. decret. lib. III, tit. 22. *De Reliq. et Vener. SS.* Cap. *Gloriosus*).

2) So Benedict XIV.: Non Doctores qui fuerunt *in Ecclesia,* sed Doctores *ipsius Ecclesiae.* L. c. n. 11.

3) „Vergleicht man — so die *Civiltà cattolica* — den hl. Bischof mit den ältesten und größten Lehrern, so gelangt man zu der Erkenntniß, daß er keinem nachsteht . . . Während aber Alfons mit den alten Kirchenlehrern auf gleicher Stufe steht, übertrifft er alle kirchlichen Schriftsteller der letzten Jahrhunderte, weil er von Gott dazu auserlesen erscheint, durch seine Schriften der Kirche jene Güter zu bereiten, die das vaticanische Concil durch seine Constitutionen vermitteln mußte.“ Il Concilio Vaticano e il titulo di dottore della Chiesa a S. Alf. M. de Lig. 1871. p. 286.

giltigkeit in Sachen der Religion und große Unsittlichkeit waren die Früchte des Jansenismus und des Unglaubens. Eines der kräftigsten, von Gott der Kirche in den letzten Zeiten geschenkten Mittel gegen den Unglauben und die Sittenlosigkeit ist das den Jansenisten[1]) so verhaßte Mittel der Volksmissionen. Noch zu Alfonsens Lebzeiten, im Jahre 1745, wurde dieses Mittel den Oberhirten Neapels von Benedict XIV. dringend empfohlen[2]). Niemand war mehr als Alfons von der Wichtigkeit dieser Sache durchdrungen. Nach den Absichten der göttlichen Vorsehung hatte er bezüglich der Volksmissionen eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Noch im Anfange seiner priesterlichen Laufbahn schreibt er seinem Vater: „Ich bin bereit, selbst das Erzbisthum von Neapel, wenn es mir angetragen werden sollte, auszuschlagen, um alle meine Kräfte dem großen Werke zu widmen, zu welchem Jesus Christus mich berufen hat. Wenn ich je davon abließe, würde ich mich wie einen betrachten, der sein ewiges Heil verscherzt hat, weil ich den Beruf verlassen würde, welchen Gott mir auf so augenscheinliche Weise zu erkennen gegeben hat[3])."

Der hl. Alfonsus wurde nicht nur, wie seine Zeitgenossen bezeugen, der größte Missionär des Königreiches Neapel[4]) sondern auch durch seine Schriften über diesen Gegenstand der hervorragendste Lehrer jener volksthümlichen Beredsamkeit, die allein im

1) Vgl. die Prop. VI. synod. Pistor., damn. a Pio VI in Bulla *Auctorem fidei*. 28. Aug. 1794.

2) Diuturna experientia edocti perspeximus ad improbos mores corrigendos, qui vel serpere incipiunt, vel nimis jam invalescunt, vel tandem diuturnitate confirmati dioeceses latius occuparunt, nihil magis conferre, quam alienam opem ac vires implorare, videlicet sacras Missiones ubique indicere . . . Quocirca neque novum, neque incertum, neque a Nobis excogitatum dici potest hoc remedium, quod populi corruptelis corrigendis aptissimum et fortasse unicum, quod tot Episcopi pietatis gloria insignes magna cum utilitate suis in dioecesibus adhibuerunt, quod nos ipsi toties experti sumus, et Vos etiam, qui procul dubio populum vobis commissum sacris Missionibus aliquando recreastis. Constit. *Gravissimum*. 8. Sept. 1745. § 4 u. 10. — Ebenso Pius IX. an die Bischöfe Oesterreichs in dem Sendbriefe *Singulari quidem* vom 17. März 1856.

3) Briefe des hl. Alf. (Deutsche Uebersetzung). Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. Manz 1893. Bd. I. S. 65.

4) Tannoja, *Vita ed Instituto di S. Alf. M.* lib. II. c. 50.

Stande ist, die dem Predigtamte verheißenen Früchte hervorzubringen[1]). Besonders aber hat er, Dank seinem brennenden Seeleneifer, seinen seltenen Talenten als Redner, seiner tiefen Kenntniß des menschlichen Herzens, seiner theologischen Ueberzeugung bezüglich der Austheilung der Gnaden, das Werk der Volksmissionen und die Art und Weise, sie zu halten, zu einem Systeme ausgebildet, so vollkommen und so geordnet, daß es die Bewunderung der eifrigsten Bischöfe und der erfahrensten Seelsorger erworben hat. Dreißig Jahre lang hat er, als Anführer einer auserlesenen Schaar von Mitarbeitern, sich den Missionen gewidmet, in unzähligen Städten und Dörfern dem Unglauben gewehrt, die Sittenlosigkeit bekämpft, die wahre Frömmigkeit und Liebe zu neuem Leben erweckt.

Doch das lebendige Wort des Heiligen sollte mit ihm nicht aussterben, vielmehr sollte es wie seine Schriften, so auch nach seinem Tode auf die ganze Kirche einen segensreichen Einfluß ausüben. Alfons war auserlesen, in der von ihm gestifteten Congregation von Missionären sein Leben und das Missionswerk auf Jahrhunderte fortzusetzen, wie Papst Gregor XVI. in der Canonisationsbulle sich ausdrückt. Der Stiftung der „Congregation des allerheiligsten Erlösers" hat Alfons denn auch die besten Kräfte seines Lebens gewidmet. Er verstand es, ihren Mitgliedern sein eigenes Leben einzuhauchen, sie zu Männern heranzubilden, welche, eines Tages über die ganze katholische Welt verbreitet, durch Missionen und ähnliche Uebungen die Unwissenheit, Sittenlosigkeit und andere Folgen des Irrthums und des Unglaubens, besonders unter den am meisten verlassenen Seelen des katholischen Volkes, bekämpfen sollten. Auch diese Mission des hl. Alfons ward mit herrlichem Erfolge gekrönt. Unter Gottes Segen, den die Verdienste und die Gebete des Stifters stets für sie erfleht, hat seine Congregation sich rasch verbreitet, wie groß auch die

---

1) Cardinal Capecelatro bemerkt in der oben angeführten Biographie des Heiligen, daß die Schriften Alfonsens über die geistliche Beredsamkeit eine vollständige Abhandlung dieses Gegenstandes bilden; daß sie alles enthalten, was dem Priester zur Ausübung seines Predigtamtes nothwendig ist (Bd. I, Kap. XII). Auffallend ist die Aehnlichkeit zwischen dem Decrete der Congr. Episc. et Reg. vom 31. Juli 1894 und der Lehre des hl. Alfons über die geistliche Beredsamkeit.

Verfolgungen bei ihrer ersten Entwickelung waren, wie sehr sie auch von Revolutionen, Kriegen und Vertreibungsdecreten in diesem Jahrhunderte bedrängt wurde. In allen Ländern Europa's, Dänemark und Griechenland ausgenommen, haben Alfonsens Söhne ihre Klöster gehabt oder haben sie noch; ebenso in fast allen Staaten Südamerika's; Nordamerika zählt zwei blühende Ordensprovinzen, in Canada und den Antillen haben sie Niederlassungen; in Australien errichteten die englischen Redemptoristen zwei Missionshäuser, und seit zwei Jahren hat sich Brasilien den bayerischen und holländischen Ordensprovinzen eröffnet. Zuversichtlich hatte schon in seinem Leben der Heilige seinen Söhnen diesen Segen versprochen. „Ich bin gewiß," schrieb er den 29. Juli 1774, „daß Jesus mit gar liebevollem Blick unsere kleine Versammlung betrachtet wie seinen Augapfel. Wir sehen ja, wie er mitten unter so großen Verfolgungen uns unablässig würdigt, seine Ehre an so vielen Orten zu befördern und wie er darum seine Gnade vervielfältigt. Ich werde es zwar nicht erleben, denn ich bin meinem Ende nahe; aber ich habe die feste Zuversicht, daß unsere kleine Versammlung von einem Zeitpunkte zum andern immer zunehmen wird, nicht zwar an Ehren und Reichthümern, aber an Wirksamkeit für die Ehre Gottes, und darin, daß Jesus Christus durch unsere Bemühungen immer mehr erkannt und geliebt werden wird [1])."

Was nun schließlich den Einfluß seiner Heiligkeit und seiner persönlichen Tugend betrifft, so steht Alfons vor unseren Augen als der große Heilige unserer Zeit, der in sich das Beispiel der christlichen Heroen vergangener Jahrhunderte erneuert. Zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tode hat man ihn verglichen mit einem Aloysius wegen seiner Reinheit, mit einem Petrus von Alcantara wegen seiner Abtödtung und Buße, mit einem Franziskus Xaverius um seines Seeleneifers willen, mit Carolus Borromäus wegen seiner Liebe für Kirchenzucht, mit Franz von Sales wegen seiner Sanftmuth, mit Philipp Neri wegen seiner außerordentlichen Liebe zu Gott, mit Bernardus wegen seiner Liebe zu Maria. Jedes Alter, jeder Stand findet in ihm einen Gegenstand der Nachahmung: das Kind seine Unschuld und seinen Fleiß, der Jüngling sein liebenswürdiges Auftreten und zugleich so frommen

1) Briefe. Bd. II, 367.

Lebenswandel inmitten weltlicher Umgebung, der Advokat seine unbescholtene Rechtschaffenheit, der Weltpriester die völlige Hingebung an sein Amt, der Missionär seinen Eifer, der Ordensmann seine Liebe für Einsamkeit, Gebet und Buße, der Bischof seine allumfassende Sorgfalt und apostolische Kraft in Verwaltung seines Amtes. Schon in seinem Leben erweckte dieser Glanz von Heiligkeit die Bewunderung der Wohlgesinnten, die Furcht der Bösen. „Betet," so wurden einmal in öffentlicher Versammlung von Jansenisten die Anwesenden aufgefordert, „betet, damit dieser Mann nicht canonisirt werde, denn sonst sind wir verloren[1])." Alfonsens Heiligkeit hat die Heuchelei des Jansenismus entlarvt. Andererseits war er die Stütze und der Rathgeber der Guten. Kam er nach Neapel, dann war, wie Tannoja erzählt, die ganze Stadt in Bewegung. Angesehene Geistliche, Edelleute, Minister, Staatsmänner und Rechtsgelehrte wollten seinen Rath einholen; ja in ganz Europa, wie aus den Aufzeichnungen des genannten Biographen erhellt, war er bekannt und berühmt. Die Päpste suchten ihm ihre Achtung zu beweisen und fragten ihn um Rath; mehrere Cardinäle und Bischöfe ließen sich von ihm leiten; ja „aus den entferntesten Ländern," schreibt Cardinal Villecourt, „kam man zu ihm, um aus seinem Munde Licht und Kraft und Trost zu schöpfen, sowohl für sich selbst, als für die Leitung anderer[2])."

So arbeitete Alfons unermüdet für die Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Keine Krankheit, keine Verfolgung, keine Verdemüthigung, kein Seelenleiden vermochte das Feuer seines Eifers auszulöschen, bis daß er im Alter von fast 91 Jahren den 1. August 1787 in Nocera dei Pagani entschlief.

Das ist der Held, dessen zweihundertster Geburtstag dieses Jahr gefeiert wird, der Heilige, dessen Wirksamkeit wir alle und die ganze Kirche empfunden haben. Der Geist Gottes, der mit der Kirche bleibt, hat ihn für das vergangene Jahrhundert erweckt, um durch Wort und That seine Braut zu stützen und das Antlitz der Erde zu erneuern. Beinahe das ganze 18. Jahrhundert hat er miterlebt, um seinen Einfluß besonders auf die kommende Generation des 19. Jahrhunderts auszuüben. Sicut sol refulgens, so singt von

1) Tannoja, a. a. O. lib. IV. c. 16.
2) *Vie et Institut de S. Alphonse.* IV. p. 521.

ihm die Kirche, sic ille effulsit in templo Dei: Wie eine glänzende Sonne hat er im Tempel Gottes geleuchtet. Und bis an das Ende der Zeiten wird er am Firmamente der Kirche leuchten durch den Glanz seiner Heiligkeit, durch das Wort seines Predigtamtes, durch die von ihm gestiftete Congregation, durch seine Schriften, die als Schriften eines Kirchenlehrers für alle kommenden Jahrhunderte eine Quelle bleiben werden von Licht und Wahrheit.

Wittem (Holland). F. Ter Haar C.SS.R.



XVIII.

Braunsberger's Briefsammlung des sel. Petrus Canisius.

(1521—1597)[1]).

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Die am 20. November 1864 vom hochseligen Papst Pius IX. vollzogene Beatification des ehrwürdigen Dieners Gottes Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu hat in erhöhtem Maße dazu beigetragen, die Augen der katholischen Welt auf die Heldengestalt eines Mannes zu lenken, welcher mit Recht der zweite Apostel Deutschlands genannt wird. Allbereits hat Johannes Janssen in seiner Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters mit seiner kraftvollen Feder ein anmuthendes Bild von den unermeßlichen Verdiensten der Gesellschaft Jesu um die Erhaltung des Katholicismus in Deutschland während der kirchlichen Revolution im 16. Jahrhundert gezeichnet. Dabei wurde zugleich mit wohlthuender Wärme die seltene Gelehrsamkeit, der unermüdliche Missionseifer und die schonende Milde gegen die

1) Beati Petri Canisii societatis Iesu epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto Braunsberger eiusdem societatis sacerdos. Volumen primum 1541—1556. Cum effigie beati Petri Canisii. Cum approbatione Revmi. Archieppi. Friburgen. et super. ordinis. Friburgi Brisgoviae Herder MDCCCXCVI. Lex.-8⁰. LIII, 816 pag. *M*. 14. — Der Band wird im Folgenden angeführt werden mit Epist. unter Beifügung der Seiten.

Irrgläubigen nachdrücklich betont, welche aus dem Leben des sel. Canisius uns entgegenglänzen[1]). In der Dialectik von unbesiegbarer Schärfe, zeigte sich Canisius im Leben und in der Beurtheilung der Irrenden selbst als der „mildeste der Menschen". Nunmehr hat unter dem Einflusse von Janssen, gestützt auf seinen Rath, geleitet von seiner weisen Einsicht, ein Ordensbruder des sel. Canisius aus Anlaß der 1897 eintretenden dritten Hundertjahrfeier seines seligen Heimganges das bedeutende Werk der Sammlung und Herausgabe seiner Briefe unternommen. Eine in höherem Grade pietätsvolle und nützlichere Gabe konnte die Gesellschaft Jesu bei der bevorstehenden dritten Centenarfeier den vielen Verehrern des großen Theologen, Asceten, Predigers, Schriftstellers und Diplomaten kaum spenden. Denn diese Briefsammlung enthält die wichtigsten Beiträge zur Kirchengeschichte unserer deutschen Heimath in der Zeit des großen Abfalles von der Einheit des päpstlichen Stuhles, zur Kenntniß der heißen Bemühungen einer auserlesenen Schaar geistvoller Männer, dieses zerrissene Band wieder anzuknüpfen, zur Erforschung des Standes der Theologie, aber auch der Sittlichkeit und der Cultur überhaupt. Alle diese Fragen spiegeln sich in dem Leben des Canisius, der wie wenige seiner Zeitgenossen in die Wogen der Ereignisse eingreift, mit seltener Klarheit ab. Von seiner festgeschlossenen Weltanschauung, seiner ächt katholischen Art zu denken und zu empfinden, von der Heiligkeit seines Lebens und seiner uneingeschränkten Hingabe an die höchsten Interessen der Kirche und den heiligen Stuhl ergießt sich ein ungeahntes Licht auf all die bedeutenden Fragen, welche damals die Christenheit in ihrem tiefsten Innern aufregten.

P. Otto Braunsberger S. J. hat soeben den ersten Band des monumentalen Werkes der Canisiusbriefe an's Licht gestellt. Er ist die gereifte Frucht einer mehr denn zehnjährigen Beschäftigung mit einem Gegenstande, über den er theilweise und nur vorläufig bereits vor zwei Jahren in der in dieser Zeitschrift[2]) rühmlich erwähnten Arbeit über die Katechismen des Canisius dem Publikum Bericht erstattet. Zur allseitig befriedigenden Erledigung der ihm gestellten Aufgabe hat der Verfasser über zweihundertsechzig

---

1) Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes. V, 781 S. (14. Aufl.).
2) Katholik 1893. I, 265.

Archive und Büchereien in Deutschland, Frankreich, England, Spanien, Portugal, der Schweiz, den Niederlanden, Oesterreich und Italien entweder selbst erforscht oder, in einigen wenigen Fällen, durch befreundete Personen untersuchen lassen und dann das auf diesem Wege erreichte Material in wissenschaftlicher Weise behandelt und zu einem gelehrten Werke ersten Ranges gestaltet. Die Methode des Verfassers ist jene, welche Papst Leo XIII. in seinem Briefe vom 18. August 1883 an die Cardinäle Pitra, de Luca und Hergenröther in großen Zügen gezeichnet hat, die aber auch hinwiederum eigentlich nichts Neues besagt, sondern lediglich die Anwendung der in der alten katholischen Philosophie im Kapitel der materiellen Logik oder Kritik niedergelegten Lehren über den Werth und die Bedeutung des menschlichen Zeugnisses darbietet. Dieselbe besitzt nicht den Charakter einer Geheimkunst und ist kein Eigenthum irgend eines geschlossenen Professorenringes, sondern Gemeingut aller derjenigen, welche unter dem Einflusse der christlichen Philosophie ihre Bildung empfangen haben.

Skizziren wir den Inhalt des ersten Bandes der Canisiusbriefe: 1) Inhaltsangabe des ganzen Bandes und chronologische Angabe sämmtlicher Briefe. 2) Vorrede über Leben und Schriften des Canisius und die bei der Herausgabe der Briefe beobachtete Methode. 3) Besondere Vorrede zum ersten Bande. 4) Zeittafeln zum Leben des Canisius 1541—1556. 5) Verzeichniß der vom Herausgeber benützten Literatur. 6) Prüfung der Handschriften. 7) Erläuterung der Abkürzungen. 8) Bekenntnisse und Testament des Canisius. 9) 214 Briefe von und an Canisius 1541—1556. 10) Wichtige Urkunden, die sich auf Canisius beziehen (Monumenta Canisiana) und dessen Thätigkeit in Mainz, Köln, Trient, Bologna, Ingolstadt, Wien und Prag beleuchten. Weil handschriftliches Material zum ersten Male an's Licht ziehend, erscheinen dieselben von unschätzbarem Werthe, wie sie auch andererseits den vollen Beweis für die philologische Akribie des Herausgebers bezeugen. Nicht minder günstig beeinflußt den Leser die mit bienenartigem Fleiße gesammelte gedruckte Literatur, welche sich nicht bloß auf die Theologie im engeren Sinne, sondern auch auf Fragen des Rechtes und der Cultur bezieht. Insbesondere verdient die Thatsache lobende Erwähnung, daß der Herausgeber den Spuren der protestantischen Theologie mit einer Unermüdlichkeit und einem

Erfolge nachgegangen, welche selbst den theologischen Gegner mit Hochachtung erfüllen muß und lediglich versöhnend auf den wissenschaftlichen Verkehr einwirken kann.

Die weitreichende Bedeutung der Briefsammlung des Canisius bot dem Herausgeber Veranlassung, sämmtlichen Canisiusbriefen, mochten sie von ihm oder an ihn geschrieben sein, Aufnahme zu gewähren. Von den bereits gedruckten wurden die bedeutenderen unverkürzt eingefügt, solche von untergeordneter Art dagegen wenigstens in der Form eines Regestes vorgelegt. Mit Recht hat Braunsberger zu den Briefen auch die Widmungsschreiben gerechnet, in denen Canisius die von ihm veranstalteten Neuausgaben von Väterwerken hervorragenden Männern der damaligen Zeit zu Füßen legte. Gerade in diesen Dedicationen verstand es der Selige, solche bedeutende Züge im Charakter und den Schriften der alten Kirchenväter hervorzukehren, die in maßgebenden Personen der deutschen Kirche im 16. Jahrhundert entweder glänzten und ihnen zum Ruhm gereichten, oder aber ihnen mangelten und daher ihnen zur Aneignung empfohlen wurden. Viele Briefe des Seligen an den hl. Ignatius sind in italienischer Sprache verfaßt. Die vollständig mitgetheilten italienischen Texte unter dem Striche in lateinischer Sprache übertragen zu haben, erachten wir für ein besonderes Verdienst des gelehrten Herausgebers. Dasselbe Lob gilt bezüglich solcher Canisiusbriefe, welche zwar ursprünglich lateinisch geschrieben, aber nur in französischer Uebersetzung auf uns gelangt sind. Außerdem hat P. Braunsberger keine Mühe gescheut, um sämmtliche Briefe dem Verständniß des Lesers durch Beifügung kurzer lateinischer Inhaltsangaben so leicht als möglich zu machen. Sämmtliche Stellen der hl. Schrift, welche Canisius diurna nocturnaque manu in Fleisch und Blut übergegangen, wurden verificirt und angegeben. Kein Orts- oder Personenname kommt vor, dem Braunsberger nicht erläuternde Anmerkungen beigefügt hätte. Bei hochangesehenen Männern in Kirche, Staat oder Wissenschaft nehmen dieselben gar oft den Charakter scharf umrissener Charakterbilder an, während sie bei theologischen Streitpunkten sich zu knappen, aber lichtvollen Abhandlungen auswachsen. Auch die neuere Geschichtsliteratur ist mit einem über alles Lob erhabenen Fleiß benützt, wobei zahlreiche Irrthümer, Entstellungen und offenbare Verleumdungen ihre Berichtigung empfangen. Vieles

von dem, was im 16. Jahrhundert in der Siedehitze theologischen Haders auf Seite seiner Gegner durch Wort und Schrift wider Canisius vorgebracht wurde, kann heute lediglich unser Mitleid erregen, dient aber zugleich dazu, unsere Achtung vor einem Manne zu vertiefen, welcher inmitten einer Hochfluth von Angriffen in seinem Gottvertrauen nicht wankte und die Fahne des katholischen Glaubens ohne Wanken und Weichen hochhielt.

In erster Linie treten uns entgegen „die Bekenntnisse" und „das Testament" des sel. Canisius[1]). Zu unserm lebhaften Bedauern sind beide nur in der Form von Bruchstücken auf uns gekommen, über deren Schicksale Braunsberger mit der vollen Autorität eines Fachmannes sich verbreitet. Von den Bekenntnissen, die Canisius 1570 in Dillingen oder Innsbruck niederschrieb, ist nur das erste Buch vollständig erhalten, das Testament entstand circa 1596, also im Jahr vor seinem seligen Heimgange. Die Bruchstücke beider Documente hat der Verfasser von den Haupttheilen abgezweigt und in einer besondern Abtheilung vereinigt. Nach dem Vorgange des hl. Augustinus bezweckte Canisius mit diesen Arbeiten nichts anderes, als den Lobpreis der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Gnaden; sodann aber auch eine genaue Schilderung seiner eigenen Unwürdigkeit. Erreichen wollte er dieses Ziel auf verschiedenem Wege. Die Bekenntnisse sind von mächtigen Gefühlen durchzogen, Herz und Phantasie gelangen vollkommen zu ihrem Recht, ein seltener Reichthum der erhabensten Bilder der hl. Schrift tritt uns entgegen, die Form tiefempfundener Gebete waltet vor. Im Testament dagegen herrscht die abgeklärte Ruhe, welche dem Greisenalter eigenthümlich.

Im ersten Theile der Bekenntnisse berichtet Canisius über seine Geburt, Familie und Erziehung und Aufnahme in die Gesellschaft Jesu durch den sel. P. Faber. Die Sünden der ersten Jugendzeit, seine vorwiegenden Leidenschaften und Fehltritte werden erzählt und mit besonderer Ausführlichkeit verweilt er bei den in Köln verlebten Studienjahren. Hier hat er die seiner körperlichen Unversehrtheit bereiteten Nachstellungen siegreich überwunden, eine vornehme Heirath abgelehnt, aber auch ein Canonikat von der Hand gewiesen. Gott dem Allerhöchsten seine Jungfräulichkeit in

1) Epist. 1—52.

Köln durch ein Gelübde widmend, hat er durch strenge Bußübungen, unausgesetztes Streben nach Erreichung des christlichen Tugendideals und ebenso eifrigen, wie erfolgreichen Betrieb der scholastischen und mystischen Theologie, sowie des kirchlichen Rechts sich auf den Beruf eines Missionars vorbereitet[1]).

Im Testamente beschreibt der Selige noch ausführlicher, als in dem Bekenntnissen, seinen Aufenthalt in Köln. Namentlich interessant sind die Charakteristiken bedeutender Männer der alten Colonia, die wir empfangen. Dahin gehören sein trefflicher Lehrer Nikolaus Eschius, sowie die Karthäuser Surius und Landsberg, von welchen jener unter der Leitung des Canisius den katholischen Glauben annahm. Eine ausnehmend große Bedeutung wohnt den Aeußerungen des Canisius inne, in welchen sein dankerfülltes Herz die unermeßlichen Wohlthaten preist, welche der sel. P. Faber ihm durch die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu und dann die letztere als seine geistige Mutter durch ihren Geist und ihre Anleitung zur Vollkommenheit ihm zugewendet. Eine wunderbare Treue des Gedächtnisses hat der Selige sich bezüglich seiner zahlreichen Legationen und Reisen in Deutschland, den Niederlanden, Oesterreich, Italien und Sicilien bewahrt, die in ihrer Bedeutung und ihren Hauptzügen geschildert werden[2]).

Aus den dem Haupttheil der Bekenntnisse und des Testamentes beigefügten Bruchstücken beider Urkunden wünschen wir hier zwei sehr beachtenswerthe Thatsachen zu betonen. Am 2. September 1549 wurde Canisius vor seiner Abreise nach Deutschland in der Engelsburg zu Rom dem Papst Paul III. vorgestellt. Während seine Gefährten nach Empfang des apostolischen Segens den Cardinälen ihre Aufwartung machten, begab Canisius sich in den St. Petersdom, um dort am Grabe der Apostelfürsten seine Andacht zu verrichten. „Hier, o Gott," schreibt er, „empfand ich großen Trost und Deine kräftige Gnade, welche durch solche Fürbitter mir süß gespendet wurde. Denn jene segneten mich, bestätigten meine Mission in Deutschland und schienen mir wie einem Apostel Deutschlands ihr Wohlwollen in Aussicht zu stellen. Du weist, o Herr, wie sehr und wie oft Du mir an jenem Tage Deutschland übertragen hast, um fortan für dasselbe zu wirken, um nach dem Beispiel des sel.

---

1) Epist. 6. — 2) Epist. 31—52.

P. Faber mich demselben zu weihen und für es zu leben und zu sterben." Im St. Petersdome ist Canisius zum Apostel Deutschlands von oben her bestellt worden und hat an die Erfüllung dieses hehren Berufes zeitlebens seine ganze und volle Manneskraft eingesetzt[1]).

Ein anderes Bruchstück beleuchtet die Bedeutung des Cultus des heiligsten Herzens Jesu im Leben des sel. Canisius. Es waren zwei Tage nach dem soeben geschilderten Begebniß, also am 4. September 1549, als derselbe in der Kirche S. Maria de Strata in Rom in die Hände des hl. Ignatius die feierlichen Gelübde ablegte. Vor Vollziehung dieser heiligen und weittragenden Handlung zog unser seliger Landsmann wiederum zum St. Petersdom, wo ihm neue Tröstungen und Offenbarungen zu Theil wurden. „Als ich," schreibt er, „vor dem Altare der nämlichen Apostel Petrus und Paulus kniete, da hast Du mir ein neues Geschenk in der Weise gemacht, daß Du mir, der ich im Begriffe stand, feierliche Profeß zu thun, einen Engel zutheiltest mit der Bestimmung, mir Hüter und Schützer zu sein und mich in jenem höheren geistlichen Leben, wie es die zu den feierlichen Gelübden zugelassenen Väter führen sollen, zu unterrichten und zu fördern. Deßhalb ging ich gleichsam unter seiner Leitung zum Sacrament Deines heiligsten Leibes und erkannte hier das Amt des neuen Engels. Auf dem Boden lag meine Seele entstellt, unrein, entkräftet, von vielen Lastern und Leidenschaften bedeckt. Zum Thron Deiner Majestät gewendet, zählte der Engel die Menge meiner Fehler, damit ich meine Unwürdigkeit vor der Profeß erkännte . . . Zuletzt aber hast Du mir das Herz Deines heiligsten Leibes, das ich gegenwärtig anzublicken schien, gleichsam geöffnet und befohlen, aus jener Quelle zu trinken, und mich eingeladen, aus Deinen Quellen, mein Heiland, die Wasser meines Heiles zu schöpfen[2])." Der sel. Canisius gehört also zu jenen auserlesenen Dienern Gottes, die, wie Johannes Tauler und der Karthäuser Landsberg, bereits vor den Tagen der sel. Margaretha Maria Alacoque den Cultus des heiligsten Herzens Jesu, das uns Symbol, Thron und Organ der göttlichen Liebe ist, auf ihre Fahne geschrieben. Wie unauslöschlich die damals aus diesem Feuerherd ihm zuströmenden

1) Epist. 54. — 2) Epist. 55.

Gnaden in seiner gottminnenden Seele hafteten, das bezeugen die von Braunsberger mitgetheilten Texte der »Oratio matutina ad cor Christi salutandum« und »Dormiturus in lecto dicat«. Wir können uns nicht enthalten, den dringenden Wunsch auszusprechen, diese tiefempfundenen Gebete möchten recht bald, in der Form kleiner Gebetszettel vervielfältigt, in die Hände zahlreicher Priester gelangen.

Gehen wir zu der Briefsammlung selbst über, so beziffert sich die Zahl der aus dem Zeitraume von 1541 bis 1556 herrührenden Actenstücke auf 214. Hierorts kann nur auf die hervorragendsten unter denselben hingewiesen werden. Gleichsam den Schlüssel zum Verständniß der Laufbahn, die Canisius so ruhmvoll zurückgelegt, bietet die Urkunde Mainz, 8. Mai 1543, in welcher er die Gott gemachten Gelübde näher bezeichnet, unter welchen dasjenige des Eintrittes in die Gesellschaft Jesu die erste Stelle behauptet. Die Ausführung dieses Gelübdes kam zu Stande durch den sel. Petrus Faber, unter dessen Anleitung Canisius sich den geistlichen Uebungen des hl. Ignatius unterzog. Der Briefwechsel mit Faber erregt unser besonderes Interesse. An ihn berichtet er über die Stürme, welche über die Kölner Jesuiten hereinbrachen[1]), über seine Reise nach Worms (1545), seine Legation an den Kaiser in den Niederlanden zu Gunsten der vom apostatischen Kurfürsten Hermann von Wied im ganzen Westen des Reiches auf's äußerste gefährdeten Religion[2]), über seine vor den angesehensten Kölner Theologen gehaltenen Reden über das Sacrament der Buße[3]), seine Beförderung zum »baccalarius biblicus« und seine Thätigkeit als Erklärer der hl. Schrift[4]). Faber hat diese Zuneigung seines geistlichen Sohnes in allen Lagen und Sellungen des Lebens bis zu seinem seligen Hintritt mit der Liebe eines Vaters und der Treue eines Apostels erwiedert.

Noch größeres Gewicht legen wir auf den Briefwechsel des Canisius mit dem Stifter der Gesellschaft Jesu. Derselbe besitzt eine besondere Bedeutung, weil der Selige durch vertrauten Umgang mit dem hl. Ignatius in seiner Schule herangebildet und mit seinem Geiste erfüllt worden. Eröffnet wird dieser Briefwechsel

1) Epist. 104. — 2) Epist. 164.
3) Epist. 124. — 4) Epist. 160.

durch ein Schreiben des letzteren aus Rom, 2. Juni 1546, an „Canisius und Genossen in Köln". In erhebenden Worten eifert er die Kölner Jesuiten an zur treuen Erfüllung ihrer hehren Pflichten und berichtet ausführlich über die bereits vollzogene oder noch in Aussicht genommene Gründung von Collegien in Padua, Bologna, Paris, Valencia und Coimbra. Das Schreiben athmet unerschütterliches Vertrauen auf die göttliche Person Christi[1]). Mit welch freudiger Hingabe Canisius sich in den Dienst der Gesellschaft Jesu stellte, geht hervor aus seinem Briefe an Ignatius, Rom 5. Februar 1548, in dem er sich demselben uneingeschränkt zur Verfügung stellte[2]). Daraufhin wurde er nach Messina gesandt, wo er Rhetorik lehrte, aber auch als Theologe glänzte, wie ein sämmtlichen Canisius-Biographen entgangener Bericht, auf den Braunsberger hinweist, bezeugt. Er betrifft eine Rede über die Gewalt der Kirche, die Canisius aus Anlaß einer von den dortigen Dominikanern veranstalteten öffentlichen Disputation unter dem Beifalle der Zuhörer gehalten[3]). Nach Deutschland zurückgekehrt, setzte Canisius den Briefwechsel mit Ignatius fort, zunächst aus Ingolstadt. Von hier berichtet er über die sittlichen und religiösen Zustände Deutschlands, die Ausbreitung des Ordens und die Lage der Universität, an der er als Prokanzler, akademischer Lehrer und Prediger mit so großem Erfolge thätig war[4]).

Wichtige Nachrichten über des sel. Canisius Wirksamkeit in Wien enthalten seine von dort an Ignatius gesandten Schreiben, welche sich über das Wachsthum des deutschen Collegs in Rom, die Beziehungen der Gesellschaft Jesu zu Hosius und Cromer in Ermland und Polen und die Lage der Kirche in diesen Ländern verbreiten[5]). Mit sehr wichtigen Notizen angefüllt ist der italienisch abgefaßte Brief des Seligen an den hl. Ignatius, Wien 25. März 1555. Hier empfangen wir ein Miniaturbild von der bedenklichen Lage der Kirche in Oesterreich. Tief gesunken ist die Geistlichkeit. In den Kreisen der Laien wagt man kaum, dem Glauben öffentlich ungescheut Ausdruck zu leihen. Von verderblicher Wirkung aber erscheint das Beispiel, welches der Hof gibt. Der Thronerbe Erzherzog Maximilian neige zur Neuerung und stehe unter dem

1) Epist. 189. — 2) Epist. 262. — 3) Epist. 291.
4) Epist. 358. 379. 392. — 5) Epist. 426. 457. 469.

Einflusse des Predigers Phauser. Die einzelnen Thatsachen, die Canisius anführt, bekunden, daß Maximilian sich schon sehr weit von der Kirche entfernt hatte. Die Verkündigung der Ablässe hat er verhindert, mischt sich in Religionssachen ein und duldet Lutheraner in seiner Umgebung, welche in der Fastenzeit Fleisch essen und öffentlich den Glauben verhöhnen. In Augsburg auf die gefährliche Geistesrichtung seines Sohnes hingewiesen, habe Kaiser Ferdinand die ernstesten Briefe an Max gerichtet, aber vergebens[1]).

Liest man diese und ähnliche Schreiben des Canisius aus der alten Kaiserstadt, dann begreift man den Brief des hl. Ignatius aus Rom 18. August 1554, welcher eine lange Reihe von Vorschlägen über die Art und Weise enthält, wie dem innerlich geschwächten und äußerlich allerseits bedrohten Katholicismus aufzuhelfen sei. Selbstverständlich tragen sie das Gepräge der damaligen Entwickelung der Kirchendisciplin, sowie der Stellung der Kirche im öffentlichen Leben der Nationen an sich[2]). Einen angenehmeren Eindruck machen die Briefe des Canisius an Ignatius aus Prag. Doch waren auch hier manche Mißstände zu rügen, aus denen wir unberechtigtes Festhalten an dem Genusse des Kelches und Hinneigung der vornehmen Stände zum neuen Glauben erwähnen[3]). Der letzte Brief des hl. Ignatius an Canisius ist datirt Rom 7. Juni 1556 und enthält die Bestellung des letztern zum Provinzial der Gesellschaft Jesu in Oberdeutschland[4]).

Der Dedicationsschreiben, mit denen Canisius die von ihm besorgten Neuausgaben hervorragender theologischer Werke an einflußreiche Männer sandte, wurde schon oben kurz gedacht. In erster Linie ist zu nennen die 1543 in Köln besorgte Ausgabe der Schriften Tauler's. Ist der Herausgeber, der sich lediglich als »Petrus Noviomagus« bezeichnet, ein und dieselbe Person mit Petrus Canisius? Bereits 1875 hat Professor Hundt in Straßburg diese Ansicht verfochten, während P. Braunsberger dieselbe nunmehr durch weitere Gründe zu befestigen sucht. Die deutsche Vorrede an den Erzbischof Skodborg von Lund, welchen innige Freundschaft mit Canisius verband, athmet tiefes Verständniß für die Süßigkeit und Erhabenheit der Gedanken des großen Mystikers. Fast möchte

1) Epist. 520—528. — 2) Epist. 488.
3) Epist. 552. — 4) Epist. 622.

man behaupten, der Herausgeber Canisius übernehme an nicht wenigen Stellen die Rolle eines Apologeten. In dankenswerthen Anmerkungen hat Braunsberger die Geschichte der verschiedenen Beurtheilungen, welche Tauler's Schriften erfahren, kurz gezeichnet. Hat der einundzwanzigjährige Petrus Canisius diese Leistung hervorgebracht, dann offenbart sich im Jüngling die nachmalige Größe des Mannes[1]).

Dem Erzbischof Sebastian von Heusenstamm von Mainz, dem Nachfolger Albrechts von Brandenburg, hat Canisius die Ausgabe der Werke des hl. Cyrill von Alexandrien gewidmet. Hervorragende Charakterzüge Cyrills waren scharfe Darlegung der katholischen Glaubenslehre, gepaart mit großer Nachsicht gegen die Personen der Irrenden. Nach beiden Richtungen möge auch der Kurfürst sich thätig erweisen und seine Wirksamkeit mit derjenigen des Kaisers enge verbinden. Canisius versteht es meisterhaft, dem Kirchenfürsten in den feinsten Wendungen tiefernste Wahrheiten vorzutragen, deren er um so mehr bedurfte, als seine Hinneigung zu Hessen Veranlassung zu schlimmen Befürchtungen darbot[2]). Wie Heusenstamm als Regent, so ragte Nopel als Kanzelredner hervor. Diesem Kölner Weihbischof widmete Canisius seine Ausgabe der Werke Leo's I. des Großen. In bewegter Sprache schildert er als Hauptübel der Zeit die verderbliche Sucht nach Neuerungen auf dem Gebiete der Religion. Hand in Hand damit gehe eine entsetzliche Verachtung der Kirchenväter, deren Standpunkt von dem der Neuerer gänzlich abweiche, zugleich aber auch das Bestreben, deren Schriften falsch zu deuten und die Schrifttexte zu verfälschen. Dem Bischof Nopel, welcher mit „wunderbarer Eleganz und liebenswürdigem Eifer" der Predigt obliegt und so in Leo's Fußstapfen tritt, gebühre die Widmung der Neuausgabe der Werke dieses Kirchenvaters[3]).

Die seltene Bedeutung der Sammlung der Canisiusbriefe erhellt namentlich aus der Correspondenz des Seligen mit einer langen Reihe einheimischer und ausländischer Bischöfe: Georg v. Skodborg von Lund, Friedrich Nausea von Wien, Johann Nopel in Köln, Aloys Lipomanus von Verona, Moriz von Hutten von Eichstätt, Julius von Pflug von Naumburg, Stanislaus Hosius

1) Epist. 79—90. — 2) Epist. 177. — 3) Epist. 221.

von Ermland, Erasmus von Limburg von Straßburg, Otto Truchseß von Augsburg. Cromer, der künftige Bischof von Ermland, bekleidete damals noch das Amt eines Rathes am Hofe von Polen. In all diesen Briefen werden hochwichtige Fragen behandelt: Betrieb der theologischen Wissenschaften, Ausübung des Predigtamtes, Abstellung von Mißbräuchen, Ausbreitung der Gesellschaft Jesu, namentlich in Sachsen, Polen und Ermland[1]). Ueberall leuchtet die solide theologische Gelehrsamkeit und der unbeschreiblich glühende Eifer des Canisius für die Ausbreitung der Religion und die Heimführung der Irrenden zur Kirche.

Daß die damalige theologische Welt des katholischen Deutschland mit einem Manne wie Canisius in engstem Verkehre sich befand, ist von vornherein anzunehmen und wird durch Braunsberger's Arbeit vollauf bestätigt. Einen erheblichen Beitrag liefert der Briefwechsel des Seligen mit den Theologen der Gesellschaft Jesu, die damals so vielen begabten und charaktervollen Männern ihre nach oben gekehrte Geistesrichtung verlieh, einem sel. Peter Faber, Jaius, Salmeron, Polanco, Peter Faber (de Smet), Leonard Kessel, Ferronius, Vishaväus, Goudanus u. a. Besonders eng war des Canisius Verhältniß zu dem Hause seines Ordens in Löwen. Diesen Gelehrten reihen sich würdig an Hammontanus, der Prior der Karthäuser in Köln, Staphylus in Neisse, Ruard Tapper, Kanzler der Universität Löwen, und Georg Cassander, der in seinen irenischen Bemühungen die Grenzen des Erlaubten überschritt. Des Canisius Brief an Cassander vom 30. April 1551 sucht die irrigen Auffassungen des begabten Mannes über Scholastik und die Bedeutung der Gelübde zu widerlegen und empfiehlt ihm das Studium der Werke des hl. Thomas[2]). Gegen Ende des Bandes wird der Briefwechsel namentlich lebhaft mit den Räthen des Herzogs Albert von Bayern, in dessen Gebieten der Selige mit so viel Eifer und Erfolg thätig war.

Unter den allerhöchsten Personen in Kirche und Staat, die Canisius mit ihren Briefen beehrten, seien genannt Kaiser Karl V. und sein Sohn, König Ferdinand I. Der letztere erwies ihm in ausnehmend hohem Maße sein Vertrauen und Wohlwollen. Am 16. März 1554 ertheilte er ihm die Anweisung, seinen Kate-

1) Epist. 365. — 2) Epist. 385. 513. 538.

chismus in thunlichster Bälde an's Licht zu stellen und am Rande sämmtliche Quellen, aus welchen er geschöpft, genau zu verzeichnen[1]). Im Herbste 1554 beauftragte er Canisius, Vorschläge zur Förderung der Religion einzureichen. Bei der Ausführung dieses königlichen Schreibens bediente sich der Selige der vom hl. Ignatius ihm angerathenen Mittel, deren Anwendung sich als sehr segensreich erwies. Sie betrafen die Ausübung der Seelsorge durch vom Papste gesandte Männer, Erziehung der Jugend aus dem Herren- und Ritterstande in Convicten und die Schöpfung eines Priesterseminars in Wien[2]). Auch Papst Julius III. beehrte Canisius am 3. November 1554 mit einem Schreiben, in dem er ihm die Verwaltung des Bisthums Wien auf die Dauer eines Jahres übertrug[3]). Einen hellen Beweis für des Canisius Milde gegen irrende Brüder liefert uns sein Verfahren gegenüber dem von Kaiser Ferdinand aus Brüssel als Professor des Griechischen und der Philosophie nach Wien berufenen Nikolas Bourgeois (Polites), welcher wegen seiner Betheiligung an der Ausbreitung des Protestantismus in Haft genommen und zum Widerruf aufgefordert wurde. Daß Canisius an der Einkerkerung dieses Gelehrten die Schuld trage, ist eine Annahme, die sich durch stichhaltige Gründe nicht erweisen läßt. Dieses Verfahren war im damaligen Rechte begründet, welches Vergehen wider den Glauben auch als Eingriffe in die staatliche Ordnung behandelte. In seinem Briefe an Polites vom Monat April 1554 suchte Canisius demselben die Richtigkeit der katholischen Glaubensregel zu beweisen, womit sich die Aufforderung zu einem bußfertigen Leben verbindet[4]). Im Anhange spendet dann der Herausgeber die aus dem Archiv „einer gewissen deutschen Stadt" geschöpften Protokolle über die dem Polites im Gefängniß durch Canisius zur Beantwortung vorgelegten Punkte. Des Polites Aeußerungen auf dieselben lassen keinen Zweifel darüber, daß er mitten im Protestantismus stand und hartnäckig am neuen Glauben festhielt[5]).

Aus den von Braunsberger der Briefsammlung des Canisius beigefügten bedeutenden denkwürdigen Actenstücken heben wir zunächst jene hervor, die seinen Aufenthalt in Mainz be-

---

1) Epist. 454. — 2) Epist. 494. — 3) Epist. 506.

4) Epist. 462. — 5) Epist. 733—738.

treffen. Daran knüpft der Herausgeber eine geschichtlich-canonistische Untersuchung über die Bedeutung der Gelübde des Seligen. Nach Braunsberger hat Canisius am 25. Februar 1540 in Köln das Gelübde vollkommener und ewiger Keuschheit abgelegt, am 8. Mai 1543 in Mainz sich durch ein Gelübde mit der Gesellschaft Jesu verbunden und das Noviziat begonnen, während keine volle Gewißheit darüber besteht, ob er nach Ablauf des Noviziats die üblichen Gelübde der Scholastiker der Gesellschaft Jesu abgelegt, wodurch dieselben wirkliche Ordensleute werden. Doch sei nicht daran zu zweifeln, daß er die in Mainz abgelegten Gelübde mehrfach erneuert. Sicher ist, daß Canisius am 4. September 1549 zu Rom in die Hände des hl. Ignatius die feierlichen Gelübde abgelegt[1]). Nicht minder lehrreich sind die den Kölner Archiven entlehnten Denkmäler. Zumeist kommen sie aus der Matrikel der alten Universität und zeigen uns die hochangesehene Stellung, die Canisius durch seinen Fleiß und seine theologischen Leistungen einnahm. Die scharfe centripetale Geistesrichtung des ideal angelegten Jünglings bekundet die am 18. Juli 1544 von Canisius gehaltene Disputation „über die Autorität der römischen Kirche und des Bischofes dieses Stuhles, d. h. des Papstes"[2]). In den damaligen Betrieb der philosophischen Studien zu Köln läßt uns einen Blick thun der auf ausgedehnten Untersuchungen beruhende Excurs, aus dem erhellt, daß man sich seit 1470 neuer Lehrbücher der Philosophie bediente, welche unter dem Namen »Copulata« das Gediegenste aus den besten Autoren zusammenfaßten. Daneben besaß jede Kölner Burse noch besondere Lehrbücher unter dem Namen »Processus«. Es ist wahrscheinlich, daß Canisius als Schüler des Montaner-Gymnasiums sich der von seinem Lehrer Mathias Cremers aus Aachen 1520 herausgegebenen Processus bedient habe[3]).

Einen höchst beachtenswerthen Beitrag zur Geschichte des Concils von Trient spendet Braunsberger aus dem Geheimen Archiv des Vatikan. In seiner Ausgabe der Acten des Concils von dessen Secretär Angelo Massarelli hat Augustin Theiner den auf die zweite Convocation nach Bologna bezüglichen Theil willkürlich ausgelassen. Um so dankenswerther erscheinen die neuen Mittheilungen, welche uns ein Bild von der angestrengten Thätigkeit

1) Epist. 653. — 2) Epist. 664. — 3) Epist. 662.

der Theologen 1547 in Bologna entwerfen. Unter ihnen ragte Canisius hervor, der über die Sacramente der Buße und der Ehe sprach[1]). In der langen Reihe der Monumenta Ingolstadiensia ragt hervor jene tiefsinnige Einleitung, die Canisius der Vertheilung der theologischen Lectionspläne 1550 voraussandte, die einen aus den treffendsten Bibelstellen zusammengesetzten begeisterten Panegyrikus auf den Gottmenschen Jesus Christus als Quelle der Weisheit enthält[2]).

Wir dürfen nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß das Buch mit einem ausführlichen Register versehen, daß der Druck an Genauigkeit alle Erwartungen übertrifft und daß Eduard von Steinle, ein Altmeister der religiösen Kunst in Deutschland, nach Stahlstichen von Raphael Sadler und Dominikus Custos aus dem Beginne des 17. Jahrhunderts, eigens für das vorliegende Werk 1885 ein Brustbild des sel. Canisius gezeichnet, welches jetzt an der Spitze desselben in Lichtdruck prangt. Es zeigt uns den großen Theologen in der Fülle des Mannesalters, im Vollbart, mit scharfgeschnittener Nase, während das große Auge und die hochgewölbte Stirn den tiefen Denker erkennen lassen, dessen Ernst durch die freundlichen Züge des Antlitzes gemildert wird.

Hier verlassen wir vorläufig den sel. Canisius. Sechsunddreißigjährig steht er vor uns (1521—1556), hochangesehen als theologischer Schriftsteller, als akademischer Lehrer, als Verkündiger des göttlichen Wortes, als Mitarbeiter an den Verhandlungen eines allgemeinen Concils, als Rathgeber von Fürsten, als vielgesuchter Geistesmann. Der tiefste und letzte Grund seines Erfolges lag in seinem beständigen Verkehr mit Gott, in seiner möglichst vollkommenen Nachahmung des Lebens Jesu, in seiner rückhaltlosen Hingabe an den Apostolischen Stuhl, den Mittelpunkt der Einheit, die Quelle der geistlichen Gewalt, den Fels des Glaubens.

1) Epist. 681—685. — 2) Epist. 193.



XIX.

Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage.

(Fortsetzung.)

9. Die übrigen Briefe des Königs Abgar.

Gegen die eben ausgesprochene Behauptung wird eine Einwendung erhoben, die wir nicht unberücksichtigt lassen dürfen.

Diese Einwendung spricht sich so aus: Im Jahre 201 n. Chr. haben die Christen in Edessa nur eine Kirche, und sind die Beamten, welche von einer großen Ueberschwemmung berichten, Heiden[1]). Ferner: Im Chronicon des Eusebius-Hieronymus findet

1) In dem Berichte über die genannte Ueberschwemmung, welche im November 201 (im 513. Jahre der seleucidischen Aera, d. i. 513—312 = 201) unter Kaiser Septimius Severus sich ereignete, sagen die gleichzeitigen Berichterstatter: „Und sie (die Wasserfluthen) verwüsteten auch den Tempel der Christen" (ea impellente procella templum ecclesiae Christianorum concidit). *Assemani*, l. c. p. 391. Man schließt nun aus diesen Worten: a) daß die Christen nur eine Kirche hatten; b) daß die Verfasser der Chronik Heiden waren. *Assemani*, Bibl. Orientalis I, 392. — Zu bemerken ist, daß vom Jahre 200—217 (nach anderen 215 oder 216) wieder ein christlicher König über Edessa und Armenien herrschte, nämlich Abgar Bar Maanu, der aber im Jahre 217 (nach anderen 215 oder 216) unter Kaiser Caracalla von den Römern entthront wurde. *Eusebius*, Chronic. ad Olymp. 1491 (lib. II ad ann. Abrah. 2233: „Abgarus, vir sanctus, regnavit Edessae, ut vult Africanus." Vgl. *Routh*, Reliquiae sacrae. II. Ed. II, p. 307. — Daß die genannte Ueberschwemmung unter dem genannten König Abgar stattgefunden hat, sagt die Chronik von Edessa am bemerkten Orte mit den Worten: „Anno quingentesimo tertio decimo imperante Severo (ann. 202—203) sub Abgaro filio Maani rege, mense Novembri, fons, qui ex majori Abgari magni palatio erumpit, juxta morem exundavit, latissima in omnes partes alluvione, adeo ut porticus et aedes regias invaderet." *Assemani*, l. c. p. 390.

sich zum Jahre 170 die Notiz, daß in demselben Jahre das Christenthum in Edessa schon existirt habe. Daraus sei zu schließen, daß die edessinische Kirche nicht schon unter König Abgar durch Addäus, sondern viel später erst um das Jahr 160 n. Chr. gegründet worden sei[1]).

Bemerken wir vorerst, daß dieser Schluß nach den Gesetzen der Logik unzulässig, ein Trugschluß ist. Von der fraglichen Notiz des Chronicon darf und kann logisch nicht auf eine bestimmte Zeit des Anfangs des Christenthums in Edessa geschlossen werden; es folgt daraus nur so viel, daß es überhaupt vor jener Zeit daselbst eingeführt worden sein müsse.

Die beiden anderen erwähnten Notizen erhalten durch die Geschichte des Christenthums in Armenien die Erklärung. Wir haben daher die geschichtlichen Vorgänge unter der Regierung Abgars und seiner Nachfolger vorzuführen, obgleich bereits einige Streiflichter von der Doctrina Addaei aus auf dieselben gefallen sind. Wir können uns hierbei an den Bericht des Moses von Chorene halten. Dies führt uns zu den von diesem mitgetheilten fünf Briefen zurück, die wir auch deßhalb des Näheren zu besprechen haben, da, wie wir wissen, Moses wegen derselben der Erdichtung und Fälschung beschuldigt worden ist. Lassen wir daher dieselben in ihrem Wortlaute nach Moses folgen.

Der erste, welcher an den römischen Kaiser Tiberius gerichtet ist, wurde bald nach der Bekehrung Edessa's geschrieben. Moses leitet ihn mit den Worten ein:

„Abgar hatte die Geneigtheit, einen Brief an Tiberius zu schreiben, welcher also lautet:

Brief Abgars an Tiberius.

„Von Abgar, dem Könige Armeniens, an seinen Herrn, den römischen Kaiser Tiberius, Gruß.

Obgleich ich weiß, daß nichts vor deiner Majestät verborgen ist, so will ich doch als dein Freund dich noch mehr wissen lassen. Die Juden, welche in der Provinz Palästina wohnen, haben sich zusammengerottet und Christum, ohne daß er irgend welches Vergehen begangen hatte, gekreuzigt, trotz der sehr großen Wohlthaten,

---

1) *Tixeron*, p. 9—19; Dashian, S. 5 u. 15.

die er ihnen erwiesen hat, troß der Zeichen und Wunder bis sogar zur Auferweckung der Todten. Du weißt, daß diese Macht nicht die eines einfachen Menschen, sondern die Gottes ist; denn in derselben Zeit, in welcher sie ihn kreuzigten, verfinsterte sich die Sonne und bewegte die Erde sich zitternd; er selbst stand nach drei Tagen von den Todten auf und erschien vielen. Jetzt wirkt sein Name an allen Orten durch seine Schüler die größten Wunder; auch an mir selbst that er das auf offene Weise. Jetzt weiß deine Hoheit das, was betreffs des jüdischen Volkes, welches dieses gethan hat, befohlen werden muß, und daß in alle Welt geschrieben werden muß, daß man Christum als wahrhaftigen Gott anbete. Lebe wohl!"

Antwort des Tiberius auf den Brief Abgars.

„Von Tiberius, dem römischen Kaiser, an Abgar, den König von Armenien, Gruß.

Deinen freundlichen Brief hat man mir vorgelesen, wofür dir Dank von meiner Seite komme. Obgleich ich von vielen dieses früher gehört habe, hat mir auch Pilatus genau über die Zeichen Christi berichtet, auch darüber, daß nach seiner Auferstehung von den Todten viele die Ueberzeugung haben, daß er Gott ist; deßhalb wollte ich auch das thun, was du ersonnen hast. Weil es aber Sitte der Römer ist, keinen Gott auf Befehl des Königs allein einzuführen, bevor er nicht vom Senate geprüft und gebilligt ist, habe ich diese Sache dem Senate vorgelegt; aber der Senat hat ihn verworfen, weil er nicht von ihm geprüft war. Aber ich habe Befehl gegeben, daß alle, denen Christus passend erscheine, ihn unter die Götter aufnehmen, und den Tod angedroht, welche Böses von den Christen reden. Bezüglich des Volkes der Juden, welches gewagt hat, den zu kreuzigen, welcher, wie ich höre, nicht des Kreuzes und des Todes, sondern der Ehre und Anbetung würdig war, werde ich, wenn ich Ruhe haben werde von dem Kriege gegen die von mir abgefallenen Spanier, die Sache untersuchen und ihnen das Verdiente zu Theil werden lassen."

Abgars zweiter Brief an Tiberius.

„Von Abgar, dem armenischen König, Gruß an seinen Herrn Tiberius.

Ich habe den von deiner erhabenen Majestät geschriebenen

Brief gesehen und mich über deinen wohlüberlegten Befehl gefreut. Wenn du mir nicht zürnest, so sage ich dir, die That des Senates ist sehr lächerlich; denn nach dieser wird von dem Urtheile der Menschheit die göttliche Würde verliehen. Wenn nun in Zukunft Gott der Menschheit nicht gefällt, so kann er nicht mehr Gott bleiben, da es von jener Menschheit abhängt, Gott zu richten. Aber dir, meinem Herrn, wird es passend erscheinen, einen andern nach Jerusalem an Stelle des Pilatus zu schicken, damit dieser mit Schimpf und Schande von der Machtstellung entfernt werde, zu welcher du ihn erhoben hast; denn er hat den Willen der Juden gethan und Christum gekreuzigt ungerechter Weise ohne deinen Befehl. Ich wünsche dir Wohlergehen."

„Als diesen Brief," fährt Moses fort, „Abgar geschrieben hatte, legte er eine Copie davon in sein Archiv; so auch von den anderen Briefen. Er schrieb auch an Nersh, den jungen König von Assyrien, nach Babylon."

Brief Abgars an Nersh.

„Von Abgar, dem König von Armenien, Gruß an seinen Sohn Nersh.

Dein Begrüßungsschreiben habe ich gesehen und den Peros von seinen Banden befreit und das Unrecht ihm verziehen; wenn du willst, stelle ihn in der Verwaltung von Ninive an, wie es dir gefällt. Was aber das angeht, daß du mir geschrieben hast: Schicke mir jenen Arzt, welcher Wunder wirkt und einen Gott verkündet, welcher höher ist als Feuer und Wasser, damit ich ihn sehe und höre, so bemerke ich dir: Dieser war kein Arzt nach menschlicher Kunst, sondern ein Schüler des Sohnes Gottes, des Schöpfers des Feuers und Wassers; durch das Loos ist er nach Armenien geschickt worden. Aber einer seiner vorzüglichsten Genossen, Namens Simon, ist nach Persien gesandt worden; suche ihn auf und du wirst ihn hören, sowie auch dein Vater Artasches. Er wird alle Krankheiten heilen und den Weg des Lebens zeigen."

Er (Abgar) schrieb auch an Artasches, den König der Perser, folgendermaßen:

Brief Abgars an Artasches.

„Von Abgar, dem König der Armenier, Gruß an seinen Bruder Artasches, den König der Perser.

Ich weiß, daß du gehört hast von Jesus Christus, dem Sohne Gottes, den die Juden gekreuzigt haben, der, auferweckt von den Todten, seine Schüler in die ganze Welt gesandt hat, um alle insgesammt zu belehren. Einer seiner vorzüglichsten Schüler, Namens Simon, ist im Gebiete deiner Hoheit; suche ihn auf und du wirst ihn finden; er wird alle Krankheiten heilen, die unter euch herrschen, und den Weg des Lebens zeigen. Du sollst seinen Worten glauben, du und deine Brüder und alle, welche dir willig gehorchen. Es ist mir angenehm, daß die mir dem Fleische nach Verwandten auch dem Geiste nach mir Freunde und Verwandte werden."

Ehe Abgar eine Antwort auf diesen Brief erhielt, starb er nach einer Regierung von 38 Jahren [1]).

Diesen Briefen müssen wir einige Bemerkungen beifügen, obwohl wir schon oben die Haupteinwendungen gegen deren Aechtheit erledigt zu haben glauben. Man erhebt nämlich gegen dieselben noch andere Bedenken, die ebenfalls von deren Inhalt hergenommen sind.

So wurde der Briefwechsel als ein ganz „zweckloser" bezeichnet [2]). Ich meine aber, der Zweck sei in demselben klar ausgesprochen. Abgar wollte durch denselben seinem Oberherrn, dem Kaiser, und den beiden Nachbarkönigen von Assyrien und Persien von den außerordentlichen Vorgängen, die sich in Jerusalem mit Jesus, in Edessa mit seiner eigenen Bekehrung und mit der Bekehrung der ganzen Stadt ereignet hatten, persönlich Kenntniß geben. Dazu bewog ihn die Dankbarkeit gegen den Herrn für die wunderbare Heilung von einem äußerst schmerzlichen Leiden und sein lebendiger Glaube an denselben als an den wahren Sohn Gottes. Daher sprach er diesen Glauben in allen diesen Briefen freimüthig und freudig aus. Die Briefe sind somit schöne Beweise der Dankbarkeit des Herzens und der Lebendigkeit des Glaubens Abgars. Nicht minder erscheinen sie auch als Beweise seiner politischen Klugheit.

Seine und seiner Residenzstadt Bekehrung zum Christenthum konnte in der ganzen damaligen Welt nicht anders, denn als ein Abfall von den Göttern angesehen werden, mußte daher überall,

---

1) Moses, a. a. O. S. 92—95.

2) Gutschmid, a. a. O. S. 307.

wo sie bekannt wurde, als ein Verbrechen gegen die Götter und ihre Bekenner das größte Aufsehen machen, selbst großen Unwillen hervorrufen. Abgar wollte daher seinem kaiserlichen Oberherrn und den beiden mächtigen Nachbarfürsten die Gründe kund geben, die seine Bekehrung zum Christenthum veranlaßt hatten, das ist, die außerordentlichen Wunder, die der Herr selbst gethan, und die seine Schüler nach seiner Auferstehung und Auffahrt in der Kraft seines Namens noch immer thaten. Sein Schritt war ja ein ganz außerordentlicher, selbst nicht ohne Gefahr für seine Person und seinen Thron. Kein heidnischer Fürst hatte bisher die christliche Religion angenommen. Im Gegentheile hatten die Hohenpriester der Juden Jesus als Volksaufwiegler an's Kreuz gebracht, und hatte der römische Landpfleger ihrem Verlangen willfahrt, das Urtheil bestätigt und vollstrecken lassen. Abgar dagegen bekannte und verehrte ihn öffentlich vor aller Welt als den wahren Gott und wahren Sohn Gottes. Solch ein Benehmen war ein offener Angriff auf das ganze Heidenthum und auf alle seine Anhänger, auf die heidnischen Fürsten und Völker. Das Heidenthum war aber äußerst fanatisch. Die Verachtung eines seiner Götter konnte ganze Städte in Aufruhr versetzen. Das sehen wir in Ephesus mit seinem Tempel der Diana[1]). Selbst aus seinem Volke konnten dem christlichen König Abgar gefährliche Feinde erstehen. Denn dasselbe verharrte mit Ausnahme der Bewohner der Residenzstadt und deren nächsten Umgebung im Heidenthum. Manche mächtige Satrapen mochten die christliche Religion nur in Rücksicht auf den König angenommen haben. Im heidnischen Volke und unter den Großen, die den Göttern anhänglich geblieben, insbesondere in der heidnischen Priesterschaft Armeniens mochte ein tiefer Groll über die Religionsänderung sich bemerkbar machen. Nur das persönliche Ansehen, das Abgar bisher genossen, seine Beliebtheit bei dem Volke, seine kraftvolle Regierung mochten es verhindern, daß ein Aufstand der erbitterten heidnischen Partei losbrach. Glaubte doch schon sein Sohn und Nachfolger, seinen Thron nur dadurch sich sichern zu können, daß er wieder zum Heidenthum zurückkehrte „aus Furcht vor den Satrapen".

Zu diesen inneren Gefahren kamen dann die äußeren von

---

1) Apg. 19, 23 ff.

Seite der heidnischen Nachbarvölker. Die Perser insbesondere waren fanatische Feueranbeter. Das zeigt uns gerade auch die Geschichte Armeniens. Als später der König von Armenien, Tiridates, christlich wurde und in seinem Reiche die christliche Religion förderte und beschützte, wurde er einzig deßhalb von dem Perserkönig Sapor mit Krieg überzogen.

Für seinen Brief an den Kaiser Tiberius hatte Abgar noch ganz specielle Motive. Christus sollte vom kaiserlichen Pontifex maximus in Rom für einen Gott erklärt und seine Verehrung im ganzen Reiche gestattet und geboten werden. Dann war die Freude des Herzens Abgars voll, war seine Bekehrung zum Christenthum glänzend gerechtfertigt. War die Gottheit Christi anerkannt, so verstand sich die Bestrafung der Juden, die ihn ungerechter Weise gekreuzigt, und des Landpflegers, der eine so ungeheuere Frevelthat begangen, von selbst. Diese Bestrafung der Juden war für den Gerechtigkeitssinn, für das von Liebe und Dank zu Jesus glühende Herz Abgars ein Gebot der vergeltenden Gerechtigkeit. Die Juden und Pilatus hatten in seinen Augen einen Gottesmord verübt. Deßhalb sollten sie der verdienten Strafe nicht entgehen. Als er daher die Kunde von dieser Missethat erhalten hatte, wollte er, wie wir wissen, die Juden mit Krieg überziehen, um selbst die Züchtigung derselben zu vollziehen. Er konnte es aber nicht wagen, weil Judäa eine römische Provinz war und unter römischer Verwaltung stand, weil ferner der römische Landpfleger selbst das Urtheil über Jesus gesprochen hatte. Was blieb ihm also zu thun übrig? Er machte in seiner Entrüstung über die Kreuzigung desjenigen, der in seinen Augen der Sohn Gottes war, der den Juden die größten Wohlthaten erwiesen, der ihn selbst durch seinen Jünger Addäus von einer unheilbaren schmerzlichen Krankheit geheilt, dem kaiserlichen Oberherrn in Rom die Anzeige, um zu bewirken, daß Pilatus und die Häupter der Juden der ihnen gebührenden Strafe nicht entgehen.

Der Inhalt des Schreibens des Kaisers an Abgar wird von einem sehr kenntnißreichen alten lateinischen Schriftsteller, der lange vor Eusebius und Moses gelebt hat, in bemerkenswerther Weise bestätigt. Dieser Schriftsteller ist der gelehrte christliche Apologet und Presbyter Tertullian in Karthago. Er schreibt in seiner berühmten apologetischen Schutzschrift, die er wahrscheinlich

im Jahre 198 an die Statthalter und die höchsten Gerichtspersonen des römischen Reiches gerichtet hat, daß Tiberius auf die Briefe hin, die er aus Palästina über Jesus erhalten hatte, an den Senat in Rom den Antrag gestellt habe, Jesus unter die Götter aufzunehmen. Denn ein altes Gesetz bestimmte, daß von keinem Herrscher ein Gott eingeführt werde, es sei denn mit Billigung des Senates. Der Senat habe aber diesen Antrag verworfen; „der Kaiser blieb bei seiner Meinung und bedrohte die Ankläger der Christen mit Strafen"[1]). Eusebius, der diesen Bericht Tertullians erwähnt, fügt bei, Pilatus habe nach der Gewohnheit der Statthalter das dem Kaiser berichtet, was man sich über die Auferstehung unseres Erlösers Jesu von den Todten bereits allgemein und in ganz Palästina erzählte, sowie seine anderen Wunderwerke, die er in Erfahrung gebracht hatte, und besonders, daß er nach seiner Auferstehung von den Todten von dem Volke für einen Gott gehalten werde[2]). Ebenso gedenkt der etwas spätere lateinische Geschichtschreiber Orosius dieser Sache[3]). Unter diesen Briefen und Berichten, die dem Tiberius aus Palästina und dem Oriente zugegangen waren, befand sich auch Abgars Brief, der gewiß einen tiefen Eindruck auf den Kaiser gemacht und dazu beigetragen haben wird, daß Pilatus abgesetzt und in's Exil verwiesen wurde.

Wir haben also für die im kaiserlichen Schreiben erwähnten Thatsachen nicht allein das Zeugniß des Moses, sondern auch das der Doctrina Addaei, des Tertullian, Eusebius und Orosius. Tertullian als ehemaliger Rechtsanwalt hat offenbar aus den Rechtssammlungen und den Senatsbeschlüssen des römischen Staates selbst geschöpft; seinem Zeugniß kann daher der Charakter eines officiösen zuerkannt werden.

Die Briefe Abgars an Kaiser Tiberius sind also wohl motivirt.

Aber es erhebt sich gegen das Antwortschreiben des Kaisers noch ein anderes Bedenken. Man hält es nämlich für ganz un-

---

1) *Tertullian*, Apolog. c. 5.

2) *Eusebius*, Hist. eccl. II, 2; Chronic. lib. II, P. II, p. 267 (Ed. Aucher. 1818.

3) *Orosius*, Hist. lib. VII, c. 4.

wahrscheinlich, daß der autokratische Tiberius den fraglichen Antrag an den Senat gebracht, und für noch unwahrscheinlicher, daß der servile Senat denselben verworfen haben soll.

Dagegen ist zu sagen: Wir haben es hier nicht mit einer Unwahrscheinlichkeit, sondern, wie eben dargethan wurde, mit einer historisch hinlänglich bezeugten Thatsache zu thun. Wie viele Unwahrscheinlichkeiten gibt es im Leben der Menschheit, die doch Thatsachen sind! Der Mensch, und der Autokrat erst recht, ist vielfach ein Räthsel in seinem Handeln. Ueberdies findet die Entgegnung auf Tiberius nicht einmal Anwendung. Denn Suetonius sagt in seinem Leben dieses Kaisers: Tiberius achtete die Autorität des Senates; er habe sogar die ehemalige Majestät und Gewalt dem Senate bewahrt; er sei immer ohne Gefolge in demselben erschienen und habe oft geäußert, ein guter Fürst müsse dem Senate gehorsam sein. Er habe sich niemals beschwert, wenn gegen seine Meinung etwas beschlossen worden sei; wenn er sich bei der Abstimmung zur Minderheit geneigt, so habe sich darum niemand auf seine Seite geschlagen. Die Feldherren habe er angehalten, an den Senat Bericht zu erstatten[1]). „Man irrt daher sehr," erklärt Rink, „wenn man sich den Senat im Verhältniß zu Tiberius wie einen modernen Staatsrath eines souveränen Fürsten denkt[2])."

---

1) *Suetonius*, Vita Tiberii. c. 29.

2) Weiß (Lehrbuch der Weltgeschichte. Graz 1878. 2. Aufl. 2. Bd. S. LV) entwirft von Tiberius folgende Schilderung: Er nennt ihn „den großen demokratischen Kaiser"; „denn das war Tiberius, nicht geneigt, Staatsgelder an Adelige zu verschwenden, sondern zu guten Zwecken gut zu verwenden. Sie verübelten es ihm, daß er streng die Sittenzucht handhabte, Mimen- und Gladiatorenspiele nicht unterstützte, keine großen Volksfeste gab, sondern sparte. Nie standen die Finanzen des Reiches besser, als unter Tiberius; wo es unverschuldete Noth gab, da half er mit reichen Mitteln. Den Titel Imperator als Autokrat wies er zurück, er wollte im Anfang nur Präsident einer Republik sein; die Macht der Verhältnisse war aber größer, als sein Wille, und das Ideal einer aus Demokratie, Aristokratie und Monarchie gemischten Verfassung ließ sich leichter anpreisen als verwirklichen. Unter keinem Kaiser hatte der Senat mehr Befugnisse, als unter ihm; den Titel Herr (Dominus) wies er zurück; er sei Herr nur seiner Sklaven, Imperator seiner Soldaten und der Erste (Princeps) seinen Mitbürgern gegenüber. Göttliche Verehrung verschmähte er. Die Anzeige einer

Wenn Neander noch weiter entgegnet und meint, zu einem solchen Gesetze (das die Ankläger der Christen mit Strafen bedrohte) sei eine Veranlassung nicht vorhanden gewesen, da die Christensecte noch gar kein Aufsehen gemacht hatte, so bemerkt dazu derselbe Rink sehr mit Recht: „Hat nicht das erste Pfingstfest ein sehr großes Aufsehen gemacht, als an einem einzigen Tage die Gemeinde in Jerusalem um dreitausend sich vermehrte? Sodann lehrt uns die Apostelgeschichte, welch' eine feindselige und argwöhnische Stellung der hohe Rath in Jerusalem gegen die Christen eingenommen, so daß Tiberius, welcher nach Sueton (c. 36) ohnehin den Juden nicht günstig war, den Christenverfolgungen sehr wohl Einhalt thun mochte, und ein Zweifel an der Glaubwürdigkeit jener Nachricht grundlos erscheint[1]). Wir fügen bei, daß ein solcher Zweifel um so mehr als grundlos erscheint, als Eusebius dieselbe Nachricht wiederholt, Tiberius habe alle mit dem Tode bedroht, die Böses von den Christen reden würden[2]). Was dann die Absicht des Kaisers betrifft, Jesus unter die Götter aufzunehmen, so gibt wieder Suetonius, des Kaisers Biograph, Fingerzeige, wonach wir das von Tertullian und Moses von Chorene gemeldete Benehmen dem Tiberius wohl zutrauen können, indem er sagt, daß er zwar nicht religiös, jedoch abergläubisch gewesen[3]) und bis zur lächerlichen Uebertreibung eine Vorliebe für die Mythenbildung gehabt habe[4]).

Was endlich den im kaiserlichen Antwortschreiben erwähnten Krieg gegen die rebellischen Spanier anbelangt, den Tiberius vorschützt, so erwähnt desselben auch die Doctrina Addaei zweimal und ebenso der römische Geschichtschreiber Vellejus Paterculus[5]). Vielleicht handelte es sich bloß um partielle Aufstände, nicht um einen wirklichen Krieg; vielleicht fürchtete der argwöhnische Tiberius

---

Beleidigung der göttlichen Würde des Augustus wies er mit den Worten ab: Beleidigungen der Götter sei Sache der Götter. Er hielt auf unparteiische Rechtspflege, er verachtete Schmeichelei und äußere Ehrenbezeugung, er fragte nichts nach Pasquillen und Verleumdungen und hoffte auf ein gerechtes Urtheil bei der Nachwelt." Vgl. die Note dazu.

1) A. a. O. S. 22. — 2) *Eusebius,* Hist. eccl. II, 2.

3) L. c. c. 69. 70. — 4) Rink, a. a. O. S. 21.

5) *Vellejus Paterculus,* II, 38.

bloß den Ausbruch einer Rebellion; denn gerade die Spanier mußten seinen harten Druck fühlen, und sahen sich die reichsten und angesehensten Familien daselbst willkürlich ihrer Reichthümer und Besitzungen beraubt[1]). Wie Tacitus erzählt, ließ Tiberius die reichsten Persönlichkeiten Spaniens von dem tarpeischen Felsen hinunterstürzen, um in den Besitz ihrer Goldminen, die confiscirt wurden, zu kommen[2]). Unter diesen Umständen mochte es in Spanien stark gähren, und konnte es dort zu partiellen Aufständen gekommen sein, die stets blutig niedergeschlagen wurden.

Wir schließen diese Erörterungen. Als Resultat dürfte sich ergeben haben, daß die Aechtheit dieser fünf Briefe kaum mehr fraglich sein dürfte.

Uebrigens wollen wir nicht unterlassen, zu bemerken, daß, wenn man auch deren Aechtheit nicht stricte aufrecht halten wollte, dadurch die Aechtheit der beiden Briefe, die den eigentlichen Gegenstand unserer Abhandlung bilden, nicht im mindesten in Frage gestellt würde.

Setzen wir die Geschichte Armeniens weiter fort.

10. Geschichte des Christenthums in Edessa und Armenien.

Ehe Abgar eine Antwort auf seinen Brief an den Perserkönig erhalten, starb er nach einer Regierung von 38 Jahren wahrscheinlich Ende des Jahres 36 n. Chr.

Nach Abgars Tode wurde das armenische Reich getheilt. Einer seiner Söhne, Ananun, wurde zum König von Edessa, und Sanatruk, sein Schwestersohn, zum König von Armenien gekrönt. Ananun fiel sogleich vom Christenthum ab. „Er hat," sagt Moses, „die väterlichen Tugenden nicht geerbt, sondern öffnete die Götzentempel und nahm den heidnischen Cult wieder an." Wie erwähnt, ließ er dem Bischof Addäus die beiden Füße abhauen. Bald darauf empfing er aber die verdiente Strafe für seinen Frevel, indem ihm von einer niederstürzenden Säule seines Palastes ebenfalls beide Beine zerschmettert wurden.

Allein die Lage der Christen in Edessa verbesserte sich dadurch nicht, denn Sanatruk, der nun auch Herr in Edessa wurde, aber

1) *Suetonius*, Vita Tib. c. 41. 49.

2) *Tacitus*, Annal. VI, 19. 27.

ebenfalls aus Furcht vor den Satrapen vom Christenthum bereits abtrünnig geworden war, versprach in einem Vertrage den Bewohnern der Stadt zwar freie Ausübung der christlichen Religion, hielt aber später sein Wort nicht. „Er tödtete die ganze Nachkommenschaft Abgars durch das Schwert mit Ausnahme der Mädchen, die er aber aus der Stadt führte und in dem Cantone Haschtenickh (unter lauter Heiden) ansiedelte. Ebenso sandte er auch die erste Frau Abgars, Namens Helena, in seine Stadt Choran, wobei er ihr die Herrschaft über Mesopotamien für die Wohlthaten überließ, die er von Abgar durch ihre Vermittelung empfangen hatte."

„Helena, geschmückt mit dem Glauben, wie auch ihr Gemahl, hielt es nicht aus, mitten unter den Götzendienern zu wohnen, sondern ging nach Jerusalem in den Tagen des Claudius in der Hungersnoth, welche Agabus vorhergesagt hatte[1]). Sie gab alle ihre Schätze her und kaufte in Aegypten sehr viel Getreide und vertheilte es an alle Dürftigen, was auch Josephus bezeugt. Ihr Grabmal ist noch vor dem Thore Jerusalems sichtbar bis auf den heutigen Tag[2])."

Unter Sanatruk litten viele Christen den Tod. Als später der Apostel Addäus, der unterdessen in den Ländern, die weiter gegen Norden gelegen, gepredigt hatte, wieder nach Armenien zurückkehrte und auch zu Schwarvarscham das Evangelium verkündigte, eine römische Gesandtschaft taufte und deren Anführer zum Priester ordinirte, ließ Sanatruk nicht nur ihn mit mehreren anderen, die dem christlichen Glauben treu blieben, hinrichten, sondern sogar auch seine eigene Tochter Sanducht tödten, weil sie vom Christenthum nicht abtrünnig werden wollte. Einem vornehmen Armenier, der das Christenthum angenommen hatte, ließ er glühende Nägel

---

1) Apg. 11, 28.

2) Moses, a. a. O. S. 97. *Joseph. Flav.* (antiq. XX, 20. c. 2 sqq.) stellt dies so dar, als wäre Helena nicht zum Christenthum, sondern zum Judenthum übergetreten. Allein er that dies offenbar aus Parteiinteresse. Sein Bericht kann gegenüber dem Berichte des Moses und der Geschichte Abgars, der über die Juden so erbittert war, daß er sie nach der Kreuzigung des Herrn mit Krieg überziehen wollte, nicht als glaubwürdig angesehen werden. Vgl. Welte, a. a. O. S. 860 f.; *Eusebius*, Hist. eccl. II, 12.

durch die Schulter schlagen[1]). Es läßt sich denken, daß dieser apostatische König, der wegen der Hinrichtung des Addäus den Beinamen „Apostelmörder" erhielt, während seiner 34jährigen Regierung das Christenthum in seinem Lande, wie er nur konnte, unterdrückte[2]).

Nach dem Tode Sanatruks gerieth das armenische Reich in Verwirrung. Ein gewisser Erovend gelangte zur Regierung. „Bei seinem Regierungsantritte läßt er aus Furcht vor den Söhnen Sanatruks diese alle tödten. Es scheint, daß Rache genommen wurde für die Ermordung der Söhne Abgars[3])." Aber ein Knabe Artasches entkam, der nach Persien geflüchtet und unter die Kinder des Königs aufgenommen wurde. An ihm sah Erovend einen gefährlichen Feind heranwachsen. Doch findet Erovend (gegen die Meder und Perser) „eine Stütze an den Römern und hatte keine Gefahr mehr während der Regierung des Vespasian und Titus, da er ihnen Mesopotamien überließ. Von da an hörte die Macht der Armenier über Mesopotamien auf und Erovend gab schweren Tribut von Armenien. Die römischen Commissäre rüsteten auf großartige Weise die Stadt Edessa aus, errichteten daselbst Schatzhäuser für den Tribut, welcher aus Armenien, Mesopotamien und Assyrien einging. Sie sammeln daselbst alle Archive und errichten zwei Schulen, eine vaterländische assyrische und eine griechische, auch die Tribut- und Tempelarchive, die in dem pontischen Sinope waren, verlegen sie dahin"[4]). Edessa wurde eine heidnische Stadt.

Erovend erbaute für sich eine neue Residenz und eine andere Stadt und nannte sie Bagaran, was andeutet, daß er in derselben die Ordnung der (heidnischen) Götter hergestellt habe. „Dorthin transportirte er alle Götzenbilder, die in Armavir (seiner früheren Residenz) waren, erbaute Tempel und bestellte seinen Bruder Erovas zum Oberpriester[5])." Erovend verliert im Kampfe gegen Artasches und die Perser Thron und Leben, nachdem er zwanzig Jahre den Thron inne gehabt hatte[6]).

Weiter brauchen wir die Geschichte nicht mehr zu verfolgen.

---

1) **Moses**, a. a. O. S. 95. — 2) **Welte**, a. a. O. S. 362.
3) **Moses**, a. a. O. S. 99. — 4) **Moses**, S. 100.
5) **Moses**, S. 101. — 6) **Moses**, S. 106.

Der Chorene erzählt sie ausführlich[1]). Wie die bisherigen Herrscher über Armenien seit Abgar, so waren alle folgenden Heiden und Beförderer des Heidenthums mit einziger Ausnahme des Abgar Bar Maanu, der vom Jahre 200 bis 216 n. Chr. regierte und ein sehr eifriger Christ war, aber vom Kaiser Caracalla entthront wurde[2]). Nach unserem Abgar herrschten also über 200 Jahre lang götzendienerische Regenten über Edessa und Armenien. In dieser langen Zeit wurde der Götzendienst geübt und gepflegt, das Christenthum gedrückt und verfolgt. Es ging zwar nicht unter; es gab zur Zeit des Papstes Victor (189—199) noch christliche Gemeinden und Bischöfe in Osrhoëne und in den dortigen Städten, die sich mit einem Schreiben an dem Streite über die Osterfestfeier betheiligten; auch richtete Bischof Dionysius d. Gr. von Alexandrien (248—264/65) „einen Brief über die Buße an die Brüder in Armenien, deren Bischof Menuzaris war"[3]); aber die Lage des Christenthums in Edessa und in Armenien während dieser langen Jahre war doch eine gedrückte[4]).

So erklärt es sich, wie es kam, daß die Christen in Edessa im Jahre 201 nur noch eine Kirche hatten, und wie die Beamten, welche von der großen Ueberschwemmung daselbst berichten, Heiden waren.

Während der zweihundertjährigen Herrschaft heidnischer Regenten über Armenien ging das Christenthum, das zur Zeit Abgars daselbst Fuß gefaßt hatte, bis auf wohl nicht unansehnliche Ueberreste wieder unter und mußte von neuem angepflanzt und begründet werden. Das geschah durch den hl. Gregor Illuminator, der deßhalb den Ehrennamen „der Apostel Armeniens" trägt. Er

---

1) **Moses**, S. 106 ff.

2) S. oben S. 322, Note 1.

3) *Eusebius*, Hist. eccl. V, 26; VI, 46. Die Stadt Edessa lag in der Provinz Osrhoëne.

4) Nur mit dieser eben angegebenen Bemerkung sind des Eusebius Worte zu verstehen, wenn er sagt (II, 1): „Von dort an, d. i. von Addäus an, ist die ganze Stadt Edessa bis auf den heutigen Tag der Lehre Christi treu ergeben." Richtig ist, daß zur Zeit, da Eusebius seine Kirchengeschichte publicirte, Edessa in Folge der eifrigen Thätigkeit des Königs Terdat und des Patriarchen Gregor für das Christenthum fast ganz wieder christlich sein mochte.

lebte und wirkte zur Zeit der Herrschaft des Kaisers Constantin d. Gr. und unter der Regierung des ersten wieder christlichen Königs von Armenien, Tiridates d. Gr.

Hiemit schließen wir diesen Theil unserer Untersuchung und glauben als Resultat derselben bezeichnen zu dürfen: Der Briefwechsel des Königs Abgar mit dem göttlichen Heilande kann als ein historisches Factum angesehen werden und ebenso die Bekehrung dieses Königs und Edessa's durch den Apostelschüler Addäus, indem die Einwendungen, die man dagegen gemacht hat, sich als haltlos erwiesen haben. Die historische Autorität des Eusebius und Moses und die Richtigkeit und Glaubwürdigkeit ihrer Berichte über diese Vorgänge ist unantastbar. Die Doctrina Addaei dagegen erscheint als eine apokryphe Schrift, etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammend, von sehr geringem historischen Werthe. Sie steht mit den genannten Briefen und Berichten der Abgarfrage, wie sie sich bei Eusebius und Moses finden, nicht im Widerspruch, sondern bestätigt sie.

11. Weitere Bezeugung des Briefwechsels. Die Acten des Mar Maris.

Dieses Resultat wird weiter durch die Uebereinstimmung aller Schriftsteller der alten und mittleren Zeit, der syrischen, armenischen, griechischen, lateinischen und persischen bestätigt.

Tixeron gibt in seiner erwähnten Abhandlung (S. 23—29) ein Verzeichniß dieser Schriftsteller, aber, wie er bemerkt, durchaus kein vollständiges. Er führt dort dreizehn syrische mit den betreffenden Schriften auf, darunter den hl. Ephräm, Jakob von Sarug (452—521), von den armenischen Moses von Chorene, neunzehn griechische, darunter Prokopius, Evagrius, Johannes von Damaskus, Georg Syncellus, Kaiser Constantin Porphyrogenitus, Theodor Studita, Simeon Metaphrastes, Leo Grammaticus, Georgius Cedrenus, Nicephorus Kallisti, acht lateinische, darunter die hl. Silvia (386—389), den Grafen Darius wegen seines Briefes an den hl. Augustin, geschrieben gegen 429, endlich fünf arabische und einen persischen, also im Ganzen 46 Schriftsteller; und fügt bei, daß diese einfache Aufzählung uns eine Idee gibt von der weiten Verbreitung der Abgarlegende und von dem Interesse, das man allerwärts derselben entgegengebracht hat. Auf

die Uebereinstimmung aller dieser Schriftsteller gestützt, bemerkt J. B. Martin mit Recht, daß wir hier eine uralte constante, übereinstimmende und universelle Tradition vor uns haben, aus der sich ein vollständiger historischer Beweis ergebe[1]).

Wir müssen es uns des Raumes wegen versagen, diese verschiedenen Autoren mit ihren Aussagen einzeln vorzuführen; auch dünkt uns dies nicht nothwendig, da ihr Consens von Niemanden in Abrede gestellt werden kann. Wir können uns daher auf die Besprechung nur weniger dieser Documente, die uns von hervorragender Wichtigkeit in der Frage zu sein scheinen, beschränken[2]).

Für solche halten wir folgende vier: die Acten des hl. Maris, das Zeugniß des hl. Ephräm, den Bericht der hl. Silvia und den Bericht des Kirchenhistorikers Evagrius. Wegen ihrer hohen Bedeutung wollen wir uns mit diesen vier Actenstücken etwas eingehender beschäftigen.

Die Acten des Mar Maris setzen wir aus dem Grunde an die erste Stelle, weil Maris ein Schüler des Apostels Addäus war, und weil von diesen Acten all das bestätigt wird, was den Gegenstand unserer Untersuchung bildet[3]).

Der Inhalt dieser Acten ist kurz folgender:

Maris war einer der siebenzig Jünger des Herrn; er begleitete den Addäus nach Armenien und wirkte mit diesem in der Verkündigung des Evangeliums zu Edessa und in der Umgebung längere Zeit. Nachdem ihm Addäus durch Handauflegung die bischöfliche Weihe ertheilt hatte, schickte er ihn in „die Gegenden des Morgenlandes nach Babylonien", um dort das Evangelium zu predigen. Mar Maris predigte hierauf mit mehreren Genossen, unter denen der Presbyter Onesimus sich befand, zuerst zu Nisibis, und bekehrte viele, da er die Wahrheit seiner Lehre durch viele

1) *Martin*, l. c. p. 47 sqq.

2) Für das Weitere verweisen wir auf *Martin*, l. c. p. 51 sqq.

3) *Acta sancti Maris*, Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo I apostoli, *Syriace sive Armenice* juxta manuscriptum Alquoschianum adjectis aliorum codicum lectionibus variantibus versione latina et annotationibus illustrata *edidit nunc primum J. B. Abbeloos*, *S. T.* D. domus pontificiae praesul, Archiepiscopi Mechliniensis Vicarius generalis. Bruxelles et Leipzig 1885.

Wunder bekräftigte und durch seine Milde und Güte die Herzen gewann. In Argon heilte er den König, nachdem dieser seinen Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, bekannt hatte, von seinem Leiden und that dasselbe auch an dem König von Arbon. Ebenso erfolgreich war sein Wirken in anderen Städten, in Bagdad, Seleucia, Susa, Ctesiphon, wo er Götzen und Götzentempel zerstörte und an deren Stelle christliche Kirchen erbaute und überall Geistliche anstellte. Er schied nach einer vieljährigen apostolischen Thätigkeit, nachdem er einen gewissen Papa zu seinem Nachfolger ordinirt hatte, zu Do Doni in der Mitte seiner Jünger aus dem Leben und ward in der daselbst von ihm erbauten Kirche beigesetzt. Sein Andenken als „des Apostels und Lehrers des Orients" blieb hoch in Ehren[1]).

Diese Vita ist in der Abgarfrage auch deßhalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie kurz das Wirken des Addäus, des Meisters, schildert als Einleitung in die Biographie des Schülers[2]).

Sie erwähnt die Gesandtschaft Abgars an Jesus und theilt den Wortlaut der beiden Briefe mit; sie bezeugt, daß der Herr dem Abgar auch sein Bild gesandt hat, sie berichtet weiter die Sendung des Addäus durch den Apostel Thomas nach Edessa, dessen Ankunft daselbst und Aufnahme bei dem König, die Heilung und Bekehrung Abgars, die Bekehrung der Stadt und Umgebung und die fernere große Wirksamkeit des Apostels bis zu seinem Lebensende.

Diese Schilderung stimmt völlig mit Eusebius und Moses überein und bringt überdies einige Einzelheiten, die wir bei Eusebius und Moses vermissen, die wir zum Theil bereits angeführt haben. So erwähnt sie, daß die Gesandtschaft Abgars in der letzten Zeit der öffentlichen Thätigkeit des Herrn stattgehabt habe[3]); daß die Abgesandten duodecimo mensis Nisan in Jerusalem eingetroffen seien und den Brief dem Herrn in dem Hause eines

1) Cap. 6—34, p. 21—88.

2) Cap. 1—6, p. 12—31.

3) Quum jam in eo erant, ut exitum praestantissimum haberent tres anni oeconomiae . . . eo tempore, quo jam consummanda erat oeconomia Salvatoris. c. 1, p. 12. Quo tempore Salvator metam contingebat . . . Abgarus . . . epistolam illi scripsit oratoresque ac legatos misit ad illum. c. 2. p. 13.

jüdischen Hohenpriesters überreicht haben[1]). Sie berichtet ferner, daß der König aus Erbitterung über die Juden, weil sie den Herrn gekreuzigt, ein Heer nach Jerusalem habe schicken wollen, um an denselben dafür Rache zu nehmen[2]); daß des Heilandes Porträt sich zur Zeit der Abfassung der Vita noch in Edessa befunden habe und daselbst als eine wunderbare Hilfsquelle für die Stadt hoch in Ehren gehalten worden sei[3]).

Was den Ursprung dieser Acten anbelangt, so geht aus denselben hervor, daß sie in jenen Gegenden, in denen Maris zuletzt das Evangelium gepredigt hatte, wahrscheinlich von einem Mönche oder Geistlichen des 5. oder 6. Jahrhunderts geschrieben worden sind, sowie daß der Verfasser nicht aus öffentlichen Documenten, sondern aus der alten Volkstradition, die aber doch bereits schriftlich fixirt war, geschöpft hat[4]).

Auf die Zeit des 5. und 6. Jahrhunderts weisen folgende Umstände: 1) Geschieht darin weder des Nestorianismus, der im 6. Jahrhundert in jenen Gegenden herrschend wurde, noch des Mohammedanismus irgend eine Erwähnung; 2) einige Ortsnamen weichen von denjenigen ab, die zur Zeit der Herrschaft der Araber gebräuchlich waren[5]).

Andererseits ist ihre Entstehung kaum über das 4. Jahrhundert hinaufzurücken, da in denselben der Bischof Papa erwähnt wird, der zu Anfang dieses Jahrhunderts der Kirche von Seleucia vorstand und von unseren Acten der unmittelbare Nachfolger des Mar Maris genannt wird, es müßte denn sein, was nicht unwahr-

---

1) S. oben S. 33, Note 3.

2) Dixit rex (Abgarus): Sic credidi in illum, ut etiam contra Judaeos, qui illum crucifixerunt, voluissem mittere exercitum eosque delere, nisi prohibitus ab imperio Romanorum fuissem. c. 4, p. 19.

3) Et allata est ista sindon et veluti fons auxiliorum reposita in ecclesia Edessae usque in hodiernum diem. c. 3. p. 17.

4) Haec igitur ad conversionem Mesopotamiae (quam Addaeus perfecit) pertinent. Itaque regrediamur et ostendemus, quomodo religio inde propagata fuerit *atque etiam ad hasce regiones nostras pervenerit.* Ac quoniam vix relata reperitur haec historia *publice*, *componam ego traditionem antiquam*, *scriptis transmissam*, quae hujusmodi est. c. 6, p. 91.

5) Pag. 6 u. 7.

scheinlich ist, daß es zwei Bischöfe von Seleucia dieses Namens gegeben hat[1]).

Die Glaubwürdigkeit dieser Acten unterliegt nach dem Herausgeber Abbeloos keinem Zweifel; denn es steht fest, daß Mar Maris der apostolischen Zeit angehört, in den genannten Gegenden gepredigt und die Kirche gegründet hat, da diese Nachrichten mit beinahe zahllosen Zeugnissen alter Schriftsteller und historischer Documente übereinstimmen[2]).

Ueberhaupt macht die interessante Schrift den Eindruck, daß sie ein kenntnißreicher, glaubwürdiger Mann von gesundem Urtheile und gutem, concisem Stile verfaßt hat. Auf die Doctrina Addaei nimmt sie nicht einmal mit einer Anspielung Bezug, wie sie denn auch von den bekannten chronologischen Irrthümern, welche letztere verunzieren, ganz frei ist.

12. Das Zeugniß des hl. Ephräm. Der Segen des Herrn über Edessa.

Der hl. Ephräm ist der gefeiertste aller syrischen Kirchenväter, der, zu Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts zu Nisibis in Mesopotamien geboren, im Jahre 373 oder einige Jahre darauf zu Edessa gestorben ist, viele Jahre in dieser Stadt gelebt und gewirkt hat, so daß er den Namen „der Edessener" erhielt.

Dieses Licht der syrischen Kirche, ihr Mund und mächtigster Zeuge, der wie irgend einer die Tradition der armenischen und syrischen Kirche kannte, kennt auch den Brief Abgars an den Herrn und die Antwort dieses an jenen; denn er erinnert die Edessener in seinem berühmten Testamente an dieselben, indem er sagt, es sei ihnen dadurch eine große Auszeichnung und Gnade zu Theil geworden, daß ihr König Abgar auf seine Gesandtschaft und seinen Brief an den Herrn eine schriftliche Antwort erhalten habe.

---

1) L. c.

2) Profecto nihil aliud in hac re asserere ausim quam Acta S. Maris, nunc in lucem prolata, haudquaquam haberi posse ut sequioris aevi figmentum quoddam, gratuito excogitatum seu antiquioris traditionis fundamento carens: quippe quae potius, saltem quod historiae substantiam attinet, innumeris veterum scriptorum ac monumentorum consentiant testimoniis. *Abbeloos in epilog. critic.*

Aber Ephräm kennt nicht bloß die beiden Briefe, sondern, was hier von besonderer Wichtigkeit ist, auch den Segen, den der Herr über Edessa gesprochen hat. Die betreffenden Worte Ephräms lauten: „Gesegnet ist die Stadt, die ihr bewohnt, Edessa, die Mutter der Weisen, die von dem lebendigen Munde des Sohnes gesegnet ward durch seinen Jünger (das ist, den Apostel Addäus). Dieser Segen bleibe in ihr, bis der Heiland wieder erscheint[1]).“

Mit diesen Worten spielt der Edessener offenbar auf die Segensworte des Herrn an, die der königliche Gesandte Anan, wie „die Lehre des Addäus“ berichtet, dem Abgar in seinem Auftrage zu melden hatte: „Gesegnet sei deine Stadt und nie soll sie in die Hände deiner Feinde fallen.“ Dieses Segens gedenkt auch Addäus in seiner Rede an die versammelten Bewohner in Edessa, indem er sagt, sie sollten die Worte der Predigt des Evangeliums gläubig annehmen, damit die Verheißung des Herrn immer in Kraft bleibe. Im Munde des Addäus lauteten des Heilandes Worte aber etwas anders, nämlich: „Selig seid ihr; denn ehe ihr mich gesehen, habet ihr an mich geglaubt, und zum Lohne dieses Zeugnisses, das ihr mir gegeben habt, verspreche ich euch, daß diese Stadt, die ihr bewohnt, gesegnet sei und kein Feind sie je in Besitz nehmen soll.“

Deßgleichen erwähnen dieses Segens die „Acten des hl. Maris“,

1) P. Pius Zingerle, Ausgewählte Schriften des hl. Kirchenvaters Ephräm. Aus dem Griechischen und Syrischen übersetzt. Innsbruck 1830. I. Bd. S. 95. Der syrische und lateinische Text des Testamentes (confessio) bei *J. Overbeck*, S. Ephraemi Syri, Rabulae, episcopi Edesseni, Balaei, aliorum opera selecta. Oxon. 1865. p. 137 sqq. Aber auch noch in einer anderen Stelle nimmt Ephräm auf diesen Segen Bezug. In einem Gedichte nämlich, von welchem in seiner syrischen Vita ein Fragment enthalten ist, sagt er unter anderem: Edessa ist voll Segnungen ... Christus wird segnen ihre Bewohner. Edessa mit Herrlichkeit geziert, durch den Namen Jesu verherrlicht und wiederum durch seinen Boten verherrlicht, durch Addai, den seligen Apostel, eine Stadt, die an Berühmtheit gleicht dem himmlischen Jerusalem, o Edessa, wie soll ich sagen und predigen von deiner erhabenen Schönheit u. s. w. — S. Th. Zahn, a. a. O. S. 360.

nach denen die Worte des Herrn gelautet haben: „Gesegnet wird sein deine Stadt und kein Gegner wird in ihr herrschen.“

Betrachten wir den Wortlaut dieser zwei Stellen in der Lehre des Addäus, so finden wir, daß derselbe verschieden, daß er also keineswegs getreu wiedergegeben ist. Wir finden also hier bestätigt, was wir oben behauptet haben, daß wie nicht einmal diese so wichtigen Worte des Heilandes, ebenso wenig auch der Text des Briefes Abgars und Jesu, wie ihn die „Lehre des Addäus“ gibt, als ganz wortgetreu anzusehen, daß also vielmehr der von Eusebius und Moses uns überlieferte Wortlaut der Briefe als authentisch zu betrachten sei.

Ferner ist es von besonderer Wichtigkeit, daß diese Segensworte auch in der „Lehre des Addäus“ nicht als ein Bestandtheil des Briefes des Herrn bezeichnet werden, sondern daß gesagt wird, der Herr habe sie zu Anan gesprochen.

Wir haben oben behauptet, der Verfasser der „Lehre des Addäus“ habe den wirklichen Bericht des Lerubna nicht vor sich gehabt, er hätte sonst unmöglich so colossale historische und chronologische Irrthümer in dieselbe aufnehmen können. Die große Verschiedenheit, mit der er diese wichtigen Worte des Segens und der Verheißung Jesu wiedergibt, kann die Richtigkeit unserer Behauptung nur rechtfertigen.

Woher mag aber der Verfasser diese so hoch bedeutsame Notiz genommen haben? Wie wir oben sagten, schöpfte er aus der Ueberlieferung, wie sie damals, als er schrieb, in Edessa in aller Mund war. Die Sache dürfte sich folgendermaßen am einfachsten erklären:

Als der König Tiridates (Terdat) in den ersten Decennien des 4. Jahrhunderts durch den hl. Gregor den Erleuchter die Taufe empfangen hatte und die christliche Religion eifrig förderte, als Edessa durch ihn wieder eine christliche Stadt geworden war, wurden die öffentlichen Archive der Stadt den Christen wieder zugänglich. Nun entdeckte man in denselben die beiden Briefe und die übrigen Actenstücke und Berichte, die über die Bekehrung des Königs und die Stadt daselbst hinterlegt waren. Man kam somit auf diese Weise wieder zur Kenntniß der genannten Segens- und Verheißungsworte. Diese Entdeckung war eine große Freudenbotschaft für den König und alle christlichen Bewohner der Stadt,

und die Erzählung derselben ging in der Stadt von Mund zu Mund. Das glückverheißende Ereigniß gab mit anderen Umständen vielleicht dem Verfasser der „Lehre des Addäus“ Veranlassung, seine Schrift zu fertigen, was, wie wir gesagt haben, in den Jahren von 340 bis 360 geschehen sein mag. Seine Quelle waren also die Erzählungen in Edessa, in denen sich aber mit dem wahren Sachverhalte bald auch falsche Nachrichten vermischt hatten.

Wir glauben also, daß Jesus diesen Segen über Edessa wirklich gesprochen und die Verheißung dem König durch Anan gegeben hat, aber nur mündlich. Als mündliche Aeußerung hatte sie der Bote dem Abgar zu überbringen. Wir wissen aber, daß Anan auch einen schriftlichen Bericht von seiner Gesandtschaft verfaßt, den Lerubna in seine Schrift aufgenommen hat, die im Archive hinterlegt wurde. In diesem Berichte nun hatte Anan den ihm vom Herrn gewordenen Auftrag schriftlich aufgezeichnet. Als dann unter dem König Tiridates diese Archive über die Vorgänge unter der Regierung des Königs Abgar durchforscht wurden, kam man wieder zur Kenntniß des fraglichen Segensspruches. Aus dem königlichen Palaste ging die freudige Kunde in die Stadt und in die ganze Bewohnerschaft über. Daher finden wir diese Segensworte in den Acten des Mar Maris, die, wie uns bereits bekannt ist, aus der Tradition geschöpft worden sind, als einen Bestandtheil, als den Schlußpassus des Briefes des Herrn. Dagegen versichern uns die griechischen Geschichtschreiber Prokopius und Evagrius, daß diese Segensworte im Briefe des Herrn **nicht** gestanden haben.

Man hat es sehr befremdend befunden, daß Eusebius und Moses dieses Segens und dieser Verheißung mit keiner Silbe erwähnen. Sie Sache, so auffallend sie auf den ersten Blick erscheint, erklärt sich sehr leicht. Beide Historiker hatten zweifellos Kenntniß von denselben; standen sie ja in der Schrift des Lerubna, die beide benutzten. Aber die so äußerst merkwürdige Nachricht stand doch nicht im Briefe des Heilandes, den sie in der Originalschrift im Archive vor Augen hatten; sie war nur eine persönliche Mittheilung des Anan und fand sich nur in einer Privatschrift des Lerubna. Würde sie im Briefe selbst gestanden haben, so hätten die beiden Historiker sie sicher ohne Bedenken wiedergegeben, da die Autorität des Herrn selbst für die Wahrheit derselben Bürg-

schaft leistete. Aber diese absolute Sicherheit gewährte ihnen eine Privatnachricht des königlichen Gesandten Anan keineswegs. Beide Geschichtschreiber mochten daher Bedenken tragen, ein so folgenreiches Versprechen auf eine Privatautorität hin in ihre Geschichtswerke aufzunehmen, da ja die Verheißung bei den großen politischen Umwälzungen, die der Orient gerade damals durchmachte, mit jedem Tage Lügen gestraft und Edessa erobert werden konnte. Beide wußten, daß dies einmal bereits eingetreten war, als im Jahre 216 der König Abgar Bar Maanu vom Kaiser Caracalla entthront, das bisher selbstständige Königreich in eine römische Provinz umgewandelt worden war. Allerdings war im buchstäblichen Sinne diese Einnahme von Edessa keine feindliche Eroberung gewesen, da die Römer schon seit vielen Jahren die Oberherrlichkeit über Stadt und Land besaßen; aber sie machte doch dem Königthum und der Selbstständigkeit der Stadt auf Jahre hinaus factisch ein Ende. Eusebius und Moses handelten also, indem sie von der fraglichen Verheißung keine Erwähnung machten, mit großer Ueberlegung und Vorsicht.

Kehren wir wieder zu Ephräm zurück. Woher mag er die Kunde von der Verheißung erhalten haben? Etwa aus der „Lehre des Addäus"? Sicherlich nicht! Aus dieser unreinen Quelle hat unseres Erachtens überhaupt niemand geschöpft, weder Eusebius, noch Moses, noch Ephräm. Eusebius kannte sie, wie wir dargethan haben, gar nicht, da sie erst mehrere Jahre nach 326 geschrieben worden; und für Moses und Ephräm, sowie für jeden anderen Schriftsteller, der nur einige kirchengeschichtliche Kenntnisse hatte und einigen kritischen Blick besaß, trug sie die Kennzeichen der Erdichtung offen an sich. Eusebius und Moses schöpften, wie sie selbst versichern, aus den öffentlichen Archiven von Edessa und aus dem ächten Lerubna. Und von dem syrischen Kirchenvater, dem ja ebenso die Archive offen standen, ist dasselbe mit gleicher Sicherheit zu behaupten. Ja, Ephräm sah in Edessa sogar die Originalbriefe Abgars und des Erlösers, die damals noch vorhanden waren und hoch in Ehren gehalten wurden. Die Kenntniß von dem Segen des Herrn und seiner Verheißung, darf man behaupten, war unter diesen Umständen ein Gemeingut des ganzen armenischen, nun wieder christlichen Volkes.

Ephräm, der officielle Zeuge der syrischen Kirche und hochge-

feierte Lehrer in Edessa, verbürgt uns also die edessinische Tradition und alles das, was uns Eusebius und Moses aus den öffentlichen Archiven daselbst berichten. Es erscheint daher nicht mehr nothwendig, die übrigen syrischen Zeugen, selbst Jakob von Sarug, speciell noch vorzuführen[1]). (Schluß folgt.)



XX.

Neue Zeugnisse für alte Wahrheiten.

Zu den beliebtesten Argumenten, womit protestantisches Sonderchristenthum seine Existenzberechtigung nachzuweisen sucht, gehört u. a. der schwere Vorwurf, die „Papstkirche des Mittelalters" habe, den unendlichen Heilswerth der Verdienste Jesu Christi leugnend, ihre Gläubigen auf die Heiligen verwiesen und hiemit an Stelle des früheren Heidenthums lediglich eine neue Art Abgötterei gesetzt. Nebenbei läuft nicht selten die Behauptung, die lateinische Sprache sei in Liturgie und Predigt ausschließlich angewendet worden, der Gottesdienst somit den breiten Schichten des Volkes unverständlich geblieben.

Obschon von berufenen Autoritäten (Cruel, Lecoy de la Marche, Janssen 2c.) zurückgewiesen, machen sich diese herkömmlichen Verleumdungen immer auf's neue breit. Um so erfreulicher ist es, wenn fortschreitende Erschließung der homiletischen Literatur unserer Altvordern dem Apologeten Waffen liefert, vor deren Schärfe der Lindwurm der Lüge erliegen muß. Bemerkenswerth hiebei ist der Umstand, daß vielfach gerade Protestanten es sind, welche durch ihre Publicationen den Sieg der Wahrheit beschleunigen. So hat z. B. Dr. G. E. Klemming, weiland Oberbibliothekar von Stockholms »Riksbibliotek« neben anderen trefflichen Leistungen auch eine Sammlung schwedischer Predigten aus der katholischen Periode veröffentlicht (»Samlingar, utgifna af Svenska fornskriftsällskapet« 1879 ff.), welche zeigen, wie die gelästerten Mönche und Priester jener Zeit keineswegs Ignoranten oder Lehrer des Irr-

1) Martin hat dies (S. 110—118) ausführlich gethan.

thums waren, vielmehr sich redlich bemühten, den Samen des „reinen" Evangeliums auf theilweise recht steinigem Erdreich auszustreuen, die Herzen ihrer Landsleute für Gott und sein Reich zu begeistern. Schon vor Klemming wurde von Rietz in der jetzt selten gewordenen Schrift: »Svensk järteckens postilla« (Lund 1850) homiletisches Material gesammelt.

Die Werke dieser beiden Forscher basiren auf Manuscripten zu Kopenhagen, Stockholm, Upsala und Linköping und berücksichtigen nur Kanzelreden, welche in der Landessprache niedergeschrieben worden sind. Die Masse lateinisch concipirter Reden ist trotz vielfacher Decimirung ungleich größer und noch wenig bekannt. Aber auch von schwedischen Homilien harren eine beträchtliche Anzahl der Edition.

Ob Rietz-Klemming's Publikationen in Skandinavien die verdiente Beachtung fanden, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. In Deutschland dürften sie jedenfalls nur Wenigen zu Handen gekommen und höchstens von Einzelnen gelesen worden sein, da sich ja die Kenntniß altnordischer Sprache auf eine verschwindende Anzahl Männer beschränkt. Durch Fertigung von Auszügen und Uebertragung einzelner Stücke hoffen wir nun, ein regeres Interesse für diese Perlen der Vorzeit wecken und damit zugleich der Wahrheit dienen zu können. Vielleicht bietet sich uns überdies die Möglichkeit, eine Anzahl schwedischer Predigten zum Abdruck zu bringen, die sich in Codices der Stiftsbibliothek von Linköping (Signatur: Nr. 20 u. 59) finden, bisher aber noch nirgends veröffentlicht sind.

Gewissermaßen als Probe des zu Bietenden bringen wir hier eine vermuthlich unbekannte »*Ars moriendi*«, welche dem Codex latinus Upsalensis Nr 321 entnommen ist. Fraglicher Codex datirt vom Ende des 15. Jahrhunderts und stammt aus dem Mutterkloster des „Ordens vom hl. Erlöser", Vadstena am Wettersee. Derselbe ist mit Ausnahme einzelner erläuternder Randglossen und des zu reproducirenden Stückes durchweg lateinisch. Wir geben die „Sterbekunst" in freier deutscher Uebersetzung. Der unbefangene Leser wird daraus ersehen, wie selbst im hohen Norden und weit entfernt vom „römischen Babel" die apostolische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Christi Versöhnungstod standhaft verkündigt und geübt wurde, wie un-

nöthig und überflüssig somit die rein destructive Thätigkeit der „Reformatoren" auch dort gewesen ist. —

„„Hier wird gelehrt, wie der Mensch in seiner Todesstunde den Teufeln entsagen und sich von Herzen in Gottes Gewalt überantworten soll.

St. Augustin und andere bekannte Väter erwähnen in ihren Schriften, daß der Mensch während seines ganzen Lebens von den Dämonen niemals so schwer und grimmig angefochten wird, als im Moment des Hinscheidens. Da suchen sie Gewalt zu erlangen über seine Seele, um sie mit ihrer Bosheit ewig und unaussprechlich zu quälen; denn wenn sie dieselbe nicht beim Austritt aus dem Leibe mit ihren Nachstellungen gewinnen können, ist ihnen nicht fürder Frist und Macht verliehen, wider die Seele zu streiten. Die leidigen Teufel verlieren dann jeden Anspruch darauf, den sie bei Lebzeiten des Menschen besessen haben.

Deßhalb soll jeder Christ sein Gewissen eifrig erforschen, sich von Lastern frei halten und erwägen, wie er von Kindesbeinen an mit sich und anderen viel läßliche und viel Todsünden begangen. Ganz besonders soll er dies aber thun, wenn er fühlt, daß er schwer krank darniederliegt. Denn im letzten Augenblicke, wo der Sterbende das Nahen des Todes fühlt, denkt er entweder überhaupt nicht mehr an seine Fehler oder er erkennt auf Eingebung des Teufels, wie groß und zahlreich sie gewesen und welche Qual seiner wartet. Da befällt Angst sein Herz und er beginnt zu fürchten, daß es für ihn keine Verzeihung gebe. Daraus entspringt dann Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit. Stirbt jemand in solcher Gemüthsverfassung, so fährt er geradeweges zur Hölle.

Deßhalb soll der Mensch in seiner Todesstunde nicht die Sünden, sondern das gnadenreiche Leiden und Sterben bedenken, welches der Sohn Gottes für sein und aller Welt Heil am Kreuze erduldete und wie er eben darum keine Christenseele einbüßen will, die er mit bitterem Tod und herber Pein so liebreich und mildiglich erlöst hat. Und soll er bedenken, wie St. Augustinus dem Heiland die Worte in den Mund legt: „Wenn ich so viele Gliedmaßen hätte, als Sterne am Himmel stehen und Gras auf den Fluren wächst, und jedes Glied gehörte einem gesonderten Leibe zu, ich wollte eher jeden Leib den grimmigsten Qualen überlassen, wie ich es einst für die ganze Welt am Charfreitag gethan, bevor auch

nur eine Seele in Gewalt des Teufels fiele. Sagte ja vor mir schon der Prophet: ‚Meine Barmherzigkeit gegen einen Sünder, der um Gnade fleht und sich bessern will, ist größer, als all meine Thaten zum Heile der sündigen Menschheit‘. — Auch soll der Mensch bedenken, was der Herr mit dem Räuber am Kreuze gethan, der dem Teufel von Jugend an gedient hatte und erst ganz zuletzt von Reue ergriffen wurde. Noch war es nicht zu spät, um den erbetenen Sündennachlaß unseres Herrn Jesus Christus zu erhalten, als er rief: „Gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst!“ Der Gottessohn antwortete ihm nicht: „Du bist verstoßen und verdammt“ oder „Du mußt Jahrtausende im Fegfeuer brennen“, sondern im Uebermaß unbegreiflicher Erbarmung sprach er: „Dir sind deine Sünden vergeben. Um deines festen Glaubens und deines unerschütterlichen Vertrauens halber wirst du bei mir im Paradiese sein.“ — Ferner soll der Mensch in seiner letzten Stunde daran denken, welche Milde der Herr an Maria Magdalena übte, die mit sieben Todsünden behaftet war, aber mit heißer Herzensgluth Barmherzigkeit und Gnade erflehte; sie, die nicht nur Vergebung der Sünden erlangte, sondern sogar selig wurde und täglich für die verlorene Menschheit bittet. — O Mensch, das sollst du erwägen, daß das um deinetwillen geschah und zugleich für viele andere Sünder auf Erden, damit sie nicht in Verzweiflung fallen. Denn noch heute ist Gottes Erbarmen gegen jene, die sich hienieden bessern wollen, ebenso groß, wie einst gegen St. Maria Magdalena, die jetzt die Freuden des Himmels genießt.

Darum soll der Mensch vor dem Hinscheiden also sprechen: „O Herr Jesu Christe, der du Himmel und Erde erschaffen und mich mit Leib und Seele ausgerüstet hast, ich glaube alles, was die heilige Kirche zu glauben vorstellt, von ganzem Herzen und mit innigstem Gemüthe. In diesem Glauben widersage ich dem Teufel und seiner Herrschaft, seinen Einflüsterungen und Versuchungen. Es schmerzt mich tief, von der Stunde meiner Geburt an gegen Dich gesündigt zu haben. Sollte mir noch ein längeres Erdenwallen beschieden sein, so will ich nimmermehr gegen Deine Gebote handeln, weder mit Worten, noch mit Werken; sondern ich will Dir danken und dienen alle Tage meines Lebens, Dich lieben und schätzen vor allen Creaturen. O Herr Jesu, mein theuerster Vater und mildester Erlöser, der Du mich durch Deinen gebenedeiten Tod

und die Pein, welche Du am Kreuze für das Heil und die Erlösung der Welt geduldet, vom ewigen Tode befreit hast; wenn Dein weises und gerechtes Urtheil fordert, daß ich meiner bösen Thaten wegen soll verdammt werden, so setze ich vertrauensvoll Deinen Tod und Dein Leiden zwischen Dein Urtheil und meine Sünden; so setze ich auch Dein Leiden zwischen mich und den Teufel sammt meinen Sünden. O Herr, in Deinen heiligen Tod und Deine segensreiche Marter hülle und verberge ich mich von ganzem Herzen gegen alle Bosheit und Anfechtung, mit welcher die Dämonen mir jetzt zusetzen. O, ihr himmlischen Heerschaaren, legt für mich armen Sünder bei meinem Schöpfer und Gott Fürsprache ein, daß er sich seines gebenedeiten Todes halber über mich erbarme. Herr Jesu Christe, wahrer Gott und wahrer Mensch, Sohn der seligsten Jungfrau Maria, der Du am Kreuz für das Heil der Welten starbst, in Deine Hände befehle ich meinen Leib und meine Seele!"

Wer immer in seiner Todesstunde also, wie obgeschrieben, dem Teufel entsagt und sich in Gottes Hand befiehlt, darf überzeugt sein, daß er Hölle und Teufel besiegen und Gottes Erbarmung und Gnade genießen wird. Amen.""

München. Dr. P. Wittmann.

XXI.

Zur Ikonographie des Mittelalters.

I.

Reste von mittelalterlichen Wandmalereien treten häufig genug bei Herstellungen von Kirchen an's Tageslicht: selten bieten sie Neues nach der ikonographischen Seite; noch seltener gehen sie ihrem Ursprunge nach weit zurück. Im vorliegenden Falle handelt es sich um eine Bilderreihe, die sich in ihrer Zeitstellung den Wandbildern von St. Georg auf der Reichenau (10. Jahrhundert, von F. X. Kraus 1884 veröffentlicht) anreiht und nach der ikonogra-

phischen, wie künstlerischen Seite nicht gewöhnliches Interesse beansprucht[1]).

Klein und unscheinbar ist das einschiffige Kirchlein zum hl. Michael, das die Wandmalereien umschließt; allein die Stelle, an der es steht, verlieh ihm von Anfang an hervorragende Bedeutung. Auf der kahlen Platte einer Felseninsel inmitten des wildesten Theiles der schwäbischen Alb (O.-A.: Balingen, Württemberg) erhebt sich der mit Sorge ausgeführte Bau an der Stelle eines heidnischen Bergheiligthumes. Auch hier löste Michael, der Seelengeleiter, den germanischen Wodan ab. Wie in vorchristlicher Zeit, so blieb die Stätte durch das ganze Mittelalter Sammelpunkt für einen weiten Umkreis: waren doch sieben Ortschaften auf der Bergeshöhe eingepfarrt. Zudem hatte das Kirchlein früh schon angesehene Nachbarschaft. Durch einen kaum zu begehenden Felsgrat verbunden, hängt mit dem Burgfelde die auf einer Felspyramide erbaute „Schalksburg" zusammen, anfänglich ein Rückzugspunkt für die Reste verdrängter keltoromanischer Unfreien, daher „Schalken-, Schalks-Burg". Wenn nun diese Bergveste als Stammburg der Hohenzollern angesprochen und die im Boden der Kirche aufgefundenen Steinsärge auf Begräbnisse derselben gedeutet werden (vgl. 8. Kap. III. S. 78 ff.), so stehen diesen Annahmen die gewichtigsten Gründe entgegen. Daß hier alter Zollernbesitz vorliegt, ist nicht zu bezweifeln; doch waren Dorf und Kirche von Burgfelden bereits vor der Mitte des 11. Jahrhunderts auf das Kloster Ottmarsheim im Ober-Elsaß übergegangen. Alles, was somit auf einen Zusammenhang mit den Hohenzollern, sei es in der Gründung der Kirche oder in einzelnen Darstellungen der Wandmalereien, gedeutet wird, ist unhaltbar (vgl. neuestens Heinr. Witte in Beil. zur Allg. Ztg. Nr. 191, 19. Aug. 1896). Daß auf die Entstehung der Wandbilder die Klosterschule von Reichenau Einfluß geübt habe, wie der Verfasser (S. 38) annimmt, wird nicht gerade hinfällig, wenn auch die Grafen von Zollern außer Betracht bleiben.

Die Bilderreihe kam 1892 bei Erneuerung des Dachstuhles

---

1) **Die Wandgemälde zu Burgfelden auf der Schwäbischen Alb. Mit 3 Doppeltafeln und 13 Textbildern. Von Dr. Paul Weber. Darmstadt, Bergsträßer 1896. gr. 8⁰. VII, 100 S.**

zum Vorschein. Sie umzieht als breiter Streifen, etwa zwei Manneshöhe über dem Boden, den Kirchenraum. Durch früheren Umbau der Westwand ist leider eine bedeutende Lücke in der Folge der Darstellungen entstanden; an anderen Stellen hat Verwitterung so schwere Schäden verursacht, daß der Deutung der schwachen Spuren große Hindernisse entgegenstehen.

Zur Charakterisirung der Malereien möchte ich gleich hier auf einen Umstand hinweisen, der meines Wissens bisher kaum genügende Beachtung gefunden hat. Der in schmalem Streifen aufgerollte Bilderfrieß ruft nämlich unwillkürlich die Erinnerung an figurenreiche Teppichstreifen wach: die ganze Art der Abschluß-Ornamente, einer breiten und einer schmalen Borte, sowie der Vortrag in den figürlichen Darstellungen schließt sich eng an den Stil von Bildwirkereien an. Ganz im Sinne von Textil- oder Knüpf-Technik säumt ein vielfarbiger Mäander von complicirter Bildung nach oben den Bildstreifen ab; nach unten ist es eine schmälere Borte mit Rosetten in der mittleren Bahn. Rothe, blaue und gelbe Streifen durchziehen, ganz im Sinne der Webetechnik, den Bildgrund, worauf die überschlanken Figuren sich bewegen. Eine architektonische Theilung der Vorgänge ist nicht vorhanden. Die Fenster mit ihren schmalen Schlitzen schneiden dabei unvermittelt in die Malfläche ein. Es klingt in der Entwickelung des Bildschmuckes etwas von der ungegliederten Breite von epischer Erzählungsweise. Für die Anordnung selbst aber waren, wie bemerkt, Bildwirkereien maßgebend. Der gleichfalls der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts angehörige, riesige Rücklaken mit dem Kriegszuge Wilhelms des Eroberers in der Cathedrale zu Bayeux ist eine Parallele dazu[1]).

Der Zeitstellung nach mögen, wie der Verfasser (4. Kap. S. 40 ff.) ausführt, die Burgfelder Wandmalereien jenen von Oberzell auf der Reichenau angereiht werden, und ihrem Werthe nach bilden sie ein wichtiges Bindeglied zwischen diesen noch auf

1) Welche Bedeutung im Inventar der Kirchen im frühen Mittelalter kunstreiche und bildgeschmückte Gewebe haben, ist zu ersehen u. a. aus Julius von Schlosser, Schriftquellen zur Geschichte der Karoling. Kunst s. v. palla, palla grecisca, tapetia. — Ferner desselb. Quellenbuch zur Kunstgeschichte, 1896, passim.

dem Boden antik-christlicher Kunstanschauung stehenden Werken der Malerei und jenen des Mittelalters. Wofern übrigens ein Zusammenhang mit der Reichenauer Malerschule selbst angesprochen wird, so ist doch nicht zu übersehen, daß erhebliche Unterschiede zwischen beiden Leistungen zu Tage treten. Die Reichenauer Wandbilder stehen entschieden mehr auf dem Boden malerischer Anschauung und Uebung, während die Burgfeldener mehr den aus der Bildwirkerei entlehnten Charakter an sich tragen und damit einen Ursprung aus engerem Gesichtskreis und einer begrenzteren Technik bekunden. Dabei ist unbedenklich zuzugeben, daß, wie schon Keppler treffend bemerkte, die Malereien von Burgfelden „einen starken Tropfen germanischen Blutes mehr in ihren Adern haben, als die von Oberzell", und Paul Weber drückt den gleichen Gedanken dahin aus, „daß die Burgfelder Bilder deutscher sind, als die Reichenauer" (S. 56). Die stärkste Wandlung spricht sich meines Erachtens in der Bewegung der beiden Gruppen der zum Gericht blasenden Engel und in der Ueberfallscene (Abb. 19, Taf. III) aus.

Inhaltlich läuft die Bilderreihe an der Ostwand in dem Weltgerichte aus. Was die Westwand bot, ist nur vermuthungsweise anzunehmen. Heute beginnt die Reihe am westlichen Ende der Schiffswände mit der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus. Auf der Südwand ist das Mahl des Reichen (vgl. Taf. II, 8), sein Tod und der Lohn des Lazarus (9. u. 10), auf der Nordwand die Strafe des Prassers in der Höllenqual (11) dargestellt. Es ist damit der Gedanke der Vergeltung, Lohn und Strafe im Leben des Einzelnen angespielt: das Gericht über die Welt, die Gesammtheit der Menschen, bildet den großen Abschluß. Die zwischen liegenden Darstellungen, fünf oder sechs auf jeder Seite, sind nun derart unvollkommen erhalten oder so sehr zerstört, daß deren Inhalt sich nur vermuthungsweise deuten läßt. Hervorragenden Werth nach der künstlerischen Fassung, wie nach dem Grade der Erhaltung kommt Kampfesscenen zu, wo Reiter und Fußgänger, sowie Gewappnete in heftiger Leidenschaft aufeinander eindringen (vgl. Taf. III, Abb. 16 u. 19). Zwischen diese Kampfbilder und die Lazarus-Parabel schieben sich Darstellungen ein, die an apokalyptische Vorstellungen anklingen: der Sturz Satans durch Michael, die Verklärung des Lammes, sowie Propheten und vielleicht die Apostel auf gegenüberliegenden Wandflächen.

Paul Weber sieht in den Kampfscenen die Fortsetzung der Parabeldarstellung vom armen Lazarus und deutet den Ueberfall auf den Mann, der unter die Räuber gerieth (vgl. S. 32 ff. bes. im Excurs über die Parabeldarstellungen im früheren Mittelalter). Wie neu, werthvoll und scharfsinnig diese Ausführungen auch sind, so können sie höchstens den in Scene 14 u. 15, Abb. 19 geschilderten Vorgang wahrscheinlich machen; die correspondirenden Bilder erfahren keine Aufklärung. Namentlich fehlt ein in östlicher Richtung fortschreitender Gedanke. Die Parabel wäre zudem von der ersten getrennt und die Weiterentwickelung der ikonographischen Reihe unterbrochen. Ich sehe daher in der Annahme, daß es sich hier um die Anreihung einer weiteren Parabel handele, nicht die richtige Lösung: es ist entschieden ein Abweg. Die Bilderreihe würde damit des Zusammenschlusses ermangeln. Auch Julius von Schlosser in seiner bemerkenswerthen Anzeige (Beilage zur Allgem. Zeitung Nr. 167, 1896) vermißt „die Darlegung des ikonographischen Grundgedankens". Zum guten Theil erklärt sich dies aus dem Umstande, daß der Versuch, die Darstellungen auf der einstigen Westwand ideell zu ergänzen und den Kreis damit zu schließen, nicht gemacht wurde. Wo aber der ikonographische Grundgedanke fehlte, mangelte es gleichzeitig am Correctiv für die Deutung im Einzelnen. Julius von Schlosser irrt nun seinerseits, wenn er den Bilderkreis als einen „Sepulcral-Cyklus" bezeichnet: dafür liegen keinerlei Anhaltspunkte vor. Die größere Wahrscheinlichkeit hat die Darstellung der ersten und zweiten Ankunft des Herrn für sich. Das Hauptbild an der Ostwand stellt Christus in seiner Wiederkunft als Weltrichter dar. In St. Georg auf der Reichenau, wie zu St. Angelo in Formis befindet sich das Weltgericht an der Westwand, also an der entgegengesetzten Stelle. Wenn nun in Burgfelden die zweite Ankunft zum Gericht im Osten dargestellt ist, so darf wohl in diesem Falle auf der Westseite die erste Ankunft des Herrn, seine Geburt dem Fleische nach, vermuthet werden. Daß eine Gegenüberstellung von erster und zweiter Ankunft Christi in der Liturgie und Sprache der Kirche, in der Theologie und Predigt, wie in der Kunst[1]) dem frühen Mittelalter durchaus geläufig war, bedarf keines Nachweises.

1) Vgl. Handbuch der Malerei vom Berge Athos. Deutsch von Godeh. Schäfer. S. 262.

Im vorliegenden Falle dürfte das Vergeltungsmoment im Vordergrund des ganzen Darstellungskreises stehen. Vom Leben des Einzelnen (Prasser und Lazarus), von der Schilderung des Duldersinnes[1]) und dessen Lohnes geht die Bilderfolge aus und schreitet zu den Drangsalen der Gerechten überhaupt in Welt und Kirche (Raub, Krieg, Martyrium) fort. Dazwischen schieben sich die Bilder der Geheimen Offenbarung vom Kampf und vom Sieg über den Drachen, vom Sturz des Satans durch Michael und die Verherrlichung des Lammes durch die Chöre der Propheten und Apostel ein. Daß Darstellungen aus der Apokalypse im Zusammenhang mit dem jüngsten Gerichte in bestimmter Absicht vorgeführt wurden, ist aus Beda's Beschreibung der Peterskirche zu Wearmouth[2]) ersichtlich. Auch dorten befanden sie sich zur Seite des Weltgerichtes, um die Gläubigen beim Eintritt in die Kirche zu strenger Selbstprüfung aufzufordern (quatenus intrantes ecclesiam . . . extremi discrimen examinis quasi coram oculis habentes, districtius se ipsi examinare meminissent). Hier aber tritt die Patronschaft des hl. Michael und der Sieg des Lammes als tröstendes Moment dazwischen: die Gläubigen, im Schiff der Kirche geborgen, sollten während ihres Erdenwallens der Erhebung und Stärkung nicht entbehren, bis einst Christus im allgemeinen Gerichte die Scheidung vollziehen und als König der Herrlichkeit triumphiren wird. Der Schwerpunkt, Sieg und Vollendung, liegt dabei auf der Südseite, während in den Darstellungen der Nordseite die Vorstufen des Kampfes (Durandus, Rationale divin. officior. Lib. IV, no. 21. Ab aquilone pandetur omne malum super habitatores terrae), wie der Verheißung (Propheten-Chor) zum Ausdruck kommen. Daß die Ueberfallscene auf der Nordwand nicht auf die Ermordung der Hohenzollern Burkhard und Wezel im Jahre 1061 bezogen werden kann, wird vom Verfasser (S. 89 ff.) hervorgehoben. Aber auch die Parabel vom Reisenden, der unter die Räuber fiel, ist sicher hier nicht gemeint.

---

1) Didron in seinen Anmerkungen zum Handbuch der Malerei vom Berge Athos S. 226[2] bemerkt, daß die Parabel des Lazarus gewöhnlich bei der Kirchenthüre, wo die Armen sich hinsetzen und die Reichen vorübergehen, ihren Platz finde.

2) Vgl. Julius von Schlosser, Schriftquellen zur Geschichte der Karoling. Kunst, S. 332. — Quellenbuch, S. 48.

Ich kann nur, mit Bezug auf Matth. 23, 34 und Hebr. 11, 35—37, die Leiden der Gerechten darin erkennen.

Aures in domini Sabaoth martires orant:
Qui bibimus calicem, verax ulcisce iudex,

wie Sedulius Scothus nach einem Gemälde in einer Kirche berichtet[1]). Die Zeit des 11. Jahrhunderts hallte noch wieder von den Greueln der Normanen- und Ungarn-Einfälle und war nur zu sehr erfüllt von roher Gewaltthat jeglicher Art.

Uebrigens zeigt der Verfasser auf allen Gängen im Gebiete der Ikonographie ein ernstes Streben und eine vielseitige Umschau, wie seine Untersuchungen über den Zusammenhang des geistlichen Schauspiels mit den bildenden Künsten im Mittelalter (vgl. Katholik 1896, I. S. 118) rühmlich dargethan haben. Sehr beachtenswerth ist in dieser Hinsicht der schon erwähnte Excurs über die bildliche Darstellung der Parabeln in der mittelalterlichen Kunst (S. 33 ff.). Gern gebe ich übrigens mit dem Verfasser der Anregung Ausdruck, daß eine zusammenfassende Bearbeitung der Gleichnißillustration, wie sie Ant. Springer schon 1880 im Anschluß an seine Psalterillustration empfohlen hat, in hohem Grade wünschenswerth ist.

Wenn ferner nach einer Bemerkung des Verfassers S. 72[2] eine kritische Sammlung und Verarbeitung des Materials über mittelalterliches Begräbnißwesen noch fehlt, so ist das richtig. Jüngeren Arbeitskräften auf kirchlich-archäologischem Gebiete wird damit zugleich ein ergiebiger Stoff bezeichnet. Zum Material seien übrigens die Mittheilungen erwähnt, die in großer Zahl meiner Veröffentlichung über die Gräberfunde im Dome zu Mainz (Hess. Archiv 1874, Bd. XIII, S. 321 ff.) beigefügt sind.

Ausgiebige Namen-, Ort- und Sachregister machen den reichen und höchst lehrreichen Inhalt der Arbeit leicht zugängig und nach den verschiedensten Richtungen verwerthbar.

II.

Tyrol hat einen ungewöhnlichen Reichthum an mittelalterlichen Wandmalereien bewahrt (vgl. Paul Clemen, Beiträge zur Kenntniß älterer Wandmalereien in Tyrol in Mittheilungen der Central-Commission, N. F. Bd. XV, Nr. XVI, 1—4). Darunter

1) Vgl. Julius von Schlosser, Schriftquellen S. 316, Nr. 909.

nimmt der Kreuzgang am Dom zu Brixen eine hervorragende Stelle ein. Der Bau selbst gehört der spätromanischen Stilrichtung an, wurde aber im 14. Jahrhundert neu überwölbt. Auch hier wurde man nicht müde, die heilige Stätte, wo der Domclerus durch Jahrhunderte bestattet wurde, immer wieder zu schmücken und mit neuer, eindrucksvoller Sprache den Gläubigen die Heilswahrheiten in Bild und Wort vorzuführen[1]). Die erste Bemalung fällt zwischen den Ausgang des 14. Jahrhunderts und 1430. Einerseits sind es italienische Einflüsse, welche sich in den Werken aus dieser Zeit unverkennbar geltend machen; andererseits erscheint beglaubigtermaßen ein Kölner Künstler, de Freud (S. 46 ff.), hier thätig. Was er geschaffen, trägt anscheinend die Merkmale der damals in hoher Blüthe stehenden Kölnischen Malerschule. Es war darum angezeigt, gerade von seinen Leistungen in den Abbildungen eine verlässige Probe zu geben; leider ist es nicht geschehen. Die zweite Bildergruppe gehört der Zeit von 1440—1480 an. Sie trägt den Charakter der örtlich begrenzten Kunstleistung, also der eigentlichen Tyroler Schule. „Viel Zunftmäßiges, weniger Ideales, sonst aber tüchtige technische Meisterschaft" (S. 21). Von Künstlern werden ausdrücklich genannt Jakob Sunter (vgl. Taf. V, S. 22, 80 u. 106) und Rupprecht Petsch oder Potsch, „Maler und Burger zu Brixen", der hier (S. 77 ff.) zum ersten Mal in die Kunstgeschichte eingeführt wird. Die dritte Gruppe reicht bis zum Jahre 1510 (S. 21). Der Verfasser erkennt in ihr „Maler anderen Charakters". Und das mit vollem Recht. Allein er bleibt in der Bestimmung namentlich des Künstlers der Pietà (Taf. IX; vgl. S. 108) auf halbem Wege stehen. Daß hierin „selbst die Zeit Dürer's überholt" sei, ist schwer verständlich; wohl aber werden hier Einflüsse offenbar, die neben Dürer im Süden und Südwesten von Deutschland in Künstlern, wie Albrecht Altdorfer in Regensburg und Hans Baldung Grien, mächtig sich regten und auch über die Alpen hinüber verästelten. Dafür legt das Titelbild (Taf. IX) Zeugniß ab.

Der Verfasser widmet der Restauration, nachdem er deren

---

1) **Der Kreuzgang am Dom zu Brixen. Von Joh. Ev. Walchegger, Dombeneficiat. Mit 12 Lichtdrucken und 10 eingedruckten Illustrationen. Brixen, Kath.-polit. Preßverein 1895. 8⁰. 124 S. ℳ 3.**

Fortgang seit 1886 mit lebendiger Theilnahme verfolgt hat, eingehende Erörterung (S. 23 ff.). Es dreht sich auch in diesem Falle um die Frage, wie weit die Herstellung sich zu erstrecken habe: ob streng archäologisch zu verfahren und lediglich die Erhaltung der aufgedeckten Bildreste anzustreben sei oder aber eine Ueberarbeitung mit Zufügung geschwundener Theile. Man scheint einen vermittelnden Ausweg angestrebt zu haben, wonach die an den Wänden befindlichen Bilder in ihrer Ursprünglichkeit völlig bewahrt wurden (S. 25); in den Gewölbefeldern griffen die Herstellungen weiter Platz. Zufügungen wurden dabei jedoch besonders angemerkt. Der Verfasser vertheidigt zwar das Vorgehen im Ganzen mit Entschiedenheit gegen abfällige Beurtheilung; dagegen findet er sich doch auch mehrfach nicht befriedigt (S. 27 u. 30). Es sind das eben schwierige Aufgaben, bei denen es allen recht zu machen kaum möglich ist.

Der größte und wichtigste Theil der Arbeit umfaßt die Beschreibung und Erklärung der Gemälde (IV. Abschn. S. 31—108 bezw. 124). Die Fülle und Eigenart der Bilder an Wänden und Gewölben erfordert in der That einen wohlbewanderten Führer, gewiß für die Besucher und Kunstfreunde; aber auch der ikonographischen Forschung ist hier manches darzulegen, was nicht sofort einleuchtend sich von selbst ergibt. Der Bilderschatz des Brixener Kreuzganges verknüpft nämlich die einzelnen Vorgänge aus dem Leben des Herrn mit den entsprechenden Vorbildern und Verheißungen des Alten Bundes. Der Heilsplan Gottes in Führung der Menschheit wird in dem Kreise der malerischen Darstellungen zu einem tiefsinnigen Gebilde der Erlösungsgeschichte der Menschheit verwoben, wo Göttliches und Menschliches, Offenbarung und Forschung, wo die Propheten und die Philosophen des Alterthums zu einer höheren Einheit verknüpft werden. Was in graphischer Weise, sei es in Handschrift, Zeichnung oder Druck, die biblischen Bilderwerke sind, das bietet in monumentaler Ausführung in Decken und Wandbildern der Brixener Kreuzgang. Denkmäler von so umfassender Anlage sind nur äußerst wenige erhalten. Was daher zur dauernden Bewahrung des dortigen Bilderkreises geschehen, ist in hohem Grade dankenswerth. Ein Führer durch diesen heiligen Bilder-Hain entspricht dem Bedürfniß; denn die Kenntniß der biblischen Vorbilder und ihrer Beziehungen ist nur den Wenigsten in unserer Zeit geläufig. Zudem beansprucht im Brixener Kreuz-

gang das lehrhafte Element eine breite Stelle. Große Theile der Gewölbe-Zwickel sind mit schriftlichen Darlegungen theils erläuternder, theils paränetischer Natur in lateinischer Sprache versehen. Auch die Deutung der Thierwelt, wie sie im Physiologus des Mittelalters enthalten, ist hereingezogen, und Citate aus den vorchristlichen Rhetoren und Philosophen haben ihre Stelle neben kirchlichen Schriftstellern und Predigern. Ueber die Gesichtspunkte, welche bei der ursprünglichen Herstellung dieses großen Bilder- und Inschriften-Commentars zur Heilsgeschichte maßgebend waren, bleiben wir allerdings ohne Nachricht; dagegen waren die weitesten Kreise des Clerus, wie der Gebildeten mit dem Inhalte solcher Bilderreihen durchaus vertraut, und selbst die Volkskreise hatten thatsächlich mehr Verständniß davon, als man heute von fern anzunehmen geneigt ist: alle waren eben in den Sinn dieser Bildersprache eingegangen. Im Brixener Clerus selbst ist die unmittelbare Theilnahme an biblischer Ikonographie aus jenen Tagen durch die Thatsache belegt, daß ein Dombeneficiat, Stefan Landshast (Landshaft?) zu Ende des 15. Jahrhunderts unter seinem Inventar eine Handschrift des Speculum humanae salvationis besaß (S. 52[1]).

Der Brixener Bilderkreis folgt nun nicht einem einheitlichen Gedankengang. Einmal fand die Ausmalung zu verschiedenen Zeiten statt, und dann band man sich auch in den einzelnen Perioden keineswegs an ein bestimmtes Schema. Man knüpfte vielmehr ebenso wohl an das Speculum humanae salvationis, wie an die Concordantiae caritatis, als auch an die Biblia pauperum an, und von diesen wurden wiederum verschiedene Redactionen benutzt; in einem Falle ist sogar ein Schema ganz selbstständiger Fassung nachzuweisen (vgl. S. 90 u. 124). Der Verfasser hätte wohl besser gethan, wenn er seiner Arbeit eine mehr methodische Anordnung gegeben hätte. Die Beschreibung ist für den Besucher zu weit ausholend und für die Forschung kaum nutzbringend. Eine tabellarische Anordnung war vor allem hier am Platz: es mußten die Gruppen der Bilder chronologisch geordnet und abtheilungsweise in anschaulicher Drucklegung vorgeführt werden. Vorbilder hierzu boten die mustergiltigen Arbeiten von Heider[1]) (1861), wie von Laib und

1) Beiträge zur christlichen Typologie aus Bilderhandschriften des Mittelalters. Mit 8 Tafeln. Wien. 4⁰. 28 S.

Schwarz[1]) (1867). Eine solche systematische, übersichtliche Anordnung wäre dem Besucher gleich dienlich gewesen, wie dem ikonographischen Studium, während jetzt eine Orientirung kaum möglich ist. Die Wiedergabe der lateinischen Beischriften (Abschn. V, S. 110—124) ist zwar nicht ohne Verdienst; da sie aber nicht vollständig ist und die Texte ohne kritische Bearbeitung gibt, so hat die Ikonographie doch nicht den erwünschten Nutzen davon. Hier mußte nothwendig der Nachweis über den Zusammenhang mit den verschiedenen Kategorien der Bildercyklen geliefert und die Varianten festgestellt werden. Es ist dieser Mangel um so mehr zu bedauern, als der Verfasser sogar von handschriftlichem Material (vgl. u. a. S. 32[1] und S. 90[2]) und mancherlei Literatur Einsicht genommen und auf seine Arbeit so große Mühewaltung verwandt hat. Ich möchte darum den Wunsch aussprechen, daß er den Gegenstand einer erneuten Bearbeitung unterziehe und damit den Lohn seiner Thätigkeit in uneingeschränktem Maße sich sichere.

Mainz. Friedrich Schneider.

XXII.

Literatur.

Dr. Schöpfer, Bibel und Wissenschaft. Grundsätze und deren Anwendung auf die Probleme der biblischen Urgeschichte: Hexaemeron, Sintflut, Völkertafel und Sprachverwirrung. Zugleich als Antwort auf den Artikel: „Grundsätzliches zur katholischen Schriftauslegung" von Dr. Franz Kaulen, im „Literarischen Handweiser" 1895, Heft 4 u. 5. Brixen 1896. 279 S. ℳ 3.60.

Das Erscheinen dieser schon zu Weihnachten angekündigten Vertheidigungsschrift hat sich in Folge des Augenleidens, von welchem der Verf. heimgesucht ist, reichlich um ein halbes Jahr verzögert. Dafür wird uns nun aber auch eine Leistung dargeboten, deren Bedeutung über die einer ephemeren Erscheinung weit

1) Biblia Pauperum. Nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Constanz. Zürich. gr. 4⁰. 26 S. u. 17 Tafeln.

hinausgeht. Ich stehe nicht an, die Schrift als Muster einer theologischen Streitschrift zu bezeichnen, die ohne Zweifel wesentlich zur Klärung der durch die Kaulen'sche Kritik hervorgerufenen Discussion über die actuellen biblischen Fragen beitragen wird. Auf den Inhalt im Einzelnen einzugehen, kann ich mir versagen, da ich der Meinung bin, daß kein Theologe und Priester, der die bisherige Discussion verfolgt hat, Schöpfer's Schrift ungelesen lassen kann — das audiatur et altera pars ist ja ein Gebot der Gerechtigkeit — und daß ferner die Klarheit der Darlegung, die Schärfe der theologischen Beweisführung, die Ruhe und Noblesse des Tones für sich selbst sprechen. Nur das Eine mag ausdrücklich hervorgehoben werden, daß der Verf. im Ganzen, wie im Einzelnen strenger Maßhaltung sich befleißigt: im Ganzen, indem er sich auf die von Kaulen erörterten Streitpunkte beschränkt; im Einzelnen, indem er in den grundsätzlichen Darlegungen des I. Theiles stets die „Freiheit", für die er kämpft, von der „Willkür", die von der anderen Seite gefürchtet wird, scharf unterscheidet und bei Erörterung streitiger Einzelheiten im II. Theil sich genügen läßt, die von ihm gebilligten oder vorgetragenen sog. „freieren Auffassungen" lediglich als zuläßig, als mehr oder minder probabel (nicht etwa als unbedingt richtig oder allein möglich) zu erweisen. Die Art, wie Schöpfer seine Vertheidigung führt, ist geeignet, die gegen seine Geschichte des A. T., speciell gegen einige Auffassungen in Betreff der biblischen Urgeschichte erhobenen schweren grundsätzlichen Bedenken zum mindesten stark herabzumindern und den Vorwurf des „reinsten Rationalismus", der in einem für den Seelsorgsclerus bestimmten Blatte ausgesprochen wurde, gründlich zu Schanden zu machen. Auch die Furcht vor Concessionen an die ungläubige Wissenschaft wird in kurzen treffenden Ausführungen (S. 82 ff., S. 268 ff.) auf ihr rechtes Maß zurückgeführt und dem darauf bezüglichen bekannten Warnungsruf die Regel gegenübergestellt, es sei „unverbrüchlich festzuhalten an den Grundsätzen, welche die großen Lehrer der Vergangenheit und in Uebereinstimmung damit der hl. Vater Leo XIII. in seiner Encyklika Providentissimus ausgesprochen haben, darum auch festzuhalten an dem Grundsatze ‚in necessariis unitas, in dubiis libertas'".

In einem Punkte möchte ich auf die Bemerkungen zurückkommen, die ich im ‚Katholik' 1895, II, 552 ff. zu der Controverse

gemacht habe. Während ich „alles in allem genommen das Endurtheil Kaulen's entschieden zu hart" fand und mehrfach andeutete, daß seine Kritik über das Ziel hinausschieße, glaubte ich andererseits, die Tendenz der von ihm gemachten Ausstellungen und des Warnungsrufes, zu dem das Schöpfer'sche Werk Veranlassung gegeben, richtig dahin zu verstehen, daß eine ganze Richtung unter den katholischen Gelehrten gemahnt werde, den „Ergebnissen der Wissenschaft nicht allzu viel Gewicht beizulegen" und bei Orientirung der theologischen Jugend auch den Schein zu vermeiden, als ob „die Angaben der hl. Schrift so lange bloß zur Kenntnißnahme dienten, bis die profane Wissenschaft gehört und nach ihren Aufstellungen dem Bibeltext eine Erklärung aufgezwungen sei, wodurch er erst zur Geltung komme". Sch. scheint das Moment, worin ich der Kaulen'schen Kritik Berechtigung zuerkannte, etwas zu gering anzuschlagen. Seine Bemerkungen über das Verhältniß von Bibel und Wissenschaft im theologischen Unterricht S. 268 ff. sind ja durchaus richtig und der Nachweis, daß die profanen Wissenschaften auch zur Erklärung der hl. Schrift herbeigezogen werden dürfen und daß es nach den hl. Augustinus und Thomas erlaubt ist, zuerst zu fragen „was ist wahr"? und dann „was lehrt darüber die hl. Schrift"?, ist ihm gelungen. Es ist ja von vornherein gewiß, daß ein evident wahres Ergebniß der natürlichen Erkenntniß oder Forschung dem wahren Sinn der hl. Schrift nicht widersprechen kann und umgekehrt. Das ist grundsätzlich unzweifelhaft richtig. Aber die Sache läßt sich auch von einem anderen Standpunkte aus betrachten, der im theologischen Unterricht und bei populär-wissenschaftlichen Darlegungen Beachtung verdient. Die Ergebnisse der Wissenschaft, um die es sich hier handelt, sind zwar nicht so durchaus problematisch, wie Sch.'s Gegner annehmen, aber auch bei weitem nicht alle so evident wahr und gewiß, wie es für obiges Verfahren erforderlich wäre. Zum mindesten wird leicht der Schein erweckt werden, die Auslegung der hl. Schrift werde von den wenigstens theilweise unsicheren, hypothetischen oder höchstens wahrscheinlichen Ergebnissen der profanen Wissenschaft abhängig gemacht. Andererseits ist man ja seit den Erfahrungen des Gallileistreites (vgl. S. 133 ff.) und nach den Weisungen der Encyklika Providentissimus über die Grundsätze im Klaren, wonach die Angaben der hl. Schrift in naturwissenschaftlichen Dingen zu beurtheilen sind.

Es kann also sehr wohl und, ich meine, es sollte auch in der Gegenwart wenigstens aus praktischen Gründen das Verfahren bevorzugt werden, bei welchen zuerst die hl. Schrift und danach auch die Wissenschaft zum Wort kommt. Zugegeben, daß der Unterschied ein lediglich formeller ist, so wird wenigstens der Schein vermieden, der für weniger Geübte und Erfahrene schon zur Gefahr werden kann. Demnach würde z. B. in Bezug auf das Sechstagewerk und den Sündfluthbericht bei diesem Verfahren zuerst der Inhalt des biblischen Berichtes unter Beachtung der feststehenden hermeneutischen Regeln zu entwickeln und dabei anzugeben sein, was der Buchstabe (sensus obvius) sagt oder nicht sagt. Dann erst wäre zu sagen, wo im Einzelnen die Berührungspunkte zwischen Bibel und Wissenschaft liegen, welche Aufstellungen, Schwierigkeiten rc. die Profanwissenschaft macht und wie letztere zu lösen sind. — Ueber den von Kaulen angerufenen sensus obvius hat Schöpfer an mehreren Stellen recht gute Bemerkungen. Doch erschöpfen dieselben die Sache nicht ganz, so daß zur Klärung noch weitere Erörterungen nothwendig sein werden. Einige Mal scheint mir der Ausdruck, daß vom Buchstaben oder vom sensus obvius abgewichen, derselbe verlassen werden dürfe — obwohl er sich mit dem Wortlaut der Encyklika zu decken scheint —, nicht ganz zutreffend gewählt, da es sich an vielen Stellen thatsächlich darum handelt, den Sinn des Buchstabens aus dem Zusammenhang, dem Charakter der Erzählung, dem biblischen Sprachgebrauch rc. richtig zu erklären und Mißverständisse desselben, die als sensus obvius ausgegeben werden, zurückzuweisen.

Das Zeugniß wird man Sch. nicht versagen können, daß er den Zweck, um dessenwillen die Redaction des Literar. Handw. der scharfen Kritik Kaulen's Raum gegeben (damit nämlich „die hier behandelten hochwichtigen Principienfragen demnächst in den weitesten Kreisen erörtert und zu möglichst großer Klärung gebracht werden"), an seinem Theil redlich und erfolgreich zu fördern bemüht war. In Fachkreisen dürfte ihm der Dank kaum fehlen.

Mainz. Dr. Selbst.

Die göttliche Wahrheit des Christenthums. Erstes Buch: Gott und Geist. I. Abtheilung: Grundfragen. Von Dr. H. Schell, Prof. der Apologetik an der Universität Würzburg. Paderborn, F. Schöningh 1895. XXXI, 363 S. *M.* 5.

Der durch seine dreibändige Dogmatik und andere Werke theologischen und philosophischen Inhaltes rühmlichst bekannte Verf. will eine allseitige und gründliche Apologie des Christenthums veröffentlichen. Wie die Einleitung des vorliegenden Bandes zeigt, soll der ganze Stoff auf vier Bücher vertheilt werden. Das erste Buch, das mit diesem Bande begonnen ist, trägt die Aufschrift: „Gott und Geist." Die folgenden Bücher künden sich an unter den Aufschriften: „Religions- und Offenbarungsphilosophie oder Apologie der Religion und Offenbarung"; „Apologie und Beweis des Wortes Gottes in der Offenbarung und Menschwerdung"; „Apologie der Kirche".

Weil vorliegender Band nur einen Theil des ersten Buches erledigt, trägt er den näheren Titel: „Grundfragen". Die genaueren Ausführungen über die tiefsten Grundlagen jeder Religion, d. h. über die Existenz Gottes und über die Unsterblichkeit des Menschengeistes soll allem Anscheine nach erst der folgende Band bringen. — Dieser Band zeigt in großen Strichen folgenden Inhalt: 1. „Die Aufgabe der Apologetik und ihr wissenschaftliches Recht" (S. 26—70); 2. „Die Bedeutung des Gottesbegriffes im Gottesglauben" (S. 71—105); 3. „Das Causalgesetz und die selbstwirkliche Ursache" (S. 106—189); 4. „Das System der Gottesbeweise" (S. 190—221); 5. „Die Persönlichkeit Gottes" (S. 222—363).

Wie in der Dogmatik, so ist es auch hier eine Idee, die der Herr Verf. immer und immer wieder in den Vordergrund stellt und nachdrücklichst betont, nämlich die positive Aseität oder die Selbsturſächlichkeit Gottes. Bekanntlich wurde diese Idee von verschiedenen Seiten beanstandet. Alles ruhig abgewogen, scheint uns der obwaltende Streit mehr ein Streit über die Benennung, als ein Streit über die Sache selbst zu sein. Was man für gewöhnlich ratio sui — und man meint damit eine ratio positiva et ontologica non mere logica sui — zu nennen pflegt, das nennt Dr. Schell causa sui, jedoch mit dem ausdrücklichen Beisatze, daß in diesem Falle, d. h. bei Gott, zwischen causa et causatum jede

reale Unterscheidung ausgeschlossen sei. Wir können dem Ausdrucke causa sui vor dem Ausdrucke ratio sui ontologica nicht den Vorzug einräumen; halten es aber dem Verf. zu gute, daß er den positiven Gehalt der Aseität so stark betonte. Ebenso lobenswerth finden wir es, wenn das Princip der Causalität möglichst innig mit dem Princip des hinreichenden Grundes verbunden und im Verein mit letzterem möglichst vertieft wird. Hier gilt gewiß ganz besonders das Non multa sed multum. Ob man sich aber von der Erfüllung des Wunsches, alle Dogmatiker und Apologeten möchten sich in diesen Stücken die Ausdrucksweise oder — wenn man lieber will — die Ideen unseres Apologeten aneignen, besonders große Erfolge den Gottesleugnern und Pantheisten gegenüber versprechen könne, wagen wir zu bezweifeln. Besonders gefallen hat uns die treffende, ja oft zermalmende Kritik, die an dem sog. Monismus oder Pantheismus und an dem entsprechenden Religionsbegriffe geübt wird. Dagegen können wir die Polemik gegen verschiedene katholische Autoren nicht immer als zutreffend bezeichnen.

Was der Verf. unter der Stichmarke: „Das Uebel, der ewige Tod und der persönliche Gott" über das Endschicksal der Bösen zu lehren beabsichtigt, ist uns nicht vollkommen klar geworden. S. 288 liest man den Satz: „Die kirchliche Glaubenslehre kennt nur das Bekenntniß des ewigen Lebens als einer unbedingten Gottesthat; der ewige Tod im Sinne der thatsächlichen Verewigung von Sünde und Strafe ist nur eine bedingte Wahrheit; das thatsächliche Eintreten der Bedingung in ihrem vollen Umfange ist indeß weder eine Offenbarungslehre, noch ein kirchlicher Glaubenssatz. Vielmehr ist auch die allgemeine Wiederherstellung der ganzen Geisterwelt durch volle Buße und Unterwerfung zu allen Zeiten als Lehre der Propheten, des Evangeliums und der Apostel . . . vertheidigt und von der alexandrinischen Schule und systematisch von dem hl. Kirchenlehrer Gregor von Nyssa durchgeführt worden." Wir fragen, da hier längere Erörterungen nicht am Platze sind: In welchem Verhältnisse steht dieser Satz zu Matth. 24, 41. 46; Jud. 6; zu den Schlußworten des Symbolum Athanasianum und zum magisterium ordinarium der Gesammtkirche?

Unser Schlußurtheil geht dahin: Diese Apologetik ist kein Buch

für den Schulunterricht; wer aber eine tüchtige Schule hinter sich hat, wird aus demselben gewiß viel lernen können. In diesem Sinne sehen wir der Veröffentlichung der folgenden Bände mit Spannung entgegen.

Brixen. Dr. Franz Schmid.

---

1. **Dr. P. Dornstetter,** *Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie.* Würzburg, A. Goebel 1896. 160 S. ℳ 2.40.

2. **Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit.** Mit theilweiser Einbeziehung der Lehre vom christlichen Heile überhaupt. Von Dr. Leonhard Atzberger, o. ö. Professor der Dogmatik und Universitätsprediger in München. Mit Approbation des hochw. Hrn. Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder. XII, 646 S. ℳ 9.

1. Ueber den Zweck seiner Arbeit spricht sich der Verf. S. 6 folgendermaßen aus: „Die folgende Abhandlung will den Kampf und den Sieg der Kirche in der Endzeit nach den Weissagungen des Alten und des Neuen Testamentes darstellen. Es wird sich herausstellen, daß die von den Propheten an das Gottesreich gestellten Bedingungen noch nicht erfüllt sind, daß deßhalb ihre Worte eschatologisch aufzufassen sind. Dies gilt auch von den Weissagungen gegen die Völker, wovon, wie wir sehen werden, die weitaus größere Anzahl unerfüllt ist, in welchen somit die Propheten an den Namen irgend eines zeitgenössischen Volkes die Verkündigung endzeitlicher Schicksale und Ereignisse knüpfen. Den Schluß wird eine Besprechung der Angriffe der modernen Kritik auf das endzeitliche Gottesreich bilden."

Sowohl gegen die hier formulirte These, als auch gegen ihre Begründung muß Widerspruch erhoben werden. Gewiß gibt es in der Prophezie Züge, die in der gegenwärtigen Gestalt oder Periode des Gottesreiches, d. h. der neutestamentlichen Kirche, noch nicht vollkommen erfüllt sind, deren Erfüllung vielmehr in der Endzeit oder in der jenseitigen Vollendung zu erwarten ist. Aber deßwegen kann man doch nicht sagen, die von den Propheten an das Gottesreich gestellten Bedingungen seien noch nicht erfüllt und von den Weissagungen gegen die Völker sei die weitaus größere Anzahl noch unerfüllt. Welche Consequenzen sich aus dieser These ergeben müßten, mag hier unerörtert bleiben. Wir haben es mit ihrer Begründung zu thun und diese vermögen

wir nicht als stichhaltig anzuerkennen, so sehr wir auch den Fleiß und die Sorgfalt anerkennen, womit der Verf. zu Werke geht. Ein Doppeltes ist ihm bei der Beweisführung verhängnißvoll geworden. Er übersieht nämlich im 1. Kapitel (Weissagungen gegen die Völker) vollständig die verschiedenen Momente, die für das Verständniß der prophetischen Darstellung von entscheidender Wichtigkeit sind und namentlich erklären, wie und warum die einzelne Heidenmacht zum Repräsentanten aller Völker, der gottfeindlichen Weltmacht überhaupt wird und die Verkündigung des Gerichtes über sie sich oft zur Schilderung des Weltgerichtes erweitert. Es ist nicht recht zu verstehen, daß D. diese von den neueren katholischen Auslegern, namentlich von Knabenbauer (vgl. z. B. Erklärung des Propheten Isaias S. 289 ff.), Atzberger (Eschatologie S. 66 ff.), Zschokke (Theologie der Propheten S. 550 ff.; 600 ff.), mit aller Klarheit und Schärfe dargelegten Momente auch nicht mit einem Worte berücksichtigt; nur auf S. 12 wird mit einem Citat aus Hieronymus die richtige Auffassung gestreift. So beruht das fast Seite für Seite wiederkehrende Argument: diese oder jene Stelle sei im historischen Sinne nicht erfüllt oder könne nicht historisch, müsse also eschatologisch, d. h. von dem Kampfe Satans gegen die Kirche in der Endzeit verstanden werden, meist auf unrichtigen oder wenigstens nicht hinreichend begründeten Voraussetzungen. Dies im Einzelnen nachzuweisen, würde eine eigene Abhandlung erfordern. Mindestens zwei Dutzend Stellen im ersten Kapitel haben wir mit kritischen Fragezeichen versehen.

Zum Theil hängt die Auffassung des Verf. schon in diesem Kapitel mit derjenigen zusammen, die er im dritten Kapitel unter dem Titel „Die allegorische Apokalyptik im A. Testament" entwickelt (S. 79—94) und die wir als den zweiten Grundirrthum der Schrift bezeichnen müssen. Dieser ganze Abschnitt ist nämlich eine — wie wir gern zugeben — geschickte Reproduction der „epochemachenden" Gedanken, die Prof. A. Scholz in Betreff einer Reihe historischer Bücher des A. Test. (Judith, Esther, Tobias, Susanna ꝛc.) wiederholt entwickelt hat, ohne indessen, soweit wir es übersehen können, bisher Zustimmung gefunden zu haben. Hiernach wären die bezeichneten Bücher nicht als heilige Geschichte, sondern als Apokalypsen zu verstehen, die in allegorisch-typischer Einkleidung die Schicksale des Reiches Gottes in der Endzeit beschreiben. Die Dar-

legung des Verf. hat uns in keiner Weise von der Richtigkeit dieser Auffassung überzeugen können. Es will uns vielmehr scheinen, daß dieselbe so lange auf starke Zweifel stoßen werde, als man die Sprache nicht als Mittel betrachten wird, um die Gedanken zu verbergen. Zu einer neuen Prüfung der Frage regt übrigens die neueste größere Publication von Prof. Scholz (Commentar über das Buch Judith 2c. 2. Aufl. 1896) an, deren Besprechung vorbehalten bleiben möge. Bei weitem weniger Widerspruch haben wir dem 4. Kapitel entgegenzusetzen, in welchem die „Herrlichkeit des endzeitlichen Gottesreiches nach den Büchern des A. Test." skizzirt und an zwei Punkten: „Die messianische Weltherrschaft" und „Christus das Haupt des messianischen Reiches" dargelegt wird (S. 94—125). Unsern Beifall hat dagegen das 6. Kapitel über „Das biblische Gottesreich und die moderne Kritik" (S. 134—149), obwohl es den Gegenstand nicht erschöpft. Ueberhaupt kann die recht sorgfältig gearbeitete Schrift nur den Werth einer im Allgemeinen orientirenden Skizze beanspruchen. Als solche zeigt sie geradezu, daß — unbeschadet der verdienstvollen Arbeiten von Reinke — eine neue gründliche, den Gegenstand erschöpfende, auch die „moderne Kritik" berücksichtigende Gesammtdarstellung der messianischen Prophezie des A. Test. und zwar sowohl nach ihrer historischen Entwickelung, wie nach ihrer dogmatisch-apologetischen Bedeutung eine dringende Aufgabe der katholischen Bibelwissenschaft ist.

Mainz. Dr. Selbst.

2. Geraume Zeit hat man dem Lehrstücke von der Vollendung der irdischen Dinge nicht die entsprechende Berücksichtigung zu Theil werden lassen. Um so mehr freut es uns, daß nunmehr die katholische Literatur beinahe Jahr für Jahr durch eine oder die andere Schrift über die Eschatologie bereichert wird. Gerade in der Dogmatik ist die Theilung der Arbeit ein erfolgreiches Mittel, den nothwendigen Fortschritt herbeizuführen. Alle eschatologischen Monographien haben nicht nur wissenschaftliches Interesse, sie sind auch von hoher praktischer Wichtigkeit. Die bewährten Führer älterer Zeit, wie die Summa des hl. Thomas, die Tractate der Würzburger Dogmatiker lassen uns auf diesem Gebiete im Stich, desto begieriger greifen wir nach den neueren Monographien von Os-

wald, Jungmann 2c., denen sich seit einigen Jahren Atzberger beigesellt hat. Vorliegende Novität bildet einen Band der eschatologischen Studien, welche derselbe seit 1890 veröffentlicht. Wir haben es hier mit einer Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit zu thun, welche mit bewundernswürdiger Akribie auf die nachapostolische Zeit, auf die griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, auf die Judenchristen und Gnostiker, auf Irenäus, Hippolytus und Tertullian eingeht. „Ich bin keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen," bemerkt der Verf. in der Einleitung, „um den Thatbestand möglichst richtig darstellen zu können, und habe zu diesem Zwecke auch die im Buche reichlich angeführte neuere Literatur mit ganz wenigen Ausnahmen durchgesehen und verwerthet." Entsprechend der Doppelnatur des Menschen, der zugleich als individuelles Einzelwesen und als Glied im Gesammtorganismus der Schöpfung dasteht, hat man von jeher die Eschatologie in die Lehre von der besondern und von der allgemeinen Vollendung eingetheilt und dort Tod, besonderes Gericht, Himmel, Hölle und Fegfeuer, hier aber den jüngsten Tag mit seinen Vorboten, die Auferstehung und das Weltgericht behandelt. Diese Eintheilung wird auch in der Arbeit Atzberger's berücksichtigt. Es ist eine von kirchlichem Geist getragene, lichtvolle Darstellung des aus Schrift und Tradition erhobenen Offenbarungsinhaltes. Vielleicht niemals sind diese furchtbar ernsten Dinge der Zukunft so ungescheut geleugnet worden, als heute. Die Beschäftigung mit diesen Wahrheiten, welche schon in den ersten christlichen Jahrhunderten ebenso hartnäckig von der einen Seite bestritten, als von der anderen vertheidigt wurden, liefert für die Pastoral, Homiletik und Apologetik reiche Ausbeute.

Oestrich. Roby.

Dr. A. Kranich. Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen. Paderborn, Schöningh 1896. 8⁰. IV, 97 S. M 1.80.

Der Verf. bezeichnet selbst in der Vorrede die Aufgabe, die er sich gestellt hat; er „will die dogmatische Grundlage, auf welcher Basilius seine Ascetik aufbaut, nachweisen und dabei zeigen, wie von ihm eine gesunde und solide Ascese gelehrt wird". Zu diesem Zwecke werden aus den Werken des heiligen Kirchenlehrers die

ascetischen Fragen ausgehoben und systematisch zusammengestellt. Es ist dadurch eine gehaltvolle Abhandlung entstanden über die christliche Tugend und Vollkommenheit, in welcher das Hauptgewicht auf den Zusammenhang der Tugendlehre mit der Dogmatik gelegt wird. Würde ja eine Sittenlehre, welche sich nicht auf das Dogma stützt, in Subjectivismus und Willkür verfallen[1]). Der hl. Basilius findet das gesammte christliche Leben in dem Worte des Apostels zusammengefaßt: „Glaube, der durch die Liebe thätig ist.“ Die Bethätigung der Liebe des zum Leben aus Gott wiedergeborenen Menschen auf Grund des Glaubens besteht aber im Absterben der Sünde und Ausziehen des alten Menschen einerseits und in Umbildung des ganzen Lebens in Christi Vorbild und Aufnahme seiner Heiligkeit andererseits.

Dem übernatürlichen, auf dem göttlich geoffenbarten Glauben beruhenden Tugendleben geht jedoch vorher das natürlich sittlich gute Leben auf Grund der natürlichen Erkenntniß vom Dasein Gottes, des Ursprunges und Endzieles aller Dinge.

Die erste Bedingung, Gott zu gefallen und seinem Willen zu entsprechen, ist von Sünde sich frei machen und frei bleiben. Dies aber erfordert einen durch das ganze Leben sich hindurchziehenden Kampf gegen die Sünde und ihre drei Hauptquellen: Begierlichkeit, Versuchung des bösen Geistes, Welt. Daher ist das Tugendleben in Wahrheit ein Kampf, Kriegsdienst Christi, göttlicher Kriegsdienst. Das, womit der Kampf begonnen wird und was uns jederzeit kampfbereit erhält, ist die Buße auf Grund des Glaubens an Gottes Gerichte und der heiligen Gottesfurcht. Sie ist der Anfang der Vollkommenheit und schließt in sich alles, was die Reinigung der Seele erheischt. Das zweite Moment der Vollkommenheit ist die glaubensvolle Erkenntniß Jesu Christi und seiner Heiligkeit und der Wandel nach dieser Erkenntniß; Nachfolge Christi von Seite der durch ihn erleuchteten Seele besonders in der Demuth und Sanftmuth, dem Gehorsame, der Geduld, Liebe Gottes und des Nächsten. Dogmatische Grundlage für diesen zweiten Theil der

1) Ist sie aber eine strenge Forderung des Dogma selbst, so ist der so häufigen Anschauung der Boden entzogen, die katholischen Normen von Sittlichkeit und Vollkommenheit seien menschliche und dem ächten Geiste des Christenthums fremdartige Satzungen.

christlichen Ascese ist der Glaube an die Heiligkeit und Vorbildlichkeit des Erlösers gemäß den Worten des hl. Basilius: „Der Endzweck des Christenthums ist die Nachahmung Christi nach dem Maße seiner Menschheit, wie es der Berufung eines jeden angemessen ist.“

Die Wege der Reinigung und Erleuchtung führen zum Leben der Vereinigung mit Gott in der Liebe und dieses zum Himmel, wo die Seele ewig mit Gott geeinigt sein wird. Die Grundlage dieser Vollendung christlicher Tugend und Vollkommenheit ist der beständige Wandel in der Gegenwart Gottes.

Die drei Momente: Reinigung, Erleuchtung, Einigung bilden die Vollkommenheit, nach welcher jeder Christ zu streben berufen ist. Sie sind aber in viel höherem Grade jenen erreichbar, welche dem Stande der Mönche und Jungfrauen angehören, als den Verheiratheten. Denn dieselben erfreuen sich besonderer Mittel vollkommenster Einigung mit Gott in der Einsamkeit, das ist gänzlicher Abgeschiedenheit von der Welt, in Entsagung der Ehren und Güter und Lüste der Welt und des eigenen Willens, in fortwährender Enthaltsamkeit, d. i. Selbstbeherrschung und Abtödtung.

Klar und gründlich werden die einzelnen Punkte dieser Disposition nach den Schriften des hl. Basilius und größtentheils mit seinen eigenen Worten behandelt unter beständigem Hinweise auf die bezüglichen Belegstellen, woraus hervorgeht, mit welch tiefem Verständnisse der Verf. in den Geist des hl. Kirchenlehrers eingedrungen ist.

Das Werkchen ist eine schöne Frucht patristischer Studien und sehr geeignet, zu deren Pflege anzuregen, sowie ein werthvoller Beitrag zur moraltheologischen Lehre von den Tugenden und der christlichen Vollkommenheit, welche vielfach einer etwas über Gebühr ausgedehnten Casuistik zu Liebe weniger berücksichtigt wird, als es der modernen naturalistischen Lebensanschauung gegenüber nothwendig und wünschenswerth wäre.

Eichstätt. Pruner.

Priesterliche Betrachtungen über die Messe eines jeden Tages von Pfarrer R. Décrouille. Nach der zweiten Auflage des französischen Originals von Pfarrer Jac. Van Wersch. Straßburg i. E., Verlag von F. H. Le Roux & Co. 1896. 1.—4. Bd. à M. 2.50.

Wenn der Grundsatz wahr ist, die ernste Betrachtung einer religiösen Wahrheit sei die beste Vorbereitung auf eine würdige Darbringung des hl. Meßopfers, dann gilt dies in höherem Grade von den den Tagesmessen entnommenen Betrachtungen Décrouille's. Die erschienenen vier Bände schließen sich genau an die beweglichen und unbeweglichen Feste der vier Jahreszeiten des Kirchenjahres an. Der im Druck befindliche Schlußband wird das Commune Sanctorum, die Votiv- und Requiemmessen und das Generalregister enthalten. Jede Betrachtung ist von einem einheitlichen Gedanken getragen. Die Idee des Verf. ist neu und mit Geschick, Liebe und frommem Sinne durchgeführt. Gewiß wird jeder Priester aus der Gewohnheit, sich mit Hilfe dieser Betrachtungen auf die hl. Messe vorzubereiten, großen Nutzen ziehen. Die deutsche Bearbeitung ist einfach, klar und fließend. R.

---

1. **Geschichte der Franziskaner in Bayern.** Nach gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet von P. Parthenius Minges, Mitglied des Franziskanerklosters München. Mit Erlaubniß der Obern. München 1896. Lentner'sche Buchhandlung (E. Stahl jr.). 8⁰. XV, 302 S. M. 5.
2. **Niedersächsische Franziskanerklöster im Mittelalter.** Beitrag zur Kirchen- und Culturgeschichte von Bernhard Lemmens. Hildesheim, A. Lax 1896. 8⁰. 78 S. M. 2.

1. Eine sehr beachtenswerthe Monographie über die bayerischen Franziskaner, die mit Fleiß die Quellen benützt und mit vielem Geschick ausgeführt ist. Der Stoff ist auf drei Perioden vertheilt: 1) Von der Ankunft der Franziskaner in Bayern bis zur Einführung der ersten Reform. 2) Von der Einführung der ersten Reform bis zur Einführung der zweiten Reform. 3) Von der zweiten Reform bis zur Gegenwart. Auf die Vorrede läßt der Verf. ein Verzeichniß der hauptsächlich von ihm benützten Quellen folgen. Außerdem aber hat er eine große Menge handschriftlichen Materials aus den ehemaligen Klöstern seines Ordens herangezogen und auf Grund dieser Literalien ein anziehendes Bild von den Geschicken, der Thätigkeit und den Verdiensten der Franzis-

kaner in Bayern gezeichnet. Dasselbe wird belebt durch die den einzelnen Perioden entsprechenden Nomenclatoren der Provinziale, der aus dieser Provinz entstammenden Prälaten, der in auswärtige Missionen berufenen Ordensmitglieder, endlich der um die Fortentwickelung der theologischen Wissenschaften verdienten Männer. Auch die bayerische Ordensprovinz sehen wir theilnehmen an dem Auf- und Niedergang des Ordens im Allgemeinen. Dabei wird aber mit vollem Recht die Thatsache betont, daß der aus der Periode der religiösen Revolution des 16. Jahrhunderts stammende Vorwurf der Versunkenheit auf die bayerischen Franziskaner auch nicht im mindesten Anwendung findet. Seit 1447, dem Jahr der Ankunft der ersten Observanten, hatte eine gründliche Reform stattgefunden, die nach Luther's Austreten sich kundgab in den unschätzbaren Diensten, welche die bayerischen Franziskaner durch Beispiel und Predigt der Kirche geleistet haben. Männer, wie Schatzger, über den wir bald eine Monographie aus der bewährten Feder von Nikolaus Paulus in München zu erwarten haben, und Nas, haben sich damals durch ihre Schriften und Predigten mit unsterblichem Ruhme bedeckt. Eine Zeit neuer Blüthe hat Urban VIII. durch die 1624 vollzogene Schöpfung der bayerischen Observanten-Custodie eingeleitet, deren Mitglieder selbst am Ende des 18. Jahrhunderts ihrem Orden Ehre machten und das Schicksal brutaler Aufhebung nicht verdient haben. Bei Reiffenstuel hätte der Verf. bemerken dürfen, daß derselbe bis zur Stunde zu den am meisten geschätzten Canonisten bei der Congregatio Concilii in Rom gehört. Die Kritik, welche er an dem Verhalten der Franziskaner gegenüber Johannes XXII übt, erlaube ich mir als zu nachsichtig zu bezeichnen.

Aachen. A. Bellesheim.

2. P. Lemmens, ein gelehrtes Mitglied der sächsischen Franziskanerprovinz, arbeitet seit längerer Zeit an einer Geschichte der norddeutschen Franziskanerklöster. Daß noch vor Abschluß der ganzen Arbeit ein Theil derselben getrennt der Oeffentlichkeit übergeben wird, erklärt sich aus dem Umstande, daß die Hildesheimer Franziskaner ihrem verehrten Oberhirten, dem hochwürdigsten Bischof von Hildesheim, zu dessen doppeltem Jubelfeste, zu dem fünfzigjährigen Priesterjubiläum und dem fünfundzwanzigjährigen Bischofsjubiläum, in Liebe und Dankbarkeit eine kleine wissenschaftliche

Gabe darbringen wollten. Es werden denn auch in dieser Schrift nur die einst im heutigen Bisthum Hildesheim gelegenen Klöster behandelt, nämlich die Klöster zu Hildesheim, Braunschweig, Goslar, Lüneburg, Stade, Hannover, Göttingen, Celle, Wiesen a. L., Gandersheim und Osterode. Die Darstellung beschränkt sich auf die Klöster, die im Mittelalter entstanden sind; daher auch der etwas unbestimmte Titel. Der Verf. ist indessen viel zu bescheiden. Seine gehaltvolle Studie enthält mehr, als was auf dem Titelblatte angekündigt wird; beschäftigt sich doch die Hälfte der Schrift mit den Schicksalen der erwähnten Klöster in den ersten Jahrzehnten der lutherischen Neuerung.

Das erste Kapitel berichtet über Gründung und Bau der Klöster; das zweite schildert das Ordensleben in denselben, während im dritten und vierten Kapitel Näheres über die seelsorglichen Arbeiten und die wissenschaftliche Thätigkeit der Mönche mitgetheilt wird. Von besonderm Interesse sind hier die Angaben über die Predigtthätigkeit der norddeutschen Franziskaner beim ausgehenden Mittelalter. Das fünfte und letzte Kapitel (S. 41—78) behandelt die Schicksale der Klöster in der Zeit der sog. Reformation.

Nicht umsonst hatte Luther seine Anhänger aufgefordert, ihre Waffen in erster Linie gegen die Franziskaner zu richten; überall standen die Söhne des hl. Franziskus in den vordersten Reihen der katholischen Vorkämpfer. So war es in Süddeutschland, so am Rheine, so auch in Norddeutschland, wie aus der vorliegenden Schrift zu ersehen ist. Wohl gab es auch in den Klöstern, die hier behandelt werden, einige abtrünnige Mitglieder; die meisten Mönche aber hielten fest an ihrem Orden und ihrem Glauben und wichen nur der rohen Gewalt. Nicht nur auf der Kanzel, auch in Schriften traten sie der Neuerung muthig entgegen. Bloß aus dem engen Gebiete, auf das er sich beschränkt hat, kann P. L. eine ganze Anzahl tüchtiger Vorkämpfer anführen. Es sei nur an Augustin von Alfeld, an Polygranus und Helmesius erinnert.

Beim Lesen dieses Abschnittes, worin Verschiedenes, wie z. B. die schriftstellerische Thätigkeit der eben genannten Männer, nur kurz angedeutet werden konnte, kam dem Referenten der geheime Wunsch, P. L. möchte doch der so wichtigen Periode des 16. Jahrhunderts ein eigenes Werk widmen. Eine ausführliche Schrift, etwa mit dem Titel: Die norddeutschen Franziskaner im Kampfe

mit der lutherischen Neuerung, würde sicher in weitesten Kreisen mit Interesse aufgenommen werden. Daß P. Lemmens zu einer solchen Arbeit vollauf befähigt ist, beweist zur Genüge seine Erstlingsschrift. Er bewährt sich hier als exacter, kritisch angelegter Forscher; auch zeigt er sich sowohl in den gedruckten, als in den ungedruckten Quellen trefflich bewandert; zudem weiß er die Ergebnisse seiner Forschungen in ruhiger, maßvoller, ganz objectiver Weise dem Leser darzulegen. Möge daher der fleißige Ordensmann uns bald mit einer größern Arbeit erfreuen!

München. Dr. N. Paulus.

---

1. **Callinici de vita S. Hypatii liber,** ediderunt seminarii philologorum Bonnensis sodales. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1895. XX, 188 pag. ℳ 3.
2. **Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio,** edidit *Augustus Brinkmann.* Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1895. XXXI, 50 pag. ℳ 1.
3. **Anonymi Christiani Hermippus de astrologia dialogus,** ediderunt *Guilelmus Kroll* et *Paulus Viereck.* Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri 1895. XI, 87 pag. ℳ 1.50.

1. Die von Kallinikos verfaßte Lebensbeschreibung des hl. Hypatios war bisher allein in den AA. SS. m. Junii vol. III, p. 308—349 zu finden. Da aber der Herausgeber Daniel Papebroch nur eine Abschrift der vatikanischen Handschrift benützte, so war der Text sehr fehlerhaft und verbesserungsbedürftig. An diese Arbeit machten sich zehn Mitglieder des Bonner philologischen Seminars und gaben für die Teubner'sche Bibliothek die Vita neu heraus mit der Widmung an ihren Lehrer, den nunmehr fünfundzwanzig Jahre in Bonn thätigen Franz Bücheler. Läßt schon die Wahl des Gegenstandes die Inspiration Usener's vermuthen, so ist S. X noch ausdrücklich die thätige Beihilfe dieses Gelehrten dankend hervorgehoben: die ganze Ausgabe ist ein neuer Beweis für den wissenschaftlichen Eifer, die Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit der Schule Usener's und Bücheler's. Außer der schon genannten vatikanischen Handschrift aus dem 12. Jahrhundert wurde auch die von Paris aus dem 11. Jahrhundert zur Herstellung des Textes benützt. Die Varianten sind sorgfältig, aber ohne kleinliche Pedanterie angegeben, außerdem ist oben auf der linken Seite die

Seitenzahl der Pariser Handschrift, auf der rechten die des Bollandistenwerkes bezeichnet. Auch die Schriftcitate sind stets in Fußnoten vermerkt, und es ist daraus ersichtlich, daß der Verf. dieses Heiligenlebens ein gar bibelfester Mann war, der gern Schriftworte einfließen ließ. Die drei Indices am Schlusse (nominum, verborum, observationes grammaticae) lassen an Akribie nichts vermissen, auch die temporum tabula p. XVII sqq. ist zur Orientirung gut geeignet. Da für den griechischen Text hübsche Typen verwendet wurden, so macht die Ausgabe einen überaus gefälligen Eindruck.

Der hl. Hypatius gehört gerade nicht zu den bekannteren Heiligen und im römischen Brevier hat er keine Stelle gefunden. Um 366 in Phrygien geboren, war er über vierzig Jahre Vorsteher des von dem Prätorianerpräfecten Rufin ἐν ταῖς Ῥουφινιαναῖς bei Chalcedon gegründeten Klosters. Rufin hatte das Kloster zunächst ägyptischen Mönchen übergeben, welche aber nach seinem gewaltsamen Tode 395 dasselbe verließen, um sich in ihre Heimath zu begeben. So fand und bezog es Hypatius mit seinen Freunden Timotheus und Moschion. Infolge eines Streites mit Timotheus ging er zwar nach Thracien zu seinem Jugendfreunde Jonas, in dessen Kloster er freundlich aufgenommen wurde, kehrte aber auf die Bitten des Timotheus und der übrigen Mönche bald wieder in sein altes Kloster zurück, wo er nun bis zu seinem Tode 446 als Abt verweilte und zum Priester geweiht die Disciplin der Mönche regelte, sie zu Ascese, Gebet und Arbeit anhielt, ihre Zahl bis auf fünfzig brachte und allmälig unter den Mönchen in und um Konstantinopel die maßgebendste Stellung einnahm. Interessant ist die Mittheilung des Biographen, welche Bäumer in seiner Geschichte des Breviers S. 75 ff. entgangen ist, daß Hypatius sieben Gebetshoren einhielt: ψάλλων καὶ εὐχόμενος ὀρθρινά, τρίτην, ἕκτην, ἐνάτην, λυχνικά, πρωθύπνια, μεσονύκτια (gemäß Ps. 118, 164: septies in die laudem dixi tibi super judicia justitiae tuae); das ganze Officium (τὸ νυχθήμερον) umfaßte 100 Psalmen und 100 Gebete (cp. 95). Der Mönch Makarius wollte den Meister an Ascese und Gebetseifer übertreffen und betete deßhalb zum ganzen Officium hin noch einmal den ganzen Psalter; er fiel aber dem Hochmuthsteufel anheim und bekam die fixe Idee, Christus habe ihm tausend Bischöfe versprochen, damit er als Erzbischof über sie gebiete (cp. 121).

Des Hypatius Leben fiel in eine durch arianische, pneumatomachische, origenistische, nestorianische Kämpfe stürmisch bewegte Zeit und die Wogen schlugen hart an das Kloster bei Chalcedon: in „Rufinianä" (vorher Δρῦς genannt) wurde im Jahre 403 die berühmte synodus ad Quercum gehalten und auf ihr Johannes Chrysostomus abgesetzt. Kallinikos weiß aber nicht zu berichten, daß sein Lehrer in hervorragender Weise in diese Streitigkeiten eingegriffen hätte. Zwar bekannte er den orthodoxen Glauben, wie er in Konstantinopel 381 normirt ward (cp. 115); über Nestorius befragt, nannte er dessen Lehre eine προετοιμασία τοῦ ἀντιχρίστου (cp. 114) und er weissagte seinen Sturz nach 3½ Jahren, wofür er von Nestorius als „Träumer" verspottet wurde (cp. 105 sqq.), im übrigen aber kümmerte er sich wenig um dogmatische Streitigkeiten und lebte seiner Beschauung und Ascese. Dagegen weiß der Biograph viele wunderbare Thaten, Krankenheilungen, Teufelaustreibungen von ihm zu erzählen. Auf einer Visitationsreise in Bithynien hatte der Heilige sogar einmal ein Rencontre mit der „abscheulichen Artemis" (cp. 129 sq.): es begegnete ihm nämlich ein Weib, so groß als zehn Männer; sie spann und hütete Schweine; auf das Kreuzeszeichen und Gebet hin aber verschwand das Riesenweib und die Schweine flohen mit großem Lärme auseinander, so daß er unbeschadet hindurchkam. Wenn man bedenkt, daß die Vita des hl. Hypatios bald nach seinem Tode zwischen 447 und 450 verfaßt ist, so sieht man auch, wie bald sich Sage und Dichtung solcher Persönlichkeiten bemächtigte. Rechnet man noch dazu die Vorliebe der Antiken für's Abenteuerliche, wie es uns in den alten Heldenromanen entgegentritt, ferner das Lebhafte, Geschäftige, Groteske der orientalischen Phantasie, so erklären sich zur Genüge derartige Erzählungen, welche häufig aus nichts schaffen, häufig thatsächlich Geschehenes romantisch ausschmücken. Auch das bei antiken und mittelalterlichen Biographen so beliebte Spiel mit dem Namen des Helden darf bei Kallinikos nicht fehlen: ἀληθῶς οὗτος κατὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὕπατός ἐστι Χριστοῦ (cp. 104).

2. Die Streitschrift Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας ist als älteste Quelle, aus welcher uns nähere Kunde über das vielfach so dunkele manichäische Religionssystem zufließt, von unschätzbarer Bedeutung. Sie verdiente daher eine besondere, sorgfältig und gediegen bearbeitete Ausgabe, wie sie

uns Brinkmann liefert, um so mehr, da die erste von Combefis im zweiten Bande seines bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum hergestellte, welche auch von Gallandi und Migne aufgenommen wurde, vielfach fehlerhaft und durch Verschlimmbesserungen geradezu irreführend war (praef. p. X). Ein besonderes Interesse hat dieses Buch noch deßhalb, weil es nicht aus christlicher Hand kommt, sondern einen platonischen Philosophen zum Verfasser hat, der dem Christenthum gerade nicht feindselig, aber streng kritisch gegenübersteht und eine Anschauung vom Christenthum hat, welche damals jedenfalls in manchen gebildeten Kreisen herrschte. Daß nämlich der Verf. kein Christ gewesen, kann keinem Zweifel unterliegen, soviel man sich schon Mühe gegeben hat, sein christliches Bekenntniß zu retten. Das handschriftliche ἐπιστρέψαντος ἐξ ἐθνῶν und die Bemerkung des Photius cont. Manich. I, 11 τοὺς ἀρχιερατικοὺς ἐγκεχειρισμένος νόμους entspringen einem offenkundigen Mißverständnisse. Wer das Christenthum und die in demselben aufgekommenen Häresien so kühl beurtheilt, wie es gleich im Eingange geschieht (S. 3 f.; vgl. S. 24 die Bemerkung über Jesus), wer den von den Manichäern freilich sonderbar ausgebildeten Gedanken eines „leidenden Christus" für Thorheit hält, da zur Belehrung und Erkenntniß der Wahrheit das lebendige Wort genüge, der ist kein Christ. Letzterer Gedanke ist S. 36 klar und deutlich ausgesprochen. Auch sonst tritt nirgends der christliche, wohl aber stets der platonische Standpunkt des Verf. hervor. Daß ihm die philonische Theosophie nicht fremd geblieben, läßt sich aus manchen Anzeichen erkennen; so schließt er sich an Philo an in der allegorischen Erklärung der von den Manichäern stark ausgebeuteten Schriftstelle Genes. 6, 2. Interessant ist die Bemerkung S. 34, daß die Manichäer Chrestus sagen statt Christus, um schon durch die Buchstabenvertauschung anzudeuten, daß sie sich unter ihm etwas anders vorstellen, als gewöhnlich geschieht.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so weisen innere Gründe, welche p. XIII sqq. überzeugend dargelegt werden, in das Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrhunderts. Die Erhaltung dieser antimanichäischen Abhandlung haben wir indirect den frühmittelalterlichen Abkömmlingen der Gnostiker und Manichäer zu danken. Da nämlich die Paulicianer besonders im

9. Jahrhundert in Verbindung mit sarazenischen Truppen für das byzantinische Reich eine stete Gefahr bildeten, galt es, dieselben nicht bloß mit der Schärfe des Schwertes zu bekämpfen, sondern ihnen auch literarisch entgegenzutreten, wie dies Photius und Petrus der Sicilier thaten. Es lag nahe, die alten antimanichäischen Streitschriften wieder hervorzuholen, um mit alterprobten Waffen gegen die „alten Feinde mit neuem Gesichte" zu kämpfen. Eine derartige Sammlung veranstaltete nun ein byzantinischer Gelehrter und widmete sie dem Kaiser Basilius dem Macedonier ca. 870, als er eben daran ging, einen Schlag gegen die Ketzer auszuführen. Das Widmungsgedicht steht noch bruchstückweise im codex Mediceus (9.—10. Jahrhundert), welchem sämmtliche Handschriften entstammen (praef. p. IV sq.; XVI sqq.).

3. Von den beiden Herausgebern des merkwürdigen Dialogs über Astrologie verglich jeder selbstständig, ohne vom anderen zu wissen, die vatikanische Handschrift und die übrigen, welche sämmtlich aus der vatikanischen geflossen sind. Als sie von einander erfuhren, entschlossen sie sich, gemeinschaftlich diese Schrift herauszugeben: Kroll besorgte die praefatio und indices, Viereck den Text mit den Fußnoten, welche Varianten, Parallel- und Quellenstellen, sowie einschlägige Literatur angeben. So war für eine sorgfältige und tüchtige Ausgabe doppelte Garantie geboten. Die einzige vollständige Edition, welche bisher existirte, wurde 1830 von Bloch nach einem Apographon des codex Barberinus aus dem 16. Jahrhundert hergestellt und zeigte nambafte Fehler.

Kroll verspricht sich zwar nach praef. p. III nur wenige Leser, aber doch ist dieser Versuch, Christenthum, Neuplatonismus und Astrologie zu einem wunderlichen Dreigespann zu verbinden, besonders für Theologen und Culturhistoriker von großem Interesse. Der Verf., welcher seinen Namen, wie es scheint, nicht nannte, steht auf christlichem Boden; S. 21 ist sein Glaubensbekenntniß in nuce zu lesen: Trinität, Incarnation, Geistessendung; er redet S. 12 vom Leiden des Erlösers, S. 13 von den diesbezüglichen Weissagungen der Propheten, die Christen nennt er θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες (S. 26) oder οἱ καθ᾽ ἡμᾶς im Unterschied von den Ἕλληνες (S. 52), aber sein ganzes Christenthum ist von Astrologie, Neuplatonismus und neupythagoräischer Zahlenspeculation (vgl. bes. S. 29 f.) durchsetzt. Der Mann hat zwei Seelen, eine „hellenische"

und eine christliche. Psychologisch interessant ist die Schilderung der ἑπτὰ ἡλικίαι unter dem Einfluß der Gestirne S. 22 ff. Die Schrift gehört, wie praef. p. IV sq. dargelegt wird, in das Ende des 5. oder den Anfang des 6. Jahrhunderts. Manche der in dieser Schrift enthaltenen Ideen und Termini wurden von Proklus in die Philosophie eingeführt (p. 5); sie begegnen uns auch, was die Herausgeber nicht beachteten, zum Theil bei Pseudo-Dionysius Areopagita, der ja ebenfalls Christenthum und Neuplatonismus zu kühnem Bunde zusammenzuschließen gesucht hat.

Tübingen. Hugo Koch.

Uranisme et unisexualité. Étude sur différentes manifestations de l'instinct sexuel par *Marc-André Raffalovich.* Lyon, A. Stork. Paris, Massen et Co. 1896. 363 pag.

Ein trauriges Kapitel aus der Geschichte der menschlichen Verirrungen über einen ekelhaften Gegenstand.

Sodomie, Päderastie, mannmännliche Liebe, Uranismus, Homosexualität, Unisexualität sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, wenn auch in der Praxis verschiedene Grade oder Stufen sich finden und die Beziehungen der sich „liebenden" Personen zu einander die verschiedensten Formen annehmen. Allen Formen gemeinsam ist der geschlechtlich-sinnliche Untergrund. Wenn es auch wahr wäre, daß einzelne Verhältnisse unter „Urningen" geschlechtlich rein blieben (eigentliche platonische Liebe), so kommt doch die große Anzahl dieser Verbindungen nur auf Grund des geschlechtlichen Triebes zu Stande oder führt nach meist nur kurzem Bestehen zum geschlechtlichen Verkehr, auch wenn im Beginn eine geschlechtliche Qualität der „Liebe" nicht vorhanden war oder wenigstens nicht zum Bewußtsein kam. Die delectatio sensibilis, welche in diesen sog. reinen Verhältnissen durch Küsse, Umarmungen, Zusammenschlafen 2c. gesucht wird, ist von der delectatio venerea nur sehr schwer abzugrenzen und muß bei öfterer Wiederholung nothwendig in die delectatio venerea übergehen. Daß dann diese delectatio in den scheußlichsten Formen der widernatürlichen Unzucht gesucht wird, beweisen sowohl die vom Alterthum bis in unsere Zeit reichenden literarischen Nachweise, als die in der neueren Zeit beliebten Autobiographien von Urningen. Es hat keinen Zweck,

diese einzelnen Formen näher zu erörtern oder auch nur zu bezeichnen, sie fallen alle unter den Begriff der widernatürlichen Unzucht.

Wenn nun die bei weitem größte Zahl der vielen in neuerer Zeit über den Gegenstand erschienenen Schriften den Uranismus als eine krankhafte Erscheinung betrachten, selbstredend soweit nicht einfache Lasterhaftigkeit vorliegt, so macht Raffalovich den Versuch, die Homosexualität als eine der Heterosexualität gleichberechtigte Richtung des Geschlechtstriebes zu erweisen. So viel mir bekannt, ist er nach Carl Heinrich Ulrichs der einzige, welcher diesen Versuch in größerem Maßstabe anstellt. Sein Beweismaterial besteht der Hauptsache nach darin, daß er eine Anzahl historischer Personen (ob alle mit Recht?) als Uranisten reclamirt. Damit beweist er, daß der Uranismus immer und überall vorgekommen ist und daß manche Urninge zu den hervorragendsten Menschen gehört haben. Da aber, folgert er weiter, diese Richtung des Geschlechtstriebes zu allen Zeiten und bei allen Völkern sich gefunden hat, so muß sie der menschlichen Natur entsprechen; da ferner manche so hervorragende, tadellos (?) lebende Menschen Urninge waren, so kann der Uranismus nicht an sich lasterhaft sein. Es gibt nach R. natürlich auch lasterhafte Homosexuelle, wie es lasterhafte Heterosexuelle gibt. Die lasterhaften nennt er »pervertis«, die anderen »invertis«. Unter den invertis benennt er dann noch besonders die »grands uranistes«, die »uranistes superieurs«. Endlich gibt R. zu, daß auch von Kranken und zwar in Folge ihrer Krankheit unisexuelle Acte ausgeführt werden. Für die angeborene, wenn auch vielleicht erst zur Zeit der Pubertät erkannte Unisexualität reclamirt er jedoch in den allerverschiedensten Wendungen die Gleichberechtigung mit der Heterosexualität. Er construirt eine ruhende, neutrale Sexualität, welche bald zur Homosexualität, bald zur Heterosexualität sich entwickeln soll. Beide Richtungen entsprechen der menschlichen Natur und sind gleichberechtigt, wenn auch die Homosexuellen in der Minderheit sind. Seinen Normaluranisten, der nicht lasterhaft ist, d. h. nicht fremde Rechte verletzt, hebt R. an vielen Stellen über die anderen Menschen hervor. Seine invertis superieurs sind wahre Halbgötter und machen sich um die Menschheit verdient. Die Zusammenstellung der uranistischen Verbindungen einerseits mit der Liebe der großen Heiligen zu

Christus und mit der katholischen Ehe andererseits, welche R. an mehreren Stellen macht, streifen an Blasphemie. R. steht auf dem leider heute nur zu häufigen Standpunkte, daß die Moral sich der „Natur" zu fügen hat. Natürliche Triebe und Bedürfnisse müssen befriedigt werden; wer das nicht einsieht, ist ein blöder Ignorant, welcher weder von Natur, noch von Moral etwas versteht. Wie leichtfertig R. die wichtigsten Fragen mit einer Phrase abthut, will ich nur an einem Beispiele zeigen. Er sagt S. 23: »La conservation de l'espèce devient pour les savants d'aujourd'hui presqu'aussi formidable que le *croissez et multipliez*, et la différentiation absolue des deux sexes devient le signe de la civilisation. On met un peu de côté (en théorie) la conservation de l'individu, et un peu moins la différentiation de l'individu. Mais l'unisexualité n'entrave pas la conservation de la race, puisqu'elle s'est trouvée dans tous les temps, dans tous les pays du monde — et si on s'occupe de téléologie on ne peut refuser aux unisexuels d'avoir leur théorie que l'unisexualité est là pour empêcher que le monde trop peuplé soit forcé d'avoir à tuer tant pour cent de bébés et de grands-parents.« So behandelt R. die natürliche Moral, die positiv-christliche Moral existirt für ihn gar nicht. Wenn ein Uranist nicht Kinder verführt, Gewalt braucht, Rechte eines Dritten verletzt, so soll er seinem verkehrten geschlechtlichen Triebe nach Gelüste fröhnen können, ohne daß das weltliche Gesetz oder auch die Moral etwas hineinzureden hat.

Es muß noch hervorgehoben werden, daß R. dem Uranismus heute eine viel zu weite Verbreitung zuschreibt. Es ist nicht zu bezweifeln, daß in Großstädten und bei engem Zusammenleben vieler männlicher Individuen zahlreiche Fälle widernatürlicher Unzucht vorkommen. Daß aber in allen Armeen, Gefängnissen und Internaten das Uebel hochgradig grassire, ist ebenso zweifellos eine übertriebene Behauptung, welche nur dazu dienen soll, die „Natürlichkeit" der Sache zu beweisen. Merkwürdiger Weise ist R. so gnädig, die Klöster von diesen Dingen freizusprechen, während er anführt, daß die mannmännliche „Liebe" in Deutschland „Soldatenliebe" heiße (?).

Den Ausführungen R.'s in der Reihenfolge seiner Darstellung zu folgen, ist fast unmöglich. Er systematisirt, classificirt in weit-

läufiger Weise, bespricht dann seine künstlichen Abtheilungen und Unterabtheilungen in ziemlich regelloser Art und wiederholt sich dabei unzählige Male. Seine sog. philosophischen Betrachtungen sind recht vielfach nur tönende, hohle Phrasen. Für deutsche Leser ist das Buch schwer verdaulich. Wer über den Gegenstand sich unterrichten will oder muß, wird in Krafft-Ebing's »Psychopathia sexualis« und in Moll's „Conträre Sexualempfindung" mehr und besser verarbeitetes Material finden, als das Buch von Raffalovich bietet.

Aachen. Dr. Capellmann, Sanitätsrath.

Allgemeine Literaturgeschichte von Dr. Peter Norrenberg. Zweite Auflage neubearbeitet von Dr. Karl Macke. In drei Bänden. Erster Band. Münster i. W., Adolph Russel's Verlag 1896.

Am 1. Januar 1884 schrieb Peter Norrenberg, der rastlose Pfarrer von Viersen, die begeisterte Vorrede und Erläuterung zu seiner ‚Allgemeinen Literaturgeschichte'. Zwölf Jahre sind nun darüber hingegangen, ehe eine zweite Auflage erschien, deren erster Band, von Gymnasiallehrer Dr. Karl Macke besorgt, nun vorliegt. Daß eine so lange Zeit zwischen beiden Auflagen verstreichen konnte, hat seinen Hauptgrund wohl in den Zeitverhältnissen, die den Katholiken nicht gerade sonderlich Muße für literaturgeschichtliche Lectüre gestatteten, andererseits aber auch in dem Standpunkte des Verf. und der festen Consequenz, womit er denselben durchführt.

Wer eine Geschichte der Weltliteratur schreiben will, dem stehen wohl zwei Wege offen. Er wählt aus der Fülle des Stoffes das aus, was ihm persönlich gefällt und wovon er hoffen kann, daß es auch andere Leute mehr oder minder interessirt; je mehr sich dann sein Geschmack deckt mit der Geschmacksrichtung des zeitgenössischen Publikums, desto sicherer ist sein Erfolg. Faßt man aber den Begriff der Literaturgeschichte tiefer, betrachtet man sie als einen Theil der Menschheitsgeschichte, dann erhebt sich mit zwingender Nothwendigkeit die Frage: Was ist das Ziel der Menschheitsgeschichte? Von Beantwortung dieser Frage hängt dann der Standpunkt in der Literaturgeschichte ab.

Man kann eine Literaturgeschichte vom atheistischen Standpunkte aus schreiben, man betrachtet als Entwickelung der Mensch-

heit ihre Loslösung vom Gottesglauben, und alle Literaturdenkmäler, die ein solches bekunden, zieht man besonders zur Besprechung heran; man kann auch vom Standpunkte eines sensualistischen Materialismus schreiben, und ein reicher Stoff bietet sich dar; ganz ähnlich, aber diametral entgegengesetzt ist ein christlicher Standpunkt. Anima naturaliter christiana und was vom Einzelwesen, gilt auch von der Gesammtheit, die Menschheitsgeschichte ist die Entwickelung zu Christus, wobei es an retardirenden Elementen nicht mangelt. Es ist der Standpunkt Norrenberg's. Auf dem Felsen der Kirche stehend, sieht er unten die Nationen und Jahrtausende vorüberziehen, bald in feindlichem Anprall gegen den Felsen, bald in schützender Vertheidigung der Glaubensburg; nicht jedoch in engherziger Weise: „Die Literaturgeschichte ist kein dogmatisches Tribunal, wir haben nicht zu fragen, wie gläubig, wie sittlich war der Mann an sich, sondern vor allem nach seinen Werken, und hier ist nicht allzu große Strenge geboten, es ist Milde möglich, ohne dem Princip etwas zu vergeben." Auch weiß sich Norrenberg von puristischem Rigorismus frei zu halten, manche üppige Liebes- und schäumende Weinpoesie wird warm gewürdigt, nur das frivol Aetzende, rein Skeptische scharf gekennzeichnet; und was mir am meisten auffiel, der ideale Standpunkt hindert den Verf. absolut nicht, das Wahre einer mehr naturalistischen Auffassung sich zu eigen zu machen, die Partien, wo er bei jedem Volk auf die Abhängigkeit seiner literarischen Entwickelung von Grund und Boden und Klima hinweist, gehören mit zu den geistvollsten und überraschendsten.

Das Buch zeugt von ungemeiner Belesenheit — die Bibliographie umfaßt 20 enggedruckte Seiten —, aber sie macht, was besonders hervorgehoben zu werden verdient, sich nirgends störend bemerkbar, ein Beiwort, ein knappes Sätzchen zeigt dem kundigen Leser, daß dem Verf. diese oder jene Specialschrift wohl bekannt, daß er es aber vermeidet, durch Citate und Excurse den Fluß der Diction zu unterbrechen. Die Sprache dieser Literaturgeschichte ist nämlich überaus fesselnd, geradezu hinreißend schön, eine Fülle geistvoller Gedanken und Parallelen und doch fern von der gesuchten Pikanterie jüngstdeutscher Essayisten.

In der neuen Auflage sind diese Vorzüge durchaus gewahrt, die Darstellung der orientalischen Poesie hat eine Erweiterung er-

fahren, was bei dem derzeitigen Interesse nur begrüßt werden kann; auf diesem Gebiete ist der neue Herausgeber ja schon durch Specialforschungen bekannt, und seine Begeisterung erwartet sogar eine Renaissance der orientalischen Literatur als Gegengewicht gegen die realistische Richtung unserer Tage. Ob er übrigens, beeinflußt durch die jüngsten kriegerischen Erfolge der Japaner, deren Literatur im Gegensatz zu Norrenberg nicht vielleicht zu optimistisch beurtheilt, diese Frage möchte ich hier aufwerfen, ohne sie jedoch selbst beantworten zu können.

Zwei Ausdrücke fielen mir auf, die in den sonst so edlen Stil des Buches meines Erachtens nicht recht passen: „Diese duselige freimaurerische Humanitätsreligion" S. 407 und „was die Lyrik einem Balde, Spee, Sarbiensky verdankt, zwitschern selbst protestantische Spatzen von den Dächern" S. 427.

Vielleicht könnten aus der Einleitung einige Thesen ausgeschieden werden im Interesse einer größeren Verbreitung des Buches. Ein recht großer Leserkreis ist dieser Literaturgeschichte dringend zu wünschen und nicht bloß bei Katholiken; man mag sie begeistert loben, man mag sie erbittert tadeln, ignoriren sollte man sie nicht.

Dieburg. Dr. Seidenberger.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Fl. Kupferberg.

XXIII.

Die Entwickelung und Bedeutung der Parformel nach den Sepulcralinschriften.

Ein Beitrag zur Eschatologie des Urchristenthums.

Von Carl Maria Kaufmann.

Ein Erbtheil, welches der menschgewordene Gott des Friedens (1 Cor. 14, 33) seinen Anhängern hinterlassen, war der Friede selbst, ein Begriff, den die Heiden in seiner tieferen Bedeutung kaum dem Namen nach kannten und der für die Jünger der neuen Lehre nicht nur eine religiöse, auf die Gemeinschaft des Trisagion hindeutende Grußformel, sondern in typischer Weise die charakteristische Bezeichnung ihrer teleologischen Hoffnungen darstellte.

An die Rolle, welche das Wort Friede in den canonischen Schriften und in denen der apostolischen Väter spielt, braucht nur erinnert zu werden. Wo Christus selbst es in seinem göttlichen Munde führt, klingt ein ständiger Hinweis auf das „Reich des Vaters" entgegen, und bei weit den meisten der übrigen Stellen, wo die Apostel oder ihre Schüler und Nachfolger vom Frieden reden, ist direct oder indirect die Hoffnung endlicher Vereinigung mit dem Friedensgotte unterlegt. Grund genug, den ältesten Denkmälern, welche diesen Frieden verkünden, näher zu treten.

Sie sind zumeist sepulcraler Natur und geeignet, helles Licht auf die eschatologischen Hoffnungen unserer christlichen Stammväter zu werfen[1]).

1) Erfreulicher Weise beginnen in neuerer Zeit die Gelehrten damit, in ihren Werken über theologische Disciplinen die reichen Schätze, welche die archäologische Forschung seit de Rossi zu Tage gefördert, zu berücksichtigen. Daß in einer Schrift, wie Atzberger's „Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit", Freiburg (Herder) 1896, wo es hauptsächlich auf das literar-historische Material ankam, die Resultate der archäologischen Forschung nur gestreift werden konnten (l. c. Abschnitt XVI), gereicht dem Werke nicht zum Nachtheil, rechtfertigt aber tieferes Eindringen in dieser Richtung und somit den vorliegenden Excurs.

I. Die Paxformel vor dem Toleranzedict.

Mit dem in prägnantester Weise im epigraphischen Formular öffentlicher Denkmäler zu Tage tretenden Umsichgreifen christlicher Anschauung begegnet uns eine der ersten christlichen Acclamationen, die Paxformel. Die älteste datirte Inschrift mit einem IN PACE wurde 1779 in den Gärten bei S. Pudentiana zu Rom gefunden (de Rossi, Inscriptiones urbis Romae I, p. 8, n. 3a)[1]. Sie lautet:

CE
TIAL
M·VNV
IN PACE·
VTANO·ET

Die letzte Zeile des Fragmentes, auf die Consuln Montanus und Paulus hinweisend, bot Anhaltspunkte für die Datirung, indem die Amtszeit dieser Magistratspersonen das Jahr 168 n. Chr. bezeichnet. Zu IN PACE ist ein *vixit* oder *decessit* zu ergänzen; die Disposition der Inschrift läßt indeß nicht mit Sicherheit bestimmen, welche dieser Wendungen hier gebraucht wurde.

Es steht fest, daß kein heidnisches Denkmal die Friedensformel IN PACE oder auch nur eine ähnliche gleichen Sinnes aufweist[2].

Aelter noch als *in pace* — freilich auf datirten Titeln vor 311 nicht nachgewiesen — ist die Formel *εἰρήνη σοι* oder *pax tibi, pax tecum.* Hier wird der Wunsch betont und die Wendung schließt einen precativen Charakter in sich. Es sei vorausgeschickt, daß jüngere Inschriften uns darüber belehren, daß unter pax der Friede im Jenseits, nicht der Friede dieser Welt verstanden ist. Es sind mithin Legenden, wie: (Ad?) RIANO ειρην

1) Im Verlaufe des Aufsatzes werden folgende Abkürzungen angewandt: Für die eben citirten Inscriptiones *I.V.R.*, für de Rossi's Roma Sotteranea *R. S.*, für das Corpus inscriptionum latinarum *C. I. L.*, das Corpus inscriptionum graecarum *C. I. G.*, das Bullettino de Rossi's *Bull.*, das Museum lateranense *Mus. lat.* mit Angabe des jeweiligen clivus.

2) Dagegen treffen wir sie mitunter auf jüdischen Monumenten. cf. Martigny, Dictionnaire de l'antiquité chrétienne. Paris 1889. p. 354. Auf heidnischen tritt an ihre Stelle das trostlose vale und *χαῖρε*.

H COI „dem Hadrianus, Friede dir"[1]), oder PAX TECVM DATIVE „der Friede mit dir, Dativus"[2]), oder AVRELI VARRO DVLCISSIME· ET· DESIDERANTISSIME· COIVX· PAX TIBI. BENE· DICTE „Aurelius Varro, süßester und unvergeßlicher Gatte, Friede dir, Gebenedeiter"[3]), alles Titel aus den älteren Theilen der Priscillakatakombe, welche in's zweite christliche Jahrhundert zurückreichen, zugleich auch zu den ältesten bezeugten Beispielen des Gebetes für die Abgeschiedenen zu zählen.

Manche Grabschriften geben überdies eine nähere Angabe über die Beschaffenheit des Friedens, indem sie andeuten, worin derselbe bestehe. Sie bestätigen so, daß es sich nicht um ein friedliches Ausruhen von den Erdenmühen handelt, sondern um einen teleologischen Begriff, der das Weiterleben im Jenseits in bestimmter Weise kennzeichnet.

Wir lesen da IN DEO PAX „in Gott Frieden"[4]) und erfahren so, was unter pax κατ᾽ ἐξοχήν zu verstehen sei. Noch viel weiter geht die Formel IN PACE CVM D(eo)[5]) „im Frieden mit Gott", indem sie zugleich an ein Zusammenleben mit Gott als den Hauptbestandtheil der Seligkeit erinnert, aber auch dem Gedanken an ein Mitherrschen mit Gott im Sinne der Apokalypse Raum gewährt.

Die Epitaphien führen das Bild in noch kräftigeren Zügen aus, wenn sie künden ЄΙΡΗΝΗ ΕΝ $\overset{\rho\ o}{\text{ΠΙ}}$ „Friede in Christo"[6]),

1) Bull. 1886, p. 139, n. 219. Die mit dem Anker, dem Symbole der Hoffnung, gezierte Inschrift besitzt den Charakter eines Gebetes, cf. auch CIG. IV, n. 9282 u. 9601.

2) Bull. 1886, p. 121, n. 192; ebenso p. 97, n. 151: IVL· TARSA HEC G· SECVNDINE COIVGI DVLCISSIME PAX; ferner Mus. lat. cl. IX, n. 27: ΕΙΡΗΝΗ ΤΗ ΨΥΧΗ COY. Von Interesse ist eine in der Domitillakatakombe von Wilpert entdeckte Inschrift, welche, auf den Schaft einer von einer Orans gekrönten Säule gravirt, besagt: SECVNDILLA IN PACE; rechts neben der Säule befindet sich die Taube mit dem Oelzweig, dem Symbole des Friedens. cf. Wilpert, Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der hh. Petrus und Marcellinus. Freiburg 1891. p. 33.

3) Bull. l. c. p. 97, n. 150.

4) R. S. II, tav. XLIX—L, n. 25; vgl. auch n. 24.

5) Boldetti, Cimiteri 420.

6) R. S. II, tav. XLI—XLII, n. 33; dabei Taube mit Oelzweig.

☧ IN PACE[1]) und ausführlicher: PAX DM ET ☧ CVM FAVSTINO ATTICO „der Friede des Herrn und Christi ist mit Faustinus Atticus"[2]). Wie ersichtlich, ist mit vielen dieser Inschrifen ein deprecativer Charakter nicht verbunden, also kein *sit*, sondern ein *est* zu ergänzen. Hierüber läßt folgende, dem 2. Jahrh. angehörende Legende kaum im Zweifel, wenn sie besagt: BETTONI IN PACE DEVS CVM SPIRITVM TVVM IXΘVC „Bettonius im Frieden, Gott ist mit deinem Geiste (und der) Fisch (Christus)"[3]), und ähnlich das berühmte, dem 3. Jahrh. zuzuweisende Epigramm von Autun, an dessen Schluß es heißt: I(χθυος) EIRHNH CЄO MNHCEO IIЄKTOPIOY[4]). Mit dem Frieden des Fisches ist aber kein anderer gemeint, als der Frieden, von welchem es im zweiten Clemensbriefe (10, 3—4) heißt, daß diejenigen ihn nicht finden werden, welche lieber die Genüsse der Gegenwart wählen, denn die künftige Verheißung. Das eschatologisch gebrauchte in pace ist daher in vielen Fällen nicht mit in Frieden, sondern mit im Frieden wiederzugeben.

Daß PAX sich ausschließlich auf die Seele beziehe und somit nur der Friede im Jenseits gemeint sein kann, beweisen ferner folgende Verbindungen: CAEREA IN PACE ISPIRITVS mit der Palme als Zeichen des Sieges (Apoc. 7, 9)[5]) „Cärea im Frieden dein Geist" und: AUGENDE· SPIRITV CVM . . . IREN (Palme mit zwei Tauben)[6]) oder CENSANE PAX ISPIRITO TVO[7]), was andere Titel, wie: ANNV . . . . ISPIRETVS ESCAT IN P = A. . . ispiritus tuus requiescat in pace[8]) und LAIS CVM PACE ISPIRITVS IN BONV QVESCAT[9]) bestätigen.

1) A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio V, p. 423, n. 4; vgl. auch Lupi, A.S.V. p. 53, n. 122.

2) R.S. II, tav. XLVII—XLVIII, n. 52.

3) l. c. tav. LV—LVI, n. 1.

4) IVR. II, p. XX.

5) Muratori IV, p. 1847, 7.

6) l. c. p. 1830, III, 12.

7) Marangoni Acta S. V. p. 74; Perret, Catacombes V pl. LXII, 13; Boldetti, Cim. 406. 420.

8) CIL. V², n. 7418.

9) Mus. lat. cl. IX, 15.

Zudem ist die zuversichtliche bestimmte Sprache dieser Epitaphien geeignet — wenigstens für die ältere Zeit —, manche Bedenken bezüglich der dogmenhistorischen Controverse über das sog. „Zwischenleben" der Seelen zu heben.

Auch in den Versen des Grabmals des Eucharistianus fehlt jeder precative Charakter der Paxformel. Hier wird der Todte ein „Erbarmungswerther" genannt, was vom menschlichen Standpunkte aus gewiß gerechtfertigt erscheint und nicht im trostlosen Sinne ähnlicher profaner Titel zu nehmen ist:

PATRONO MERITIS FVERIS QVI
CARVS AMICIS · HIC REQVIRENDE DIV
TV MISERANDE IACES
EVCHARISTIANO IN PACE

„Deinem Herrn würdest du noch Dienste geleistet haben, du seinen Freunden Theurer, hier bist du nun zu finden und hier wirst du, Erbarmungswerther, lange liegen — dem Eucharistianus im Frieden"[1]). Eine Beziehung von Zeile 4 dieses Titulus zur vorhergehenden hat, wie aus der Disposition und den größeren Schriftcharakteren hervorgeht, nicht statt. Es kann also nicht einmal dem Sinne nach an ein miserande iaces . . . in pace gedacht werden, an den Frieden, der den Körper im Todesschlummer umfaßt. Der Schreiber, welcher dem Lapiciden den Auftrag zur Herstellung des Denkmals gab, vergaß das miserande in dem Augenblicke, wo er EVCHARISTIANO IN PACE niederschrieb, um an den seligen Frieden, dessen E. theilhaftig geworden, zu erinnern. Die Inschrift gehört dem 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung an[2]).

Wohl die einzige Grabschrift, welche vor Constantin ausdrücklich vom Frieden, in den der Körper eingegangen, redet, ist diejenige der Severa aus den Jahren 296—302. In ihrem ersten historischen Theile wird gesagt, daß Severus, der Diacon, im Auftrage des Papstes Marcellinus ein Doppelcubiculum errichtete:

---

1) Boldetti, Osservazioni sopra i cimiteri de santi martiri ed antichi Cristiani di Romae. Roma 1720. p. 383.

2) Ein datirter Titel aus dem Coemeterium S. Hippolyti vom Jahre 290 beginnt: CATILIAE IN PACE . . . cf. IVR. I, n. 15.

. . . MANSIONEM IN PACE QVIETAM
SIBI SVISQVE MEMOR QVO MEMBRA DVLCIA SOMNO
PER LONGVM TEMPVS FACTORI ET IVDICI SERVET . . .

„eine Ruhestätte im Frieden“, deren Bestimmung es ist, „die lieben Gebeine zum langwierigen Schlafe aufzunehmen“. Der zweite sepulcrale Theil des Steines enthält in seinem Elogium auf die hier beigesetzte Jungfrau Severa den Passus:

. . . QVOD CORPVS PACE QVIETVM
HIC EST SEPVLTVM DONEC RESVRGAT AB IPSO . . .

„Ihr in Frieden ruhender Leib liegt hier begraben, bis er kraft desselben (sc. des Herrn) wiederersteht“[1]) Es bleibt jedoch hier der Gedanke an die jenseitige Ruhestätte der in den Frieden Eingegangenen nicht völlig ausgeschlossen. So erscheint auch die Formel IN PACE DEPOSITVS . . . „im Frieden beigesetzt“[2]) einer an der Via Appia gefundenen Inschrift vom Jahre 310 neben der Legende eines Grabgefäßes ANTONIA ANIMA DVLCIS IN PACE TIBI DEVS REFRIGERIT „Antonia, süße Seele im Frieden, möge Gott dich erquicken“[3]) in wesentlich verändertem Lichte. Es müssen die Inschriften sich eben ergänzen[4]). Mit dem Jahre 310 sind wir am Beginne einer neuen, bedeutsamen Aera angelangt.

Fassen wir die bisher besprochenen Titel zusammen, so ergibt sich fast ausnahmslos die Thatsache, daß der älteste und vorzüglichste Sinn der Paxformel für Rom sowohl, wie für die italischen Denkmäler überhaupt eschatologischer Natur ist, daß er lediglich einen Zustand

---

1) IVR. I Prolegomena p. CXV u. II p. XXXXII ff. Wunschformeln, wie ЄIPHNH TOIC ΠAPAΓOVCIN ΠACIN AΠO TOV ΘЄOV „Friede von Gott allen Vorübergehenden“ oder einfachere EIRHNH ΠAPAΓOVCIN, mit welcher die Inschrift des Ἀλέξανδρος Ἀντωνίου, eines Zeitgenossen des Abercius, schließt, sind zwar Nachahmungen der häufigen Anrufe *bene sit tibi qui legis* etc., enthalten aber immerhin den Hinweis auf den Frieden, der ἀπὸ Θεοῦ das Vorbild des himmlischen ist.

2) IVR. I p. 31, n. 31.

3) Mai, Script. vet. V, 419, n. 3.

4) Vgl. auch CIL. VIII. suppl. 14328 die allerdings römisch-afrikanische Inschrift FELIX IN PACE SPIRITV TVO IN BONV.

andeuten will, dessen man sich im seligen Jenseits zu erfreuen hoffte[1]). Wir werden sehen, wie hierin bald, wenigstens für eine große römische Provinz, eine Aenderung eintritt.

II. Die Paxformel im ersten Jahrhundert kirchlicher Freiheit (313–410).

a) Ihre Fixirung auf italischen Monumenten.

Es ist charakteristisch, daß des Friedens, den Constantin der Kirche verschaffte, auf den Grabinschriften, deren Formular sich um diese Zeit der Freiheit und beginnenden Unabhängigkeit immer mehr erweiterte und festigte, fast nie Erwähnung geschieht. Dies ist um so auffallender, als eine reiche Gruppe von Epitaphien — die der afrikanischen Provinzen — den äußeren Frieden der Kirche stark betont. Es wird sogar im Sinne der Worte: haec . . . locutus sum vobis ut *in me pacem* habeatis, in mundo autem tribulationem habebitis, welche ein Papst seinem Bischofe in Erinnerung bringt[2]), mit Vorliebe und mehr wie je vom himmlischen Frieden gesprochen, der mit der Ruhe in Gott identisch ist.

Schon der älteste datirte Titel dieser Epoche, welcher den Jahren 311—319 angehört, verkündet ein DORMIT IN PACE[3]) „er schläft, ruht im Frieden", ein anderer, nicht über das Jahr 329 heraufreichender:

CONSTANTINO AVg . . cos kal (?)
APRIL· NATVS EST Laurentius (?) in
ETERNVM ANN. XX mens . . dier . .
DORMIT IN PACE.

„Unter (dem Consulat des) Kaiser Constantin wurde am . . . April Laurentius (?) für die Ewigkeit geboren im Alter von XX Jahren . . . er ruht im Frieden"[4]).

---

1) Cf. de Rossi im Spicilegium Solesmense vol. IV, p. 510.

2) Ermahnungsschreiben Leo's I. an den Bischof Rusticus von Narbonne. Bullarium Romanum I, p. 43. 44.

3) IVR. I, n. 32.

4) IVR. I, p. 36, n. 36.

Es häufen sich Wendungen, wie IN PACE DEPOSITVS[1]) „im Frieden beigesetzt" und die dem 4. Jahrh. besonders eigene BENEMERENTI IN PACE[2]) „der wohlverdienten im Frieden", BENEMERENTI IN PACE >☧<[3]) mit dem Zusatz „im Frieden Christi", BENEQVIESCENTI IN PACE[4]), sowie DECESSIT IN PACE[5]), REQVIESCET IN SOMNO PACIS[6]) und IN PACE RECESSIT[7]). Der Stein eines Florentius aus dem Coemeterium Callisti zeigt das Monogramm Christi mit zwei Tauben, von denen diejenige zur Rechten einen Oelzweig, die zur Linken einen kranzartig gewundenen Ast im Schnabel hält; die zugehörige Inschrift schließt: ... QVIESCIT IN PACE „er ruht im Frieden"[8]). Ein anderer Titel, dessen Stil auf die Mitte des 4. Jahrhunderts hinweist, wendet ebenfalls quiescere in pace gleichbedeutend mit dormire in pace an[9]).

Am weitesten gehen jene Grabinschriften, welche die Fürsprache der im Frieden Ruhenden erflehen:

ATTICE
DORMI IN PACE
DE TVA INCOLVMITATE
SECVRVS ET PRO NOSTRIS
PECCATIS PETE SOLLICITVS.

„Atticus ruh' im Frieden, ohne Sorge über deine Unversehrtheit und für unsere Sünden flehe angelegentlich," lautet eine der schönsten dieser Art[10]). Sie wurde 1893 auf dem Aventin bei der Kirche des hl. Alexius ausgegraben und bildete ehedem

1) l. c. n. 37, anni 330.
2) l. c. n. 39, anni 331, sowie n. 157, anni 363.
3) l. c. n. 42, anni 336. — 4) l. c. n. 52, anni 339.
5) l. c. n. 78, anni 344. — 6) l. c. n. 81, anni 345.
7) l. c. n. 177, anni 364. — 8) R. S. III, tav. XXII, n. 34.
9) Mus. lat. cl. VIII, n. 14; ebenso Aringhi, Roma subterranea I, p. 333; Mai, Script. vet. V, p. 375, 2 und a. a. O. die Legende: EVCARPIA DORMIS IN PACE (Palme), wozu Mai bemerkt Romae in coem. Praetextati ad loculum martyris, in der fälschlichen Annahme, die mit Palmen gezierten loculi seien Martyrergräber.
10) Bullettino della commissione arch. comm. di Roma 1893 I; auch Römische Quartalschrift für Archäologie und Kirchengeschichte 1894 p. 151.

den Deckstein eines Arcosolgrabes, welches sie im Anfange des 4. Jahrhunderts, wenn nicht schon früher, geziert haben wird.

Bereits in der vorconstantinischen Epoche war von der pax cum Deo, pax in Deo, p. i. Xo die Rede. Es geht dieses Bild nun auch auf die Umgebung Gottes und die Heiligen über. Die Inschriften sprechen vom Frieden der Heiligen bezw. mit den Heiligen: ein neues und wichtiges eschatologisches Moment. VALE MICHI KAPA IM PACE CVM SPIRITA XANTA VALE N ☧ wird einer Aurelia Aniane zugerufen „lebe mir wohl, du Theure, im Frieden mit den heiligen Geistern, lebe wohl in Christo"[1]), oder es heißt ΕΙΟΥΛΙΑ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ „Julia im Frieden mit den Heiligen"[2]), oder LEOPARDVM IM PACEM CVM SPIRITA SANCTA[3]). So bildete sich sogar eine für die jüngere Zeit typische precative Wendung pax tibi cum sanctis aus, wie sie CIL. XI, n. 2950 an Stelle der Conjectur PAX CVM ANG(elis) = PAX CVM (s)ANC(tis) anzunehmen ist[4]).

Eine sinnige commendatio animae enthält zugleich mit dem Hinweis auf den Frieden mit den Heiligen die Acclamation:

CORPVS SANCTIS COMIN
DAVI IRENE TIBI CVM
SANTIS QVINTA VALE
IN PACE

„den Leib habe ich den Heiligen anvertraut; Friede dir mit den Heiligen, Quinta, lebe wohl im Frieden"[5]). Der erste Theil des Titels bezieht sich auf die Beisetzung des Körpers an einem ἅγιος τόπος in der Nähe von Heiligengräbern, der zweite

1) R. S. III. p. 131.

2) Muratori, IV, 1891; cf. auch Mai, Script. vet. V p. 362, n. 8: ANASTAS IN PACE CVM SANCTIS, welche übrigens jüngeren Ursprungs sein dürfte.

3) Fabretti, Inscriptionum antiquarum quae in aedibus paternis reservantur explicatio 1699, p. 574.

4) Hierüber, wie über die Formel pax tibi cum sanctis cf. Bull. 1887, p. 107.

5) CIL. X, n. 4529; jedoch liest Mommsen hier irrthümlicher Weise corpus sanc(tissimum) statt sanctis.

auf den Seelenfrieden im Himmel[1]). Bemerkenswerth erscheint noch ein dem Cäsidius Faustinus von seiner Gattin Cyriaca gesetztes Denkmal mit dem Schlusse (bo) NAE AN (imae in) PAC(e) „Friede der guten Seele[2]). Der Ort des Friedens aber ist der Himmel, wie ein . . . IRHNI COI ☧ ЄN OVPANΩ „Friede dir (in Christo) im Himmel"[3]) bezeugt.

Die Entwickelung, welche der Paxbegriff bisher genommen und welche in der Zeit des Damasus (366—84) so zu sagen typisch fixirt ist, stützt sich, wie wir sahen, auf die Ueberlieferung der Urzeit. Die ewige Sabbathruhe der Seelen wird schlechthin durch das Wort pax umschrieben. Unter dieser pax aber verstehen die besprochenen Denkmäler einen Zustand, in welchem der Geist (spiritus, anima) in Gott (in Deo) mit Christus (☧) und den Heiligen (cum sanctis, *μετὰ ἁγίων*) ruht (dormit, quiescit) und zwar im Himmel (in coelo, *ἐν οὐρανῷ*). Daß diese pax endlich ewig sei (in p. aeterna), betonen namentlich jüngere gallische Titel[4]).

Wie angedeutet, bringen die damasianischen Grabtitel und die übrigen bis etwa zum Jahre 410 keine Erweiterung, sondern eine Bestätigung des alten Paxformulars mit sich. Höchstens daß einige Variationen neben den bekannten Wendungen auftauchen, wie QVIESCENS IN PACE[5]), benemerenti in PACE ⳨[6]), IIT IN PACE[7]), wofür bereits ein Beispiel vom Jahre 349 (?) vorhanden[8]), IN PACE ☧[9]), ⳨ (A Ω) IN PAΘЄ (sic)[10]). Für die

---

1) Es sei hier an die Stelle eines altkoptischen Canonfragmentes erinnert, wo es von Gott selbst heißt deus sancte omnipotens qui habitas in excelsis et humilia respicis, *sancte qui in sanctis quiescis,* misericors . . . . cf. H. Hyvernat, Fragmente der altkoptischen Liturgie in „Römische Quartalschrift" 1888, p. 25.

2) Bull. 1868, p. 12, n. 3.

3) Muratori, IV. 1873. 1.

4) Cf. Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule I, p. 240 ff., sowie desselben Verfassers Nouveau recueil des inscr. chrét. Paris 1892. p. 170.

5) IVR. I, n. 207, anni 368 u. n. 315, anni 382.

6) L. c. n. 208, anni 368. — 7) L. c. n. 211, anni 369.

8) L. c. n. 107. — 9) L. c. n. 224, anni 371. — 10) n. 325, anni 383.

jüngere Zeit bezeichnend ist außerdem die Legende: DORMIT . . . ☧ IN SOMNO PACIS „im Friedensschlafe Christi" in Verbindung mit Monogramm und Kreuz, welche im Hypogäum von S. Praxedis zu Tage kam[1]) und wie sie auch ein Grabstein vom Jahre 407 aufweist: RECESSIT SABBATIA IN SOMNO PACIS[2]).

Eine eigenartige Stellung nehmen die wenigen Inschriften ein, welche, obwohl auf italischem Boden gefertigt, pax nicht in der übertragenen Bedeutung des Wortes aufweisen. Sie reden nicht vom Frieden des Grabes, wie der am Schlusse der vorconstantinischen Epoche erwähnte Stein des Severus, auch nicht wie die gleich zu erwähnenden afrikanischen Titel vom äußeren Kirchenfrieden, sondern vom Frieden, den die Gemeinschaft des Glaubens gewährt. So besagt die Legende einer tabula marmorea satis crassa, sed fortasse coemeterialis[3]):

HIC IACIT EREDAM QVE
VIXII IN PACE FEDELIS
ANNIS PM XX CONSV
LATVM DN HONoRIVI
DEPOSVIT NONIS OCTOBRIS.

„Hier liegt Eredam (Fredam, gothisch?), die gläubig im Frieden ungefähr zwanzig Jahre lebte unter dem Consulat des Honorius, beigesetzt an den Nonen des October." Es ist dies wohl der älteste datirte (a. 404) Stein, auf welchem die Verbindung in pace fidelis bezeugt ist. Ein jüngerer aus der Basilika des hl. Valentin an der Via Flaminia lautet noch klarer: QVI DECESSIT IN PACE FIDEI CATHOLICAE „er starb im Frieden der katholischen Kirche"[4]). Der dritte erwähnt des Hilarus IN PACE ET FIDE CONSTITVTI[5]). Aber selbst in diesen Fällen wird der Gedanke an den ewigen Frieden nahe gelegen haben, den Frieden, den die Kirche lehrte und verhieß.

---

1) IVR. I, 442, anni 397. — 2) IVR. I, 578.
3) IVR. I, p. 227, n. 533. — 4) L. c. p. 351, n. 807.
5) Bottari, Roma Sott. III. p. 59 cf. auch de Rossi im Spicilegium Solesmense vol. IV, p. 510 ff.

b) Die Bedeutung der Paxformel in den afrikanischen Provinzen.

Es wurde bereits angedeutet, daß analog zahlreichen Schriftstellen das in pace auch im nichtsepulcralen Sprachgebrauche häufig zur Anwendung kam, namentlich wenn vom Frieden, den die Gemeinschaft mit der Kirche bieten sollte, und später, wenn vom äußeren Kirchenfrieden die Rede ist. Ich erinnere an die pax der Liturgie, an jene libelli pacis, welche von Bekennern, Martyrern und seitens hervorragender Gemeindeglieder den lapsi ausgestellt wurden, um ihnen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft durch Empfehlung zu erleichtern. So sagt Cyprian de unitate eccl. c. 24 im Anschluß an Joan. 14, 27: Hanc nobis haereditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et *praemia in pacis conversatione* promisit. Si cohaeredes Christi sumus, in Christi pace maneamus. Vom Frieden kommt er dann auf die Friedfertigkeit zu sprechen, welche die Menschen üben sollen. Es ist mithin vom irdischen, nicht vom himmlischen Frieden die Rede. So sehr ersterer aber gerade in der afrikanischen Kirche eine wichtige Rolle spielt, so ist es trotzdem nicht recht ersichtlich, warum die Grabschriften von dem römischen Sinne der Paxformel so sehr abweichen. Die wenigen Titel, welche letztere in Afrika aufweisen, beziehen sich fast durchgängig auf Eingewanderte, worauf sich umgekehrt de Rossi auch bezüglich der römisch-italischen Ausnahmen beruft[1]).

Das so häufige VIXIT IN PACE, ZHCACA EN EIPHNH bezieht sich aber lediglich auf den kirchlichen Frieden der afrikanischen Gemeinschaft[2]), und für die Terminologie der afrikanischen Sepulcraldenkmäler gilt überhaupt die Thatsache, daß mit Ausnahme der Acclamation in Deo vivas andere von Rom her bekannte Formeln selten oder in ganz neuer Verbindung und darum geändertem Sinne angewandt werden. Dafür jedoch, daß diese Verwendung der Paxformel immerhin wenigstens in propädeutischer Weise den Frieden des Himmels in sich schloß, bieten sich Beispiele[3]).

---

1) Cf. Spicilegium Solesmense vol. IV, p. 511 ff.

2) Vgl. die Grabtitel des Bd. VIII des CIL.

3) So heißt es in den Acta SS. Montani, Lucii etc. vom Martyrer Successus (Ruinart, Acta MM. ed. Ratisb. p. 282, c. XXIII): Sic con-

Unzweifelhaft haben auch die Liturgien der einzelnen Kirchen Einfluß auf die Gestaltung des epigraphischen Formulars ausgeübt, aber damit wäre eine so frappante Abart, wie die afrikanischen Titel, nicht vollends erklärt. Den historischen Hintergrund der afrikanischen Formel in pace gibt außerdem die Geschichte der Verfolgungen ab, denen die dortige Kirche vom 4. Jahrhundert an, wie keine andere der römischen Colonien, ausgesetzt war, ferner das Schisma der Donatisten, das von den Vandalen überbracht, des Arianismus u. a., welche vollends lange den Frieden dorten unbekannt und darum doppelt begehrenswerth machten.

Fassen wir unsere bisherigen Beobachtungen kurz zusammen, so ersehen wir, daß der eschatologisch-teleologische Paxbegriff, den epigraphischen Sepulcraldenkmälern zu Folge, in der Mutterkirche stets einen ebenso bedeutsamen, wie wirksamen Hinweis bildete auf das, was die Gerechten im besseren Jenseits erwarten durften. Von der Friedensmission des Erlösers innig durchdrungen, erkannten sie in dem verheißenen jenseitigen Reiche einen Ort, in dem sie des Friedens und aller Ruhegenüsse in seinem Gefolge theilhaftig würden. Der tiefe Sinn dieser Auffassung blieb uns erhalten in dem memento, welches schon in den ersten christlichen Zeiten einen wichtigen Bestandtheil der missa fidelium abgab: Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt *in signo pacis*. Auch hier ist unter dem pax der selige Friede des Jenseits verstanden, nicht der Friede der stillen Grüfte. Der Umstand, daß dieses memento eine Application der Früchte des Opfers für die Abgeschiedenen darstellt, widerspricht dem nicht, bestätigt vielmehr als consequente Folgerung aus jener Anschauung die tiefere Bedeutung des Paxbegriffes.

---

summatis omnibus fratribus et pace perfecta processit e stabulo, quod Fusciano de proximo iunctum est. Ibi cum editiorem locum et sermoni aptum conscenderet, silentio manu facto, huiusmodi verba dimisit: *habebitis* inquit fratres dilectissimi *nobiscum pacem*, si noveritis *Ecclesiae pacem* et dilectionis unitatem servaveritis. Und vom irdischen Frieden als Vorbild des himmlischen sagt S. Montanus a. a. O. cap. XI: Concordiam, *pacem*, unanimitatem omni virtute teneamus. *Imitemur iam hic esse, quod ibi futuri sumus.*

XXIV.

Der Briefwechsel des Königs Abgar von Edessa mit Jesus in Jerusalem oder die Abgarfrage.

(Schluß.)

13. Der Reisebericht der hl. Silvia.

Von der größten Wichtigkeit ist das dritte historische Document, ein Reisebericht aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, der uns die überraschende Kunde bringt, daß der Brief Abgars und das Antwortschreiben des Herrn an den König in jener Zeit, also in der Zeit des hl. Ephräm, zu Edessa in den Originalien noch vorhanden waren und hoch in Ehren gehalten wurden.

Die Berichterstatterin über diese merkwürdige Thatsache ist die hl. Silvia aus Aquitanien, die eine Wallfahrt in's heilige Land gemacht und darüber einen eigenen Bericht erstattet hat, der erst im Jahre 1887 veröffentlicht worden ist[1]). Auf dieser Pilgerfahrt besuchte Silvia auch Edessa und sah daselbst die beiden Originalbriefe mit eigenen Augen.

Der außerordentlichen Wichtigkeit wegen wird es der Sache angemessen sein, wenn ihr Bericht meist mit ihren eigenen Worten wiedergegeben wird.

Schicken wir einiges über die heilige Pilgerin selbst voraus.

Wie aus ihrem Berichte erhellt, war ihr Heimathland Aquitanien in Südgallien. Sie gehörte, wie es scheint, einer klösterlichen Genossenschaft an und schrieb ihre Berichte an die Vorsteherinen derselben, gegen die sie eine hohe Verehrung und zärtliche Liebe an den Tag legt, indem sie dieselben bald als lumen meum, bald als vita mea und dominae animae meae titulirt. Ihre Pilgerreise machte sie in der Zeit zwischen 381—388 n. Chr. oder genauer

1) *Joh. Franc. Gamurrini*, S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Romae 1887. 4⁰.

in den drei Jahren von 385—388[1]). Kräftigen Körpers, männlichen Geistes, gewandt und gebildet, von ausgezeichneter Frömmigkeit, ertrug sie mit großer Freudigkeit und unbedingter Gottergebenheit die großen Strapazen der weiten und langedauernden Pilgerfahrt. Sie reiste von Gallien über Constantinopel in's heilige Land, weilte längere Zeit in Jerusalem, wallte zu allen heiligen Stätten daselbst, machte die kirchlichen, gottesdienstlichen Functionen mit, die in der Fastenzeit, in der Char- und Osterwoche stattfanden, besuchte dann die anderen durch den Herrn geheiligten Orte in Judäa, Samaria, Galiläa, ging hierauf nach Aegypten hinab, nach Alexandrien, Memphis, Babylon, Heliopolis, in die Landschaft Gessen, in die Thebaische Wüste und zu den Mönchen daselbst und kehrte hierauf durch die Wüste am Berge Sinai und Nebo vorüber nach Jerusalem zurück. Drei Jahre hatte die beschwerliche Wanderung gedauert, als sie den Entschluß faßte, über Constantinopel wieder in ihr Heimathland zurückzukehren, vorher aber noch die Stadt Edessa im syrischen Mesopotamien zu besuchen. Sie selbst sagt über diesen ihren Entschluß und seine Ausführung: „Im Namen Gottes, nachdem schon eine geraume Zeit vorübergegangen, als bereits drei Jahre voll waren, seitdem ich nach Jerusalem gekommen, nachdem ich alle heiligen Orte, zu denen ich mich begeben, um dort zu beten, besucht hatte, und als mir der Entschluß gekommen war, wieder in das Vaterland zurückzukehren: da wollte ich mich auf Gottes Befehl (jubente Deo) auch noch nach Mesopotamien in Syrien begeben, um die heiligen Mönche zu sehen, die daselbst sehr zahlreich sind und ein so ausgezeichnetes Leben führen, wie man mir wiederholt gesagt, daß es kaum zu beschreiben ist, und um in der Grabkirche des heiligen Apostels Thomas (ad martyrium sancti Thomae apostoli) zu beten, wo sein unversehrter Leib beigesetzt ist, das ist in Edessa. Von Thomas hat ja Jesus unser Gott voraus angekündigt, daß er ihn dahin (nach Edessa), wenn er in den Himmel aufgefahren sein würde, senden werde, in dem Briefe, den er an den König Aggarus[2]) durch den Schnellläufer[3]) Ananias geschickt hat, in

1) *Gamurrini*, l. c. praefatio p. XXXVII.

2) Silvia nennt den König Abgar stets Aggarus.

3) S. oben S. 24, Note 1.

dem Briefe, der mit großer Verehrung in der Stadt Edessa, wo auch das genannte Martyrium (des hl. Thomas sich befindet) aufbewahrt wird. Denn es möge mir Euere Liebe glauben: es gibt unter allen jenen Christen, so viele nur immer zu den heiligen Stätten, das ist nach Jerusalem, kommen, keinen, der kein Verlangen hätte dahin zu kommen, um dort seine Andacht zu verrichten. Der Ort ist von Jerusalem fünfundzwanzig Herbergen (mansiones = Tagreisen) entfernt [1])."

Silvia trat ihre Wallfahrt nach Edessa von Antiochien aus an. Sie kam nach Hierapolis, dann an den Euphrat, nach Batanä, wo, wie sie sagt, ein Bischof, „der ein wahrhaft heiliger Mann, Mönch und Bekenner ist" [2]). „Von hier kommen wir," fährt sie fort, „im Namen Christi unseres Gottes nach Edessa, wo wir, sobald wir daselbst angekommen waren, unsere Schritte zu der Kirche und zum Martyrium des hl. Thomas lenkten [3]). Dort verrichteten wir sofort der Gewohnheit gemäß die Gebete und das Uebrige, was man an heiligen Orten zu thun pflegt. Auch haben wir dort Einiges aus dem Leben des hl. Thomas gelesen. Die Kirche daselbst ist ungemein groß und sehr schön, nach einem neuen Plane erbaut, so daß sie wahrhaft würdig ist, ein Haus Gottes

---

1) *Gamurrini*, l. c. p. 62. Die Entfernung der einen mansio von der anderen war natürlich nach der Terrainbeschaffenheit verschieden, ebenso die stationes, die Poststationen, wo das Gespann gewechselt wurde: in bevölkerten Gegenden, wo größere Ortschaften einander näher gelegen waren, betrug die Entfernung etwa 5 römische Meilen = $2^1/_2$ Stunden, in öden, schwach bevölkerten Gegenden 8—9 Meilen = $4^1/_2$ Stunden. Zwischen je 2 Mansionen befanden sich 6—8 Mutationen. S. E. Hubmann, Das römische Postwesen in der Kaiserzeit. Berlin 1878. S. 116.

2) Der Name des Bischofs war Abracemius. Er heißt ein confessor, weil er unter dem arianischen Kaiser Valens wegen des standhaften Bekenntnisses der Gottheit des Logos vieles zu leiden gehabt hatte. *Gamurrini*, l. c. p. 64.

3) Ubi cum pervenissemus, statim pereximus ad ecclesiam et ad martyrium s. Thomae. L. c. p. 64. Silvia unterscheidet stets martyrium und ecclesia. Jenes enthält das Grab des Heiligen. Erst im J. 394, also 5 Jahre nach der Anwesenheit der heiligen Pilgerin in Edessa, wurde von dem Bischofe Cyrus das Grab des Apostels in die neuerbaute große und prachtvolle Kirche transferirt. *Gamurrini*, p. XXXVIII u. 64.

zu sein[1]). Weil es nun daselbst Vieles gab, was ich zu sehen verlangte, so war es nothwendig, einen dreitägigen Aufenthalt (statio) zu nehmen. Und so sah ich in dieser Stadt sehr viele Mönche, die dort sich aufhalten, die einen bei dem Martyrium, die anderen weiter von der Stadt entfernt, die an abgelegenen Orten Klöster haben."

„Der heilige Bischof jener Stadt, ein wahrhaft religiöser Mann, auch Mönch und Bekenner[2]), empfing mich sehr liebevoll und sagte zu mir: ‚Weil ich sehe, daß du, Tochter, aus Religiosität eine so große Beschwerde dir aufgelegt hast, daß du von den äußersten Ländern hieher kamst, darum wollen wir dir, wenn du es gerne siehst, alle jene Orte zeigen, die hier den Christen sehenswerth sind.' Da dankte ich zuerst Gott und bat ihn dann recht sehr, er möchte gnädig thun, was er sagte. Sofort führte er mich zum Palaste des Königs Aggarus. Dann zeigte er mir dessen marmorne Bildsäule und sagte zu mir: ‚Siehe, dies ist der König Aggarus, der an den Herrn glaubte, daß er wahrhaft der Sohn Gottes sei, ehe er ihn sah.'" Dann führte der Bischof die heilige Pilgerin in das Innere des Palastes und zeigte ihr einen dort entspringenden, ihn durchfließenden Fluß und fuhr dann fort: „Einige Zeit darauf, nachdem der König Aggar an den Herrn geschrieben und der Herr dem Aggar zurückgeschrieben hatte durch den Schnellläufer Ananias, so wie es im Briefe geschrieben steht, nachdem also einige Zeit verflossen war, kommen die Perser heran und umzingeln die Stadt. Aber sogleich trug Aggar den Brief des Herrn an das Stadtthor und betete öffentlich mit seinem ganzen Heere und sprach dann: ‚Herr Jesus, Du hast uns versprochen, daß nie ein Feind in diese Stadt eindringen würde; und siehe, jetzt bestürmen uns die Perser.' So sprach der König, während er den Brief offen in seinen erhobenen Händen hielt, und siehe, plötzlich entstand eine so große Finsterniß außerhalb der

---

1) Auch der Kirchenhistoriker Sokrates nennt diese Kirche eine prachtvolle (illustris et splendida), in welcher die Gottesdienste ununterbrochen gefeiert wurden. Aber gerade wegen dieser Pracht und Schönheit war sie unter Kaiser Valens (373) den Katholiken entrissen worden.

2) Dieser Bischof hieß Eulogius, war vom genannten Kaiser nach Aegypten in die Stadt Antinous verwiesen worden. *Gamurrini*, l. c.

Stadt, aber vor den Augen der Perser . . ., daß diese in die größte Verwirrung geriethen, so daß sie nicht mehr sahen, auf welcher Seite sie in die Stadt eindringen konnten[1])."

Hierauf erzählte ihr der Bischof ein anderes wunderbares Ereigniß, das bei eben dieser Belagerung der Stadt sich zutrug. Da die Stadt mit Wasser aus einer Quelle versorgt wurde, die aus einem nahen Hügel entsprang und von dort in die Stadt geleitet wurde, so gruben die Feinde die Wasserleitung ab und leiteten sie in ihr Lager, um die Einwohner zur Uebergabe zu zwingen. Allein was geschah? Diese Quelle versiegte plötzlich gänzlich und im königlichen Palaste entsprang zu gleicher Zeit eine neue, welche ein ungemein reiches und köstliches Wasser für die ganze Stadt lieferte. Der Bischof sagte darüber: „An dem nämlichen Tage und in der nämlichen Stunde, da die Perser das Wasser abgeleitet hatten, entsprangen plötzlich diese Quellen, die du hier siehst, auf Gottes Befehl von selbst." Die Perser mußten die Belagerung aufheben und abziehen.

So geschah es auch später. Der Brief des Herrn erwies sich als eine wunderbare Schutzwehr der Stadt, so oft sie von Feinden belagert wurde. „Hierauf," fährt unsere Berichterstatterin fort, „nachdem der Bischof dies alles erzählt hatte, sagte er zu mir: ‚Gehen wir nun zu dem Stadtthore, durch das der Schnellläufer Ananias mit jenem Briefe, von dem ich gesprochen, in die Stadt hereingegangen.' Als wir nun zu jenem Thore gekommen waren, blieb der Bischof stehen, verrichtete ein Gebet und las uns dort jene Briefe vor. Dann ertheilte er uns den Segen und verrichtete abermals dasselbe Gebet[2]). Auch Folgendes erzählte uns der heilige Bischof, indem er sagte: ‚Von dem Tage an, an dem der Läufer

---

1) Von dieser Belagerung, die hier der Bischof erwähnt, geben uns die Chronik von Edessa und die anderen alten Schriftsteller keine Kunde. Vielleicht war es nur ein partieller Ueberfall eines benachbarten persischen heidnischen Stammes.

2) Unter König Abgar wurde anfangs der Brief des Herrn im königlichen Archive aufbewahrt; darum heißt es oben, daß ihn der König zum Thore getragen hat. Auch zur Zeit des Geschichtschreibers Eusebius war dies noch der Fall gewesen. Jetzt, als Silvia in Edessa weilte, befand er sich am Stadtthore selbst, das beständig bewacht wurde. Man sah ihn nämlich als eine geheimnißvolle Schutzmacht der Stadt an.

Ananias durch dieses Stadtthor mit dem Briefe des Herrn in die Stadt hereingegangen, bis auf den heutigen Tag wird es bewacht, damit kein Unreiner, keiner in Trauer durch dasselbe hindurchgehe, damit durch dieses Thor der Leib keines Verstorbenen hinausgeschafft werde[1]).'"

Silvia schließt diesen ihren Bericht mit den Worten: „Das auch war mir nun sehr angenehm, daß ich jene Briefe selbst, sowohl den des Aggarus an den Herrn, als den des Herrn an Aggarus, die uns dort der heilige Bischof vorgelesen hatte, für mich (in Abschriften) von ihm selbst empfing. Und obgleich ich im Vaterlande daheim Exemplare von denselben hatte, so schien es mir doch um so angenehmer, daß ich sie auch dort (in Edessa) von ihm selbst empfing, damit nicht vielleicht zu wenig zu uns in dem Heimathlande gekommen sein möchte, denn wahrlich es ist viel mehr, was ich hier empfing[2])."

Dies ist im Wesentlichen der Bericht der hl. Silvia über die beiden Briefe. Ihre Nachrichten, so wunderbar sie sind, wer möchte sich dazu verstehen, sie zu beanstanden? Sie berichtet wortgetreu, was sie mit Augen sieht und was ihr von dem frommen Bischof erzählt wird; der Bischof aber erzählt nur die Ueberlieferung, wie sie sich in Edessa lebendig erhalten hatte. Und die beiden Originalbriefe sah Silvia mit Augen, sah und hörte auch, wie hoch sie noch immer in Ehren gehalten wurden; ja sie vernimmt aus dem Munde des Bischofs, daß sie als ein heiliges Palladium der Stadt angesehen und verehrt werden, das Edessa seit Abgars Tagen vor

1) *Gamurrini*, l. c. p. 64—68.

2) Ne quid forsitan minus ad nos in patria pervenisset; nam vere amplius est, quod hic accepi. L. c. — Gamurrini fügt dieser Bemerkung die Note bei: Epistolarum exemplaria, quae Peregrina in patria acceperat, profecto ex historia Eusebiana (nondum a Rufino Aquilejensi in latinum translata) deprompta erant, in quibus, ut superius diximus, promissum Christi deerat pro Edessae incolumitate. Silvia will hier nicht sagen, daß die Abschriften der Briefe, die sie in Edessa empfing, umfangreicher gewesen, als die in der Heimath. Wahrscheinlich hatte sie außer den beiden Abschriften auch noch andere damit im Zusammenhang stehende Schriftstücke aus der Hand des Bischofs erhalten, so daß sie in der That sagen konnte, sie habe mehr (amplius) empfangen, als sie in der Heimath bereits besessen hatte. Ueberdies waren diese Schriftstücke insofern von höherem Werthe, als sie von dem Bischof stammten, mit seiner Approbation versehen waren.

den Feinden beschützt hat, wie es der Heiland dem König verheißen hatte.

14. Das Christusbild von Edessa.

Der Schutz, den der Herr der Stadt Edessa verheißen, wurde derselben auch noch in späteren Jahren in wunderbarer Weise zu Theil. Daher wurde diese Verheißung, wie der Kirchenhistoriker Evagrius versichert, wenn sie auch nicht in dem Briefe an Abgar stehe, „zu seiner Zeit noch von allen Gläubigen verkündet und geglaubt, da der Erfolg das Versprechen und den Glauben an dasselbe bezeugen".

Ja, dieser Glaube der Bewohner von Edessa an diese göttliche Versicherung war sogar dem Perserkönig Chosroes bekannt geworden. Und der himmlische Schutz bewährte sich gerade auch gegen diesen mächtigen und eroberungssüchtigen Herrscher. Dies bezeugen Prokopius und Evagrius.

Beide waren hochgebildete Männer in hohen Würden. Prokopius, unter Kaiser Justinian I. (536 oder 537) geboren, wurde dessen Geschichtschreiber; Evagrius lebte unter Justinians Nachfolgern, Tiberius (578—582) und Marinus (582—602), war zuerst Rechtsanwalt, dann Quästor und Präfect von Antiochien. Wie jener als Profanhistoriker, so besitzt dieser als Kirchengeschichtschreiber einen angesehenen Namen. Die folgende Begebenheit berichten beide als Zeitgenossen. Wir geben den Bericht nach Evagrius.

Diesmal knüpft sich aber die wunderbare Hilfe für Edessa nicht bloß an den Brief, sondern an das wunderbare Bildniß des Herrn, das Abgar von diesem durch Anan zum Geschenke erhalten hatte.

Dieses Bild ist das berühmte „Christusbild von Edessa".

Da es mit der Abgarfrage wesentlich im Zusammenhange steht, so gehört eine kurze Besprechung des Ursprunges und der Schicksale desselben zu unserer Aufgabe.

Bemerken wir zunächst, daß die Urtheile über seine Aechtheit ebenso von einander abweichen, wie über die Aechtheit des Briefes, daß wir, unserem bisher vertretenen Standpunkte entsprechend, das Bild ebenso für ächt halten, wie den Brief[1]).

---

1) Von den Specialschriften über dieses Christusbild führen wir an: P. *E. Jablonski*, De origine imaginum Christi Domini in ecclesia

An sich kann wohl niemand darin etwas Befremdendes finden, daß der Herr dem König sein Bild überschickte, nachdem er Kenntniß von dem Verlangen desselben erhalten hatte, da er ja seiner Einladung, zu ihm zu kommen, nicht Folge leisten konnte. Und ebenso erklärlich erscheint der Wunsch Abgars, falls er sich der persönlichen Gegenwart des Herrn nicht zu erfreuen haben sollte, doch die Freude des Anblickes seines Angesichtes genießen zu können.

Eusebius, der, wie uns bekannt ist, zuerst die beiden Briefe bekannt gemacht hat, erwähnt des Bildnisses nicht, und ebenso wenig die Pilgerin Silvia. Es kann dies auffallen, da beide in Edessa gewesen sind und das Porträt sehen mußten, wenn es sich dort befand; es kann dies auch noch aus dem Grunde auffallen, weil es zur Zeit des Vaters der Kirchengeschichte nicht wenige Christusbilder gegeben hat. Hat ja der Kaiser Alexander Severus (222—235) das Bild Christi neben denen des Apollonius von Tyana, Abraham und Orpheus in seinem Lararium (Hauskapelle) aufstellen lassen; ehrten ja auch die Gnostiker Christus in Bildern, und geben die Katakomben gleichfalls Zeugniß von der Existenz von Christusbildern in den ersten christlichen Jahrhunderten, und sagt sogar Eusebius selbst, daß er „die Bildnisse seiner Apostel Petrus und Paulus, ja Christus selbst mit Farben gemalt auf noch erhaltenen Gemälden gesehen habe" [1]).

Bei Eusebius dürfte sich übrigens dieses sein Schweigen aus seiner Abneigung gegen jede bildliche Darstellung des Herrn erklären, wie er diese in seiner noch vorhandenen Antwort an des Kaisers Constantin Schwester Constantia kund gegeben hat. Diese hatte ihn nämlich gebeten, er möchte ihr ein Bild von Christus

---

christiana. Opusc. III, p. 377—406. — *Jac. Gretser*, De imaginibus non manufactis. Ingolst. 1622. — *Joh. Reiske*, De imaginibus Jesu Christi. Jenae 1685. — Wilh. Grimm, Die Sage vom Ursprung der Christusbilder. In den Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. 1842. S. 121—175. Mit einer Abhandlung des „Christusbildes" S. 177. — Dr. Legis Glückselig, Christus-Archäologie. Studien über Jesus Christus und sein wahres Ebenbild. Prag 1863. 4⁰. — Speciell handeln auch von dem Edessinischen Bilde in ihren erwähnten Schriften über „die Abgarfrage" Lipsius, Matthes, Tixeron, Martin u. a.

1) *Eusebius*, Hist. eccl. VII, c. 18.

überschicken. Eusebius lehnte dies aber ab, indem er darlegte, Christus könne und dürfe weder nach seiner menschlichen, noch nach seiner göttlichen Natur bildlich dargestellt werden. Vielleicht hatte auch Silvia ähnliche Motive für ihr Schweigen, da in Südgallien die Verehrung von Bildern zu ihrer Zeit kaum üblich gewesen ist. In Rücksicht hierauf mochte sie dem Beispiele des Eusebius folgen, dessen Kirchengeschichte ihr bekannt war, und die Erwähnung des Bildes Jesu zu Edessa und der Verehrung, die demselben daselbst gezollt wurde, unterlassen.

Doch die Geschichte des Bildes selbst gibt uns eine bessere Erklärung dieses Schweigens, als die eben vorgetragene ist; denn sie sagt uns, daß dasselbe zur Zeit des Eusebius und der Silvia auch in Edessa unbekannt war, ein Umstand, der uns auch dafür Aufklärung gibt, warum die Doctrina Addaei, deren Entstehung in die Zeit zwischen Eusebius und Silvia fällt, es unterläßt, zu versichern, daß das Bild in Edessa noch vorhanden sei.

Wie wir wissen, stellte Abgar das Bild zuerst in einem seiner Paläste auf. Nach den Berichten der byzantinischen Geschichtschreiber Kaiser Constantin Porphyrogennetes und Georgius Cedrenus († 1057)[1]) traf er hierin bald eine Aenderung, indem er es in eine Nische des Stadtthores setzte. Hier stand nämlich über dem Thorbogen bis dahin ein heidnisches Götzenbild, das die in die Stadt Gehenden zu begrüßen pflegten. Nachdem aber Abgar und die Stadtbewohner christlich geworden waren, entfernte und vernichtete er das heidnische Bild und setzte an dessen Stelle das Bild des Heilandes in einem kostbaren Rahmen und fügte die Inschrift in goldenen Lettern bei: „Christus Gott, wer auf Dich hofft, wird seines Wunsches nie untheilhaftig“[2]), und befahl, daß nun jeder, der durch das Thor in die Stadt gehe, dem Bilde die schuldige Verehrung zu bezeigen habe. So geschah es auch, so lange König Abgar regierte.

---

1) *Constantinus Porphyrogennetes*, Narratio de imagine Edessena. *Migne*, s. gr. T. 113. p. 437. — *Gg. Cedrenus*, Historiarum compendium. *Migne*, s. gr. T. 121. p. 343—351.

2) *Χριστὸς ὁ Θεὸς εἰς σὲ ἐλπίζων οὐκ ἀποτυγχάνει ποτέ.* Christe Deus, qui in te sperat, nunquam voto frustratus abit.

Aber bald nach seinem Tode wurde es anders, indem schon sein Sohn vom christlichen Glauben abfiel und zur Verehrung der Götter zurückkehrte. Sein Enkel ging mit dem Gedanken um, das christliche Bild zu zerstören und an jenen Platz ein abgöttisches zu setzen. Doch der Bischof der Stadt kam infolge göttlichen Auftrages diesem Unternehmen zuvor: eine brennende Lampe in die Nische vor das Bild stellend, ließ er diese so vermauern, daß die Stelle nicht mehr zu unterscheiden war[1]). Auf diese Weise kam im Laufe der Zeit, da die Mehrzahl der Stadtbewohner mit dem königlichen Hause wieder heidnisch geworden war, das Bild ganz in Vergessenheit.

So blieb es bis zur Zeit der Belagerung der Stadt durch den Perserkönig Chosroes. Als bei dieser Belagerung (545 n. Chr.) die Stadt auf's äußerste bedrängt war, die wieder christliche Einwohnerschaft in dieser höchst gefahrvollen Lage mit vielen Thränen und lautem Weheklagen zu Gott um Hilfe rief, erschien eine Frau von übermenschlicher Hoheit in der Nacht dem Bischofe der Stadt Eulalius und unterrichtete ihn über das Bild und versprach ihm durch dasselbe die Rettung der Stadt.

Nach Entfernung der Ziegelsteine fand man das Bild ganz unversehrt, selbst die Lampe vor demselben noch brennend. Man trug es mit großer Freude und Ehrfurcht sogleich gegen die Feinde. Und wirklich ward der Stadt durch dasselbe auf wunderbare Weise die Rettung in der letzten Stunde der höchsten Gefahr.

Zur Zeit, als Eusebius seine Kirchengeschichte schrieb und die heilige Pilgerin in Edessa die Heiligthümer besuchte, als die Doctrina Addaei entstand, war also dieses Wunderbild völlig in Vergessenheit gerathen.

Die erste Kunde von dem Bilde gibt uns die Doctrina Addaei. Nachdem sie nämlich die Antwort des Herrn an Abgars Abgesandten mitgetheilt, fährt sie fort: „Als Anan, der Custos der Archive, gehört, was Jesus zu ihm gesagt hatte, machte er, da er ein Maler des Königs war, sich daran und malte das Bild Jesu mit auserlesenen Farben und brachte es dem König Abgar, seinem Herrn. Und als der König Abgar das Bildniß sah,

1) *Constantinus*, l. c.

empfing er es mit großer Freude und stellte es mit großer Ehrfurcht in einem seiner Paläste auf." Ebenso lautet, geringe Abweichungen abgerechnet, der Text der armenischen Uebersetzung.

Als nächsten Zeugen für die Existenz des Bildes führen wir Moses von Chorene an, der dem Schlusse des Briefes des Herrn beifügte: „Diesen Brief brachte Anan, der Bote Abgars, und damit auch das Porträt des Erlösers (nach Edessa), welches sich bis auf diese Zeit in der Stadt Edessa befindet."

Dieser Bericht des armenischen Geschichtschreibers, so kurz er ist, ist höchst wichtig; denn Moses, der selbst viele Jahre in Edessa gelebt hat, bestätigt hiemit in der bestimmtesten Weise, daß der Abgesandte Abgars das Bild Jesu nach Edessa gebracht, und daß es sich zu seiner Zeit noch in Edessa befunden habe.

Von diesen zwei Zeugnissen über Ursprung und Existenz des Bildnisses reicht das eine bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts, also nahe an die Lebenszeit des Eusebius heran, das andere beruht sogar auf der Autopsie des Bildes in Edessa.

Der Bericht der Doctrina Addaei über die Entstehung des Bildes ist sehr nüchtern gehalten: es ist ein Bild von Jesus, das des Königs Maler Anan gemalt hat. So viel geht aber doch aus demselben hervor, daß es mit Zustimmung des Herrn entstanden sei und daß es Abgar mit großer Freude in Empfang genommen und hoch in Ehren gehalten habe. Da, wie wir dargethan haben, der Autor der „Lehre des Addäus" aus der Tradition, wie sie in Edessa fortlebte, geschöpft hat, so scheint dies in der That die ursprüngliche Meinung von der Entstehung und der Schönheit des Bildes gewesen zu sein.

Als Bild des Antlitzes des Erlösers, das unter seinen Augen und mit seiner Zustimmung entstanden und in seinem Auftrage übersendet worden war, konnte es sehr leicht als ein Bild, welches Christus selbst zum Urheber hatte, angesehen werden, das daher auch als ein in jeder Beziehung göttliches Bild dem Besitzer Schutz und Heil bringen mußte.

Wirklich tritt diese Meinung von einem wunderbaren Ursprunge des Bildes bald auf; denn sie findet schon in den Acta

s. Maris ihren Ausdruck, die, wie wir wissen, in der Zeit zwischen dem 4. bis 6. Jahrhundert entstanden sind.

Nach diesen Acten schickte Abgar mit den übrigen Abgesandten auch eigene Maler ab, die von ihm den Auftrag hatten, des Heilandes Antlitz zu malen und das Porträt ihm zu bringen, damit er sich, im Falle der Herr selbst nicht kommen sollte, doch seines Anblickes im Bilde erfreuen könnte. Aber die Maler waren, als sie bei Jesus angekommen waren und ihre Arbeit begannen, nicht im Stande, „das Bild des anbetungswürdigen Heilandes zu entwerfen". Da nun dieser vermöge seiner göttlichen Allwissenheit das Verlangen Abgars kannte, so nahm er, als er das vergebliche Bemühen der Künstler sah, „ein Leintuch und drückte es in sein Angesicht, und so entstand ein Bild, wie er in Wirklichkeit war. Und dieses Leintuch wurde (nach Edessa) gebracht und in der Kirche in Edessa wie eine Hilfsquelle aufgestellt bis auf den heutigen Tag"[1]).

Die Meinung, die hier ihren bestimmten Ausdruck gefunden hat, bildet von nun an den Kern der Nachrichten über den Ursprung des Bildes bei den späteren Schriftstellern, gleichsam den Stamm, um den einzelne kleine Abweichungen wie Ranken emporwuchsen. Denn alle verkünden die erwähnte wunderbare Entstehung des Bildnisses und wissen von dem Schutze, den es den Bewohnern von Edessa gegen die Feinde gewährte. Sie nennen es daher das „heilige", „das nicht von einer Hand gemachte", „das von Gott gemachte Bild".

Doch tritt auch die einfache Form über des Bildes Entstehung, die uns der Bericht in der Doctrina Addaei bietet, in späterer Zeit noch auf. So führt Bar-Hebräus beide Ueberlieferungen an, die eine, daß Ananias das Bild gemacht, und die andere, daß der Heiland sein Antlitz in die Leinwand eingedrückt habe[2]).

---

1) *Abbeloos*, l. c. p. 17.

2) *Hananus* autem cum a Christo responsum acciperet, in eum aspiciens figuram ipsius in sudario pinxit (pictor enim erat) eamque Roham (Urhai, i. e. Edessa) allatam Abgaro nigro tradidit. Die andere Tradition gibt er mit den Worten: Ferunt alii, Christum sudario isto usum, cum faciem suam tergeret, impressam ei fuisse ejus figuram. *Bar-Hebraeus*, Historia compendiosa dynastiarum. Ed. *Pococke*, p. 71 sq. Lipsius, a. a. O. S. 54.

Bei allen diesen Schriftstellern, die den wunderbaren Ursprung des Bildes berichten, ist es der ganz außerordentliche göttliche Glanz des Antlitzes Jesu, der es dem Ananias und den anderen Künstlern unmöglich machte, es so, wie es in Wirklichkeit war, auf der Leinwand wiederzugeben, was dann den Heiland veranlaßte, es selbst in der Leinwand abzudrücken, ein Gedanke, der gewiß sehr nahe lag, da ja ein übermenschliches, göttliches Antlitz mit menschlichen, natürlichen Farben in seiner wirklichen Hoheit unmöglich dargestellt werden kann. Etwas abweichend hievon erklärt diese Unmöglichkeit das Wiener Manuscript der „Acten des Thaddäus", daß nämlich das göttliche Angesicht des Herrn überhaupt keinen bestimmten Ausdruck gehabt habe, sondern dem einen so, einem andern anders erschienen sei, eine Meinung, der auch der hl. Augustin Ausdruck gegeben hat.

Es würde uns viel zu weit führen, wollten wir nun alle Schriftsteller, die über das Bild berichten, mit ihren Zeugnissen und Aussprüchen vorführen; es erscheint dies auch nicht nothwendig, da sie, wie allgemein bekannt und zugegeben ist, in der Hauptsache übereinstimmen. Bemerken wir nur, daß es fast dieselben sind, die wir oben erwähnt haben, welche, wenn wir von dem „Vater der Kirchengeschichte" Eusebius, Procopius und von der hl. Silvia absehen, ebenso die Existenz dieses Bildes, wie die der beiden Briefe bezeugen, so daß wir auch hier für die Existenz dieses Bildes eine uralte, constante, übereinstimmende und universelle Tradition vor uns haben, aus der sich ein vollständiger historischer Beweis ergibt. Wir beschränken uns daher auch hier auf einige dieser Historiker.

Nennen wir zunächst den angesehenen griechischen Kirchengeschichtschreiber Evagrius († 593), der das Bild ein „allheiliges", „von Gott gemachtes", „nicht von Menschenhänden gefertigtes" nennt und die bereits angedeutete Begebenheit einer wunderbaren Errettung der Stadt Edessa, die wir am Schlusse ausführlich geben werden, erzählt.

An zweiter Stelle erwähnen wir die *Acta Thaddaei*, d. i. unseres Addäi, die nicht allein den Brief Abgars und die Antwort des Herrn mittheilen, sondern auch des Bildes gedenken, aber mit der Abweichung von der betreffenden Notiz der Acta

s. Maris, Ananias selbst habe vergeblich das Antlitz des Herrn zu malen gesucht[1]).

Ein Hauptzeuge ist der letzte der griechischen Kirchenväter, Johannes von Damaskus, der in seiner Schrift „Vom orthodoxen Glauben" an der Stelle, wo er von der Verehrung der Bilder handelt, schreibt: „Man erzählt aber auch eine Geschichte: ‚Als Abgar, König von Edessa, einen Maler absandte, um das Bild des Herrn abzubilden und der Maler dies wegen des strahlenden Angesichtes nicht vermochte, habe der Herr selbst sein Oberkleid auf sein göttliches Angesicht gelegt und sein Bild in dem Kleide abgeprägt und so dem darnach verlangenden Abgar geschickt'[2])." In seiner ersten Schutzschrift für die Bilder (lib. I) kommt Johannes ebenfalls auf das Bild zu sprechen, wobei er sich auf die alte Tradition beruft. Er sagt: „Von Alters her ist eine Ueberlieferung zu uns gelangt, daß der König Abgar Gesandte an den Herrn geschickt, um ihn einzuladen, ihn zu besuchen, und mit dem Auftrage, falls Jesus nicht kommen sollte, doch sein Porträt ihm zu bringen. Da nun der Herr, dem nichts verborgen ist, der auch alles kann, das wußte, so habe er ein Leintuch genommen und es in sein Angesicht gedrückt und so sein eigenes Bildniß gemalt, welches bis auf den heutigen Tag unversehrt bewahrt wird"[3]).

An den Damascener schließt sich der Zeit nach sein Schüler Georgius Harmatolus (peccator)[4]) an, der um 842 noch blühte und eine Weltchronik hinterließ. Abweichend von seinem Meister, gibt auch er die von den „Acten des Thaddäus" erwähnte

1) Diese Acta Thaddaei sind in einer Pariser und Wiener Handschrift vorhanden, welch' letztere als jünger denn erstere anzusehen ist, da sie mehrere Erweiterungen aufweist. Sie ist noch nicht gedruckt, während die Pariser von Tischendorf in seinen bereits erwähnten Acta Apostolorum apocrypha zuerst edirt worden ist. Sie bietet auch die Nachricht von einem wunderbaren Abdrucke des Bildes auf einem Ziegelsteine in Hierapolis, von dem auch Constantin Porphyrogennetes berichtet, welche Nachricht die Pariser Handschrift nicht hat. Lipsius, a. a. O. S. 4 u. 5.

2) De fide orthodoxa, IV. 16.

3) De imaginibus Christi, Oratio I, c. 28.

4) *Georgius Monachus Harmatolus*, Chronicon. Ed. *de Muralto*. Petersb. 1849. p. 286 sq.

Variante, daß der Maler nach Empfang des Briefes von Abgar abgeordnet worden sei. Georgius, der Syncellus des Patriarchen Tarasius († 806)[1]), nennt es ein „nicht von einer Hand", sondern ein „von Gott gemachtes" Bild und schließt seinen Bericht mit den Worten: „Die ganze Stadt verehrt bis jetzt eben dasselbe nicht von einer Hand gemachte Bild des Herrn."

Von der höchsten Beweiskraft ist das Zeugniß, das wir nun anführen. Bald nachdem der griechische Kaiser Theophilus (820—842) den Thron bestiegen hatte, richteten die drei Patriarchen des Orients, Job von Alexandrien, Christophorus von Antiochien und Basilius von Jerusalem, an den neuen Herrscher ein gemeinsames Sendschreiben, in dem sie ihn baten und ermahnten, er möge die Bilder Christi und der Heiligen schonen, ihre Verehrer nicht beunruhigen, da die Verehrung der Bilder erlaubt und gottgefällig sei. So hätten es die frommen Kaiser gehalten; Theophilus möge dem Beispiele dieser, nicht aber dem der Bilderfeinde folgen und hierdurch ein wahrer „Theophilus" werden[2]).

In diesem ihrem Beweise für die Gottgefälligkeit der Bilder und ihrer Verehrung berufen sich die drei Patriarchen auch auf das Christusbild in Edessa, das der Herr selbst gemacht, indem er sein Angesicht, nachdem er es vom Staube gereinigt, in Leinwand eingedrückt und dem König geschickt habe. „Und bis auf diesen Tag freut sich und rühmt sich die hochberühmte Stadt Edessa dieses Bildes und hält es nicht anders, denn wie ein königliches Scepter." Es habe sich in der That als eine wunderbare Schutzmacht der Stadt erwiesen, die es von der Eroberung errettete, als die Perser unter Chosroes nahe daran waren, sie einzunehmen[3]).

Hier haben wir ein Zeugniß, wie es feierlicher und bedeutungsvoller nicht mehr sein könnte, da es die höchsten Oberhäupter der Kirchen des Morgenlandes im Namen ihrer Kirchen in einem gemeinsamen hochofficiellen Schreiben an den Kaiser in Constantinopel abgelegt haben. Eben wegen dieser ganz außerordentlichen

---

1) Georg. Syncellus, Chronicon. Ed. Bonn. 1829. T. 1, p. 602.

2) *Le Quien*, Opera s. Joannis Damasceni. Venet. 1748. T. I. p. 629—647.

3) L. c. p. 631 sq.

Wichtigkeit berief sich auch Kaiser Constantin Porphyrogennetes in seiner Schrift über das Edessinische Bild für die Wahrheit seiner Erzählung auf dieses Zeugniß der drei Patriarchen[1]).

Die Kenntniß des Abendlandes von dem Briefe und Bilde verbürgt uns das Oberhaupt der Kirche selbst, Papst Gregor II., der in seinem ersten Schreiben an den bilderfeindlichen Kaiser Leo den Isaurier sowohl der Briefe, als auch des Bildes erwähnt und dieses ein „heiliges", „hochberühmtes", „nicht von einer Menschenhand gemachtes" nennt[2]). Fügen wir noch bei, daß auf dem zweiten allgemeinen Concil von Nicäa (787), welches die Verehrung der Bilder sanctionirte, der Lector Leo in öffentlicher Sitzung erklärte, daß er dieses „heilige" und „nicht von einer Hand gemachte Bild" in Edessa gesehen habe[3]).

Unter den späteren Schriftstellern ragt in unserer Frage der genannte griechische Kaiser Constantin Porphyrogennetes († 944—59) hervor, dem eine eigene Schrift über unser Christusbild zugeschrieben wird[4]), welche die Hauptquelle genannt werden kann, da in derselben die Geschichte des Bildes von seinem Ursprunge an bis zur Ueberbringung nach Constantinopel mit den Ueberlieferungen und den Wunderbegebenheiten, die sich daran knüpften, sowie die Feierlichkeiten, die bei dem Empfange desselben in der griechischen Hauptstadt stattfanden, mit aller Umständlichkeit geschildert sind.

An Constantin sich anschließend, führen die Berichterstattungen meist mit seinen Worten weiter: Simeon Metaphrastes, Georgius Monachus, Leo Grammatikus, Cedrenus, Zonaras, ein Anonymus in seiner Fortsetzung des Theophanes, Bar-Hebräus[5]), der arabische Geschichtschreiber El-

1) L. c. p. 412.

2) *Mansi*, Collect. conc. XII. p. 963.

3) L. c. XIII. p. 191 sq.

4) *Migne*, s. gr. T. 113. p. 423—454.

5) *Symeon Metaphrastes*, Annales. — *Migne*, s. gr. T. 109. p. 811. — *Georgius Monachus*, Vitae recentiorum imperatorum. — *Migne*, l. c. p. 979. — *Gg. Cedrenus*, l. c. — *Zonoras*, Annal. XVI. 25. T. IV. p. 80. Ed. Dindorf. — *Theophanes Continuatus*, lib. VI, 48. — *Migne*, s. gr. T. 109. p. 450. — *Bar-Hebraeus*, Chronicon ecclesiasticum Edess. Ed. J. B. Abbeloos et Lamy. Paris 1877. T. 3. p. 13 ff.

mazin[1]) aus der Zeit von 1250, welcher versichert, daß er das Bild zu seiner Zeit noch in der Sophienkirche zu Constantinopel gesehen habe, und außer anderen der letzte bedeutende griechische Kirchengeschichtschreiber Nicephorus Kallisti[2]), auf deren Berichte wir aber nicht weiter eingehen.

Dagegen mag es von Interesse sein, Einiges über die Schicksale des Bildes hier beigefügt zu finden.

In Edessa verblieb es bis zum Jahre 944 und war als eine übernatürliche Schutzmacht der Stadt hoch geehrt, aber zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten aufgestellt. Abgar hatte es, wie uns die Doctrina Addaei berichtet, sogleich nach dem Empfange in einem seiner Paläste aufgestellt und dann in die Nische am Stadtthore übertragen lassen. Dort wurde es vermauert und blieb lange Zeit unbekannt. Zur Zeit der Abfassung der Acta s. Maris befand es sich in einer Kirche der Stadt.

Im genannten Jahre 944 wurden die beiden Heiligthümer, das Autographon des Briefes und das Bild des Herrn, von Edessa nach Constantinopel übertragen, ein Ereigniß, das von der ganzen Stadt als ein hocherfreuliches, Heil und Schutz verheißendes begrüßt wurde, das dem genannten Kaiser Anlaß zu der bekannten Schrift gegeben haben soll.

Der Anlaß der Uebergabe des Wunderbildes an die Griechen wird in folgender Weise erzählt.

Nachdem der griechische Kaiser Romanus schon früher die beiden übernatürlichen Schutzmächte in den Besitz seiner Residenzstadt zu bringen gesucht und zu diesem Zwecke Gesandte nach Edessa geschickt hatte, aber vergeblich, ging endlich sein Wunsch im Jahre 944 in Erfüllung. Edessa, das damals eine muselmännische Stadt war, wurde vom griechischen Heere belagert und war bereits in der äußersten Gefahr. Um die Eroberung abzuwenden, entschloß sich der mohammedanische Stadtcommandant, ungeachtet des lautesten Protestes der Bewohner, das Bild und den Brief auszuliefern, wenn der Kaiser die Gefangenen freigebe, zwölf Millionen Silbersignaten bezahle und durch eine goldene Bulle für immer das Versprechen gebe, daß die römischen Legionen nie mehr Feind-

1) Glückselig, a. a. O. S. 112.

2) *Nicephorus Callisti*, Hist. eccl. II, 7.

seligkeiten gegen Edessa und drei andere Städte unternehmen werden. Um diesen Preis kam der Vertrag zu Stande. Die beiden Bischöfe von Edessa und Samosata wurden beauftragt, das Bild in Empfang zu nehmen und nach Constantinopel zu bringen. Das geschah. Unter vielem Weheklagen gaben selbst die mohammedanischen Bewohner den beiden Heiligthümern eine Strecke weit das Geleite. Auf dem Wege nach Constantinopel geschahen, wie Constantin sagt, „unzählige Wunder“ [1]). Eine kaiserliche Deputation reiste denselben entgegen, um sie im Namen des Herrschers und der Stadt zu begrüßen und in die Hauptstadt zu geleiten.

Am Feste der Aufnahme Mariä in den Himmel (15. August) langte das Bild und das Autographon des Briefes in der Hauptstadt an, wo sie vom Clerus, dem Hofe, dem Senate und den übrigen Würdeträgern und der Einwohnerschaft freudigst begrüßt und in die Marienkirche in Blacherä getragen wurden, wo an diesem Festtage der Hauptgottesdienst stattfand. Auch der Kaiser fand sich in der Kirche ein und bezeigte denselben seine Verehrung. Am Tage darauf wurden die beiden Kleinodien in einer großen feierlichen Prozession, wobei der Patriarch Theophylaktus, die beiden Söhne des Kaisers, Stephanus und Constantin, und des Kaisers Schwiegersohn Constantin — der Kaiser war wegen Gebrechlichkeit dazu nicht im Stande — die beiden Heiligthümer trugen, zuerst zu Schiff der Stadtmauer an der Seeseite entlang, dann durch das goldene Thor und durch die Straßen der Stadt, von einer unzähligen Volksmenge unter Freudengesängen, mit brennenden Kerzen und Fackeln begleitet, in die Sophienkirche, hierauf in den kaiserlichen Palast getragen und dann in die schöne Marienkirche in Pharus gebracht, wo sie aufgestellt wurden. Als während dieses Zuges ein Lahmer plötzlich wunderbar geheilt wurde, stieg der Enthusiasmus des Volkes auf's höchste, so „daß es nicht zu sagen ist, wie viele Freudenthränen flossen, wie viele Bitten, Dank-

1) In procinctu itineris per sacram imaginem ac Christi epistolam innumera patrata miracula, coeci ex improviso visus facultate donati, claudi sani atque membris integris redditi; saliebant, quos olim morbus lecto affixerat, ac quorum erant manus aridae, vegeto robore exibant. Et ut semel dicam, morbus omnis et languor fugabatur; ac qui sani evaserant, Deum glorificabant atque ejus mirabilia laudabant. *Constantinus*, l. c. p. 447.

sagungen und Gelöbnisse von der ganzen Stadt dargebracht wurden"[1]).

In jener Marienkirche blieben die beiden Kleinodien hochverehrt „als ein großer Schutz der kaiserlichen Stadt und der ganzen Christenheit". Zum Andenken an diese Uebertragung der beiden Heiligthümer feierten die Griechen den 16. August fortan als einen Festtag.

Ob das Autographon des Briefes jetzt noch existirt, ist unbekannt. Das Christusbild befindet sich nach der Meinung angesehener Autoritäten in der Kirche des hl. Silvester zu Rom, wo es im Jahre 1587 zuerst erwähnt wird und wohin es von Constantinopel aus gebracht worden sein soll. Aber auch die Genueser behaupten, von Constantinopel her in den Besitz des wahren Edessinischen Christusbildes gekommen zu sein, und bewahren es als ein heiliges Kleinod in der Kirche S. Bartolomeo degli Armeni, und auch sie können sich auf nicht minder angesehene Autoritäten von Historikern und Kunstverständigen berufen.

Beide sind hochedle Bildnisse. Beide stellen das Antlitz des Herrn in der Blüthe jugendlicher Kraft dar in völliger Ruhe und idealer Schönheit. Man kann von dem in St. Silvester befindlichen Bilde nicht anders sagen, als daß es einen großartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterläßt. Es ist ein edles Gesicht mit freier hoher Stirne, hellblickenden Augen, sehr langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen, aber starken, etwas röthlichen, gespaltenen Barte. Das genuesische Bild weicht von dem römischen so wesentlich ab, daß keines vom anderen eine Copie sein kann. Das Gesicht ist in diesem Bilde etwas breiter, die Nase weniger lang, der Bart in drei, nicht in zwei Spitzen getheilt[2]).

---

1) Homo quidam jam olim paralyticus atque infirmus, suorum lacertis nixus servorum, videndae causa divinae imaginis assurrexit; moxque ejus aspectu novo inauditoque miraculo sanus effectus, ac pedum suorum bases consolidatas intelligens, ipse pedibus ambulans accurrit atque imaginis cistellam exosculans, magnifice Deum praedicavit, narrans, quod in se factum fuerat miraculum; eumque qui aderant omnes conspicati ejusque auditis sermonibus, Deo, qui est super omnia semperque mirabilia fecit ac stupenda, laudem submiserunt. *Constantinus*, l. c. p. 451.

2) Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl. 3. Bd. S. 301 u. 302.

Was die Aechtheit anbelangt, so erklären sich, wie gesagt, die Gelehrten und Kunstkenner für das eine oder andere oder stellen sie für beide in Abrede, indem sie behaupten, daß beide den griechischen Typus einer späteren Kunstperiode an sich tragen.

Ein drittes „wahres Christusbild von Edessa" hat Dr. Legis Glückselig, welcher der Meinung ist, das ursprüngliche sei bei dem Sturze des griechisch-römischen Kaiserthums im Jahre 1204 zu Grunde gegangen, nach Copien, deren mehrere gefertigt worden, und nach den alten christlichen Denkmälern herzustellen gesucht und es seiner genannten Schrift als Titelbild — sacra effigies Edessena rediviva — beigegeben.

Wie es sich nun mit der Aechtheit des römischen und genuesischen Christusbildes verhalten mag, ob das eine oder andere das Urbild ist, ob beide nur Copien sind: die Existenz des Edessinischen Cristusbildes wird von dieser Frage nicht berührt. Den Glauben an seine Aechtheit und Wundermacht theilte das ganze christliche Morgenland und Abendland, ja dieser Glaube war selbst den Persern und Arabern nicht unbekannt, da, wie Evagrius sagt, „der Erfolg denselben bestätigte".

15. Der Bericht des Kirchenhistorikers Evagrius.

Eine der merkwürdigsten dieser wunderbaren Begebenheiten, die von dem Bilde ausgingen, ist die oben angedeutete, von Prokopius und Evagrius berichtete[1]), die sich nach jenem an die übernatürliche Schutzmacht des Briefes des Herrn, nach diesem an die des Bildes knüpfte. Wahrscheinlich haben die Edessener in der äußersten Gefahr beide Hilfsmittel zugleich aufgeboten.

Der Bericht des Evagrius lautet seinem wesentlichen Inhalte nach so:

Im 18. Jahre der Regierung des Kaisers Justinian (527—565), also im Jahre 545 n. Chr., als seine Heere in Afrika gegen die Vandalen und in Italien gegen die Ostgothen glänzende Siege erfochten, brach Chosroes, der mächtige und eroberungslustige Perserkönig, aus Neid und Eifersucht plötzlich den Friedensvertrag und fiel mit einem gewaltigen Heere in das Gebiet des oströmischen

1) *Procopius*, De bello persico II, 12. — *Evagrius*, Hist. eccl. IV, 27.

Reiches ein, alles mit Feuer und Schwert verwüstend. Susa am Euphrat wurde zerstört, Beröa angezündet, Antiochien und Seleucia verwüstet. Bei einem anderen Einfalle hatte es derselbe König gerade auf Edessa abgesehen. Er wollte diesmal, bemerkt Evagrius, „den Glauben der Einwohner an eine wunderbare Beschützung ihrer Stadt zu Schanden machen". Daher lag ihm alles daran, dieselbe um jeden Preis in seine Gewalt zu bringen. Nachdem er sie wiederholt vergeblich gestürmt hatte, ließ er einen ungeheueren Damm aufführen, wodurch die Vertheidiger bald in die größte Bedrängniß geriethen, da der Damm höher als die Stadtmauer war und da von demselben aus die Belagerer leicht in die Stadt eindringen konnten. Aber die Einwohner, obgleich bereits in die äußerste Gefahr gebracht, vertrauten auf die verheißene wunderbare Hilfe. Das große Vertrauen fand seine Belohnung. Wie erwähnt, wurde das Bild in der vermauerten Nische in Folge einer Mittheilung von oben aufgedeckt[1]). Sofort brachten sie das heilige Bild in den Festungsgraben und stellten es dort auf; hierauf besprengten sie es mit Wasser und spritzten dann von diesem Wasser einige Tropfen gegen den Holzstoß, den sie dem feindlichen Damm gegenüber errichtet hatten, um ihn in Brand zu setzen und von demselben aus das Feuer auf den Damm selbst hinüberzuleiten. Was den Edessenern bisher mit der größten Anstrengung nicht gelungen

---

1) Dem Ziegelsteine, mit dem das Bild in der Nische vermauert gewesen, soll sich dieses eingedrückt haben, weßhalb er, als eine wunderbare Copie des Christusbildes darstellend, aufbewahrt und mit dem Bilde ebenfalls nach Constantinopel gebracht wurde, wie Constantin und mit ihm übereinstimmend Cedrenus berichten. Constantin erwähnt noch einer anderen, ebenso wunderbaren Copie. Als nämlich des Königs Abgesandter Ananias auf seiner Rückreise bei Hierapolis übernachtete, verbarg er Jesu Bild unter neu gebrannten Ziegelsteinen. Aber um Mitternacht zeigte sich an dieser Stelle ein so wunderbares Licht, daß die Bürger der Stadt herbeieilten, um die Erscheinung in der Nähe zu beobachten. Sie fanden den Abgesandten und das Bild, aber auch einen Abdruck davon auf dem Ziegelsteine, mit dem es bedeckt gewesen war. Zur Zeit des genannten Kaisers Constantin befand sich dieser Ziegelstein noch in Hierapolis (*Constant.*, l. c. p. 429 sq.; *Cedrenus*, l. c. p. 349), wurde aber unter Kaiser Nicephorus Phokas (963—969) gleichfalls nach Constantinopel überführt. *Zonaras*, Annal. XVI, 25. Ed. Dindorf. T. IV, p. 80; *Glykas*, Annal. Ed. Bonn. p. 569; Lipsius, S. 62.

war, da der Gegenwind ihre Feuer immer wieder auslöschte, das gelang jetzt rasch. Die Wassertropfen entzündeten sogleich den Holzstoß und von diesem aus ergriff das Feuer den feindlichen Damm, der zum Theil aus Hölzern aufgeführt war, und drang in demselben schnell weiter vor. Als die Perser diese Gefahr sahen, suchten sie den brennenden Damm zu löschen. Choroes, „der göttlichen Macht sich widersetzend", wie Evagrius sagt, ließ vergeblich alle Wasserleitungen gegen den brennenden Damm führen; das Wasser fachte, als wäre es Oel oder Schwefel oder eine andere entzündliche Materie, das Feuer nur noch mehr an, und in wenigen Tagen war der ungeheuere Damm gänzlich in Schutt und Asche verwandelt. Chosroes mußte die Belagerung aufgeben und abziehen und „kehrte mit Schmach bedeckt in sein Land zurück".

In den Augen des frommen Bischofs Eulogius von Edessa und der beiden berühmten Geschichtschreiber Prokopius und Evagrius gibt also selbst die Geschichte der Stadt Edessa dafür Zeugniß, daß zwischen dem König Abgar und dem göttlichen Heiland ein Briefwechsel stattgefunden hat. Die ganze Einwohnerschaft der Stadt wußte dies und auch weiterhin in andere Länder war die Kunde davon gedrungen. Und die Thatsache, daß die Stadt wirklich Jahrhunderte hindurch nie erobert werden konnte, bestätigte die Wahrheit der Verheißung.

Indem der Herr diese Verheißung gab und der Stadt einen wunderbaren Schutz gewährte, belohnte er den Glauben des Königs Abgar und der Stadt. Da nämlich dieser Glaube in der That ein wunderbarer war, so ward ihm auch eine wunderbare Belohnung zu Theil.

Wir schließen hier unsere Untersuchung, indem wir sagen: Um das Jahr 310 fand Eusebius die beiden Briefe im königlichen Archive zu Edessa und übersetzte sie aus dem Syrischen in das Griechische. Zur Zeit des Kaisers Theodosius d. Gr. († 395), wie uns die Pilgerin Silvia verbürgt, werden die beiden Originalbriefe in Edessa noch gezeigt und als ehrwürdige Reliquien und wunderbare Schutzwehren der Stadt hoch in Ehren gehalten; und zur Zeit des Kaisers Justinian I. († 565), in der Prokopius und Evagrius lebten und jener sein Geschichtswerk schrieb, wissen nicht bloß die Christen des ganzen Morgenlandes, weiß selbst der Perserkönig

Chosroes von dem Briefwechsel des Königs Abgar mit dem Erlöser und von dem Porträte, mit dem dieser den König beschenkt hatte, und von dem wunderbaren göttlichen Schutze, dessen sich Edessa der Verheißung des Herrn gemäß zu erfreuen hatte. Und als das Bild im Jahre 944 von Edessa nach Constantinopel gebracht wurde, feierte die Residenzstadt und das ganze Reich diesen und den folgenden Tag als einen Glück und Schutz verheißenden großen Freudentag und sah und verehrte in den beiden Heiligthümern eine wunderbare Schutzmacht der Stadt und der Christenheit.

Würzburg. Nirschl.



XXV.

Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu.

Es wird wohl nur wenige Sachkundige geben, welche nicht zugestehen, daß unser heutiges Unterrichtswesen, namentlich an den Gymnasien, an schweren Mängeln leidet. Die Vielwisserei, die sich auch schon an den Elementarschulen breit macht, hindert an den Gymnasien nur allzusehr eine einheitliche, harmonische Ausbildung des Geistes. Sonderbar! Einerseits specialisirt man die Wissenschaft immer mehr und stellt für die einzelnen Disciplinen: klassische Sprachen, neuere Sprachen, Geschichte, Mathematik, Naturwissenschaften rc., besondere Fachlehrer an; andererseits aber muthet man der Jugend zu, daß sie alle diese schönen Dinge zugleich erfasse und läßt jeden Fachlehrer mit aller Energie auf die jungen Köpfe einwirken, als ob sie das leisten könnten, was dem gereiften Manne nicht angesonnen wird.

Die nächste Folge hiervon ist, daß die Schüler sich in dem Alter, in welchem ihr Körper noch in der Entwickelung begriffen ist und der Schonung bedarf, übermäßig anstrengen müssen, wenn sie „mit der Klasse fortkommen" wollen. Sodann werden sie wenig daran gewöhnt, das ihnen Vorgetragene selbständig zu verarbeiten und zu ihrem geistigen Eigenthum zu machen; ein Mangel, der sich später beim Fachstudium oft bitter genug fühlbar macht. Daran

schließt sich weiter der Verlust des wahren Interesses an der Wissenschaft, so daß gar viele, wenn sie in den Genuß der akademischen Ungebundenheit in Bezug auf Leben und Lernen kommen, kein anderes Streben zu kennen scheinen, als ihren Kopf von allem dem, was während der Gymnasialjahre darin in wirrem Durcheinander aufgestapelt worden, wieder zu entleeren, statt mit jugendlicher Lust aus dem Born der Wissenschaft zu schöpfen. Nähert sich dann das Staatsexamen, von welchem ihre künftige Existenz abhängt, so wird rasch das Nothwendigste eingepaukt; und ist diese Klippe mit Ach und Krach umschifft, dann helfen die Glücklichen schablonenmäßig mit die Welt regieren und den Beweis für die Wahrheit des bekannten schwedischen Kanzlerwortes liefern. Das sind keine gesunden Zustände!

Die Jesuiten, deren Collegien bei Freund und Feind jederzeit in hohem Ansehen gestanden, befolgten eine andere, zweckmäßigere Studienordnung, in welche uns das in dieser Zeitschrift (1894. II, 369—372) bereits angezeigte, von P. Pachtler S. J. begonnene und nach dessen am 12. August 1889 erfolgten Tode von seinem rühmlichst bekannten Ordensgenossen P. Duhr vollendete Werk: »Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes,« insbesondere der vierte Band: »Complectens monumenta quae pertinent ad gymnasia, convictus (1600—1773) itemque ad rationem studiorum (anno 1832) recognitam,« klaren Einblick gewährt. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes wird eine eingehendere Besprechung nicht ohne Nutzen sein.

Die Studien in den Jesuitenanstalten zerfielen bekanntlich in höhere und niedere, für welche zusammen ein zwölfjähriger Cursus vorgesehen war.

Für die eigentliche Gymnasialbildung waren fünf Jahre bestimmt, deren drei erste den Unterricht in der „Grammatik“, das vierte den in der „Humanität“, das fünfte den in der „Rhetorik“ umfaßten. Hierauf folgte ein dreijähriger philosophischer und ein vierjähriger theologischer Cursus.

Was in den drei ersten Jahren gelehrt wurde, besagt schon der Name Grammatik; gründliche Kenntniß im Lateinischen, Griechischen, der Muttersprache und in der einschlägigen Literatur war ihr Zweck. Die zunächst folgende Humanität sollte eine

umfassendere Kenntniß der Sprachen, mit einiger „Erudition“, und einer kurzen Uebersicht der Regeln der Beredsamkeit vermitteln; die Rhetorik endlich den Schüler befähigen, seine Gedanken geordnet und schön in Prosa, wie in gebundener Rede zum Ausdruck zu bringen.

In der Philosophie wurde Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, Physik und Mathematik vorgetragen.

In der Theologie sodann Hebräisch, hl. Schrift, scholastische Theologie und Casuistik.

Auf den ersten Blick ersieht man hier den logischen Aufbau der ganzen Studienordnung. Die Gymnasialbildung ist eine wesentlich formale, die den Verstand des Schülers, ohne ihn mit unnützem Ballast zu beschweren, discipliniren und durch eifriges Ueben des Gedächtnisses und der praktischen Verwendung des Gelernten für die höheren Studien zu befähigen und vorzubereiten hat. Die philosophische Bildung erweitert diese Vorbereitung durch allgemeinere Geistesbildung in streng logischem Denken und in den natürlichen abstracten und realen Wissenschaften; die theologische endlich bewegt sich vorzugsweise auf dem positiven Boden der Offenbarung.

Der Lehrstoff war für die einzelnen Jahre genau bestimmt und wurde streng darauf gehalten, daß in jedem Jahre das demselben zugewiesene Pensum absolvirt wurde. Was der Lehrer vorgetragen, wurde von den Schülern in vielgestaltigster Weise schriftlich und mündlich wieder durchgenommen, verarbeitet, in andere Formen gegossen und gegen Einwendungen vertheidigt. Häufige Prüfungen überzeugten die Lehrer, wie weit das von ihnen Gebotene in das geistige Eigenthum der Schüler übergegangen; keiner der letzteren durfte in eine höhere Klasse aufsteigen, bevor er in der niederen das Geforderte vollständig geleistet hatte.

Getragen und ganz und gar durchdrungen war die Studienordnung der Jesuiten von dem Gedanken, daß das höhere, wie das niedere Studium nicht nur dem christlichen Geiste der Schüler keinen Eintrag thun, sondern denselben positiv heben und fördern müsse. Daher vor allem strenger Ausschluß alles sittlich Anstößigen aus den Werken der heidnischen Klassiker durch Herstellung purgirter Schulausgaben derselben, welche in vielen Auflagen verbreitet waren. Daneben wurden christliche Autoren, wie die Briefe

des hl. Gregor von Naziang, die Reden des hl. Johannes Chrysostomus, die Apostelgeschichte 2c., ebenfalls gelesen und erklärt. Mit dieser mehr negativen Fürsorge aber ging Hand in Hand ein gründlicher religiöser Unterricht in den Glaubenslehren, wie in dem praktischen religiösen Leben. Der Unterricht begann Tag für Tag mit der hl. Messe und wurden die Schüler von dem Schulgebäude aus, wo sie sich vorher versammelten, zur Kirche geführt, während heutzutage, sofern überhaupt noch der Werktagsgottesdienst besucht wird, die Kirche vielfach zum Sammelplatz für die Schüler dienen muß. Oefterer gemeinsamer Empfang der hl. Sacramente, Betheiligung an der Congregation 2c., vor allem aber das lebendige Beispiel der Lehrer thaten das Uebrige, während mit Strenge darüber gewacht wurde, daß die Schüler von schlechtem Umgang u. dgl. fern blieben.

Den Lehrern selbst war die sorgfältigste Vorbereitung auf ihren Unterricht zur strengsten Pflicht gemacht; alle hierzu nöthigen Hilfsmittel wurden ihnen in reichstem Maße geboten. S. 17 wird z. B. eine ganze Reihe juridischer Schriften aufgeführt, die sie zum Verständnisse des römischen Rechtes in Cicero's Reden studiren sollten; S. 18 u. 19 ein langes Verzeichniß anderer Hilfsbücher 2c. Ueberaus lehrreich sind die S. 151 ff. abgedruckten Verhaltungsmaßregeln für die Lehrer in Bezug auf Integrität ihres Lebenswandels, Anstand, Pflichteifer, Wahrung der nothwendigen Autorität im Umgang mit den Schülern, Aufrechterhaltung der Schuldisciplin, Förderung des Fleißes bei der Jugend, Schulstrafen, Verkehr der Lehrer untereinander und mit den Eltern und die Aufnahme der Schüler. Das sind goldene Worte, die nicht genug beherzigt werden können. Indessen, so sagt der Verfasser dieser Regeln, P. Kropf[1]), in dem Kapitel über den Pflichteifer, „wird sich meines Erachtens der Lehrer schon durch den Geist unseres Ordens hinreichend zur allseitigen Erfüllung seiner Pflicht angespornt fühlen, wenn er erwägt, welcher Gesellschaft er angehört und wie hoch diese Gesellschaft den Unterricht der Jugend schätzt, und zugleich auch bedenkt, daß er nicht wie ein gewöhnlicher All-

---

1) Ratio et via recte atque ordine procedendi in litteris humanioribus aetati tenerae tradendis, docentium et discentium commoditati atque utilitati conscripta a Sacerdote quodam e Soc. Jesu. Monachii 1736.

tagsschullehrer irgend eines zeitlichen Vortheils wegen, sondern aus Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seele sein schweres Amt übernommen und keinerlei andern Zweck dabei im Auge habe, als jenen vortrefflichen und wahrhaft erhabenen, welchen die Gesellschaft selbst sich vorgesetzt hat". Es war eben kein Brodberuf, der die Ordenslehrer antreiben sollte.

„Ehe sie etwas befehlen," wird den Präfecten in den ‚Pädagogischen Regeln für Leitung eines Pensionates' (S. 381) vorgeschrieben, „oder einen Schüler strenger tadeln, sollen sie ernst erwägen, welcher Geist sie bewege, ob es in diesem Augenblicke angezeigt sei, so zu befehlen oder zu tadeln, und ob die Knaben in solcher Verfassung seien, daß sie gehorchen werden. Wenn sie aber dennoch den Befehl ertheilen oder den Tadel aussprechen zu sollen glauben, so sollen sie dies doch mehr mit väterlichem Ernst und Gefühle, als mit einer gewissen dictatorischen Würde und Strenge zu thun sich verpflichtet erachten, und im Allgemeinen in Betracht ziehen, was die Schultern zu tragen im Stande und welcher Last sie nicht gewachsen sind. Selten empfiehlt es sich, gleich wenn der Verstoß begangen worden, zu strafen oder zu schelten; theils weil ein etwas gereizter Geist leicht in Wort oder That die Grenzen der Discretion überschreitet, theils weil der Fehlende meist wenig disponirt ist und keinen Nutzen daraus zieht. Es ist deßhalb genug, ihn durch einen Wink zurechtzuweisen und die Strafe oder den Vorhalt auf eine spätere Zeit zu verschieben. Namentlich darf man in erbitterter Stimmung niemals eine Strafe verhängen oder androhen. Denn nichts macht den Geist eines Knaben widerspenstiger, nichts reizt ihn mehr und treibt ihn zur Verachtung seiner Vorgesetzten, als wenn er sie aus Leidenschaft oder ungeregeltem Affecte strafen oder tadeln sieht."

„Ebenso müssen sie dafür sorgen," heißt es in einer Verordnung für die Ordenslehrer der Rheinprovinz von 1619, „daß die Lehrer ihre Zeit nutzbringend anwenden, nicht müßig gehen und nicht ohne vernünftigen Plan Wissenschaften und Büchern sich hingeben und ungebunden ohne Ordnung alles durchstöbern, sondern sich nur mit der Lesung nützlicher Autoren nach bewährter Methode befassen. Deßhalb sollen sie neben gründlicher Bildung ein reines, elegantes Latein zu erlernen und andere zu lehren sich bemühen und eifrig bestrebt sein, sich sowohl in gebundener wie ungebun-

dener Schreibweise in beiden Sprachen, soweit es ihre Zeit gestattet, auch zu ihrem privaten Fortschritte erfolgreich zu üben.

„Ebenso sollen sie ausreichende Zeit und Mühe darauf verwenden, sich zu frucht- und nutzbringender Ausübung ihres Berufes in der Schule vorzubereiten und, um sich einen der Fassungskraft ihrer Schüler entsprechenden Vortrag anzueignen, mit diesen durch Belehrung, Ausfragen und Beantwortung ihrer Fragen einen ausgiebigen, freundlichen und ständigen Verkehr unterhalten" rc. (S. 179).

Eingeschärft wird namentlich die Fernhaltung der heutzutage so beliebten Vielschreiberei (S. 64), bei welcher den Schülern kaum noch Zeit zu anderen Uebungen übrig bleibt, eine consequente Ausbildung, nicht Vollpfropfung des Geistes der Zöglinge, ständiges Bemühen, ihre Aufmerksamkeit lebendig und rege zu erhalten, ruhige umfassende Vorbereitung auf die Lectionen, weise Beschränkung in dem Umfange des täglich vorzunehmenden Stoffes und dafür um so tiefere, eingehendere Erklärung des Wenigen, Belebung des Lerneifers durch umsichtige Anregung des Wetteifers unter den Schülern, richtige Auswahl der Themata für die schriftlichen Arbeiten rc.; über alle diese für einen gedeihlichen Unterricht so wichtigen Punkte wird den Lehrern die genaueste Instruction ertheilt und deren Befolgung durch die Ordensoberen überwacht.

Höchst lehrreich sind namentlich die Vorschriften bezüglich der Sorge für arme Studenten (S. 236—253), wie sie für das Augsburger (1609), das Wiener (1635) und das Hildesheimer Colleg (1712) und in Gretser's berühmtem Mecoenas studiosorum pauperum gegeben werden. Sorgfältige Auswahl der Schüler, die für die letzte Klasse der Grammatik reif sein mußten, mit Ausschluß der spurii; wer länger als zwei Jahre in einer Klasse blieb, wurde entlassen. Die Angenommenen wurden in ehrbaren Bürgerhäusern untergebracht und zu einem streng religiös-sittlichen Leben angehalten. Dem mit ihrer Besorgung beauftragten Pater wird theilnahmvolle Liebe und Umsicht anempfohlen und im Allgemeinen auf die hohe Verdienstlichkeit der Almosen für solchen Zweck hingewiesen. Die diesbezüglichen Ausführungen in Gretsers Mecoenas sind stellenweise ganz ergreifend. „Wie viele," so lesen wir da unter anderem, „durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hervorragende Männer gibt es, welche durch ihr Wissen und ihre Tugend der christlichen Welt vom größten Nutzen waren und noch sind, und deren

wohlthätiger Wirksamkeit der Staat entbehren würde, wenn sie nicht durch fremde Freigebigkeit die Mittel gefunden hätten, zu so hoher Wissenschaft und Tugend sich emporzuarbeiten. Aller Verdienste, welche sich solche Männer später um Staat oder Kirche erwerben, Frucht kommt daher auch jenen zu Gute, welche sie aus ihren Mitteln unterhalten und es durch ihre milden Gaben zu Wege gebracht haben, daß sie zu solchen Männern wurden. Ja, ich scheue mich nicht zu behaupten, daß sie durch ihre Almosen die Urheber alles dieses Guten sind und bei Gott auch dafür angesehen werden, und daß ihnen als der ersten Ursache aller solcher guten Werke ein reicher Lohn im Himmel beschieden ist. Denn hier gilt in ganz besonderem Grade der bekannte philosophische Grundsatz: ‚Wer Urheber der Ursache ist, ist auch Urheber ihrer Wirkungen.‘ . . . Zweitens ist derartiges Almosen deßhalb Gott wohlgefälliger und dem Gemeinwesen nützlicher, weil solche Jünglinge zumeist den Priesterberuf erwählen und auch vorzugsweise deßhalb unterhalten und in den Wissenschaften und der Frömmigkeit ausgebildet werden, damit sie dereinst, in die Reihen des Clerus aufgenommen, Gott und der Kirche ihre Dienste weihen. Wer aber könnte verkennen, von welcher Wichtigkeit es ist, daß wohlunterrichtete Priester das christliche Volk leiten? Wer sieht nicht ein, wie wohlgefällig es Gott ist, wenn der göttliche Dienst von reinen Herzen und Händen wahrgenommen und die Heerde Christi mit der heilsamen Nahrung seiner Lehre genährt wird? Zwei Dinge, die, wenn irgend jemand, dann gewiß ein den Wissenschaften und der Frömmigkeit ergebener junger Mann als Priester leisten wird, wenn du ihn während seiner Studienzeit aus deinen Mitteln unterstützest, damit er sein Ziel verfolgen und sich zum Empfange der heiligen Weihen vorbereiten kann. Und so wirst du die Frucht so vieler Gebete, die der Priester verrichtet, so vieler heiliger Opfer, die er Gott darbringt, den Lohn dafür, daß so viele Seelen durch ihn den Schlingen des Teufels entrissen und für Gott gewonnen werden, dir aneignen und einen nicht geringen Theil davon, als dir mit vollstem Rechte gebührend, beanspruchen können; welchen Vortheil kannst du dir also nicht versprechen, wenn du anderen dich wohlthätig erzeigest.“ . . .

„Da gibt es aber Leute, die es für angemessener halten, ihre Almosen zur Wiederherstellung und Ausschmückung von Kirchen zu

verwenden. Allein sie bedenken dabei nicht, daß den größten und vorzüglichsten Schmuck einer Kirche ein frommer und gelehrter Priester bildet; einen Schmuck, den sie durch jene anderen Gaben den Kirchen verschaffen. Denn was ziert denn mehr eine Kirche, Bilder und Statuen und heilige Gewänder oder ein durch Wissen und Tugend hervorragender Priester? Welche Lampe leuchtet heller im Heiligthum, als ein Priester, der in Wahrheit ein Priester ist? Welche Structuren, welche Kelche, welches Gestühle, welche Einkünfte können den Vergleich mit ihm aushalten? Wer also für den Schmuck der Kirchen, für ihre Herstellung oder auch reichere Ausstattung begeistert ist, der wird dann die Gotteshäuser am glänzendsten schmücken, erneuern und bereichern, wenn er ihnen gute Priester verschafft. Denn welche Schätze machen die Kirche reicher, als ein frommer kluger, demüthiger, sittenreiner und gelehrter Priester? Mit Recht sagt Salomon: Ein gelehrter Mann ist eine kostbare Seele" 2c. (S. 241 ff.). Sind diese Worte nicht auch ganz für unsere Zeit geschrieben, die so sehr unter dem nicht enden wollenden Priestermangel seufzt? —

Ein wichtiges Kapitel in dem Schulsystem der Jesuiten bildeten von jeher die Mittel, den Wetteifer unter den jungen Leuten rege zu halten. Zwar haben unsere modernen Pädagogen für Preise und sonstige Auszeichnungen nicht viel übrig. Ein hochweiser Schulrath in Österreich, glaube ich, hat einmal den Ausspruch gethan, die Kinder müßten die Tugend und Wissenschaft um ihrer selbst willen erstreben und lieben; worauf ein Blatt ihm erwiederte: dann möge man doch zuerst die Orden mit ihren Sternen und Bändern abschaffen, welche die Prämien der Großen seien, und häufig nicht so ehrlich erworben würden, wie die Schulpreise, um welche die Jugend ringe. Die Großen müßten doch den Kleinen mit gutem Beispiele vorangehen.

Es sind das ganz verkehrte, das Menschenherz, besonders das jugendliche verkennende Anschauungen. Die tugendbegeisterten Philosophen sind arg dünne gesäet auf der Welt, und der allweise Gott im Himmel, dem doch gewiß niemand Mangel an pädagogischer Kenntniß vorwerfen wird, hält das Prämienwesen so hoch, daß er sogar seine Gnade und Freundschaft und den Himmel obendrein als Preis der Tugend aussetzt, ohne zu befürchten, daß letztere dabei zu kurz komme. Diesem allerhöchsten Lehrmeister haben es

die Jesuiten von jeher nachgemacht und ihrer Schuljugend für Fleiß und gutes Betragen Preise und Auszeichnungen ausgesetzt. Ich erinnere mich noch überaus lebhaft, mit welchem Staunen ich seiner Zeit, als ich zum ersten Male im römischen Collegе des Ordens ein Grammatikklassenzimmer betrat, die verschiedenen Titel und Würden der Schulhierarchie betrachtete, in der selbst ein kleiner „Kaiser" thronte, während die Kehrseite der Medaille sich mir ein anderes Mal darbot, als ich vor der Thüre der Klasse in dem offenen Säulengang einen kleinen Thunichtgut mit jämmerlichster Armensündermiene knien sah, der ein gar nicht kleines Oelgemälde vor sich mit einer Schnur um den Hals geschlungen hatte, auf welchem der naturgetreue Kopf eines Langohrs zu sehen war. Und gar die feierliche Prämienvertheilung am Schlusse des Schuljahres in St. Ignazio mit schmetternder Musikbegleitung für jeden besonders Ausgezeichneten! Man muß die Knaben und Jünglinge mit ihren Medaillen in langen Reihen auf den amphitheatralisch im Chor der Kirche aufsteigenden Bänken gesehen haben, die freudestrahlenden Gesichter derjenigen namentlich, deren Brust trotz einem General oder Ministerpräsidenten mit Medaillen besäet war, um zu begreifen, was die Prämien im Schulleben bedeuten.

In dieses Gebiet gehören auch die außergewöhnlichen Uebungen und die sog. Akademien, in welchen die sich auszeichnenden Schüler vereinigt wurden und denen in dem vorliegenden Werke ein besonderes Kapitel gewidmet ist (S. 135 ff.).

„Die Studienordnung," sagt hierüber P. Wagner sehr treffend [1]), „legt ein großes Gewicht auf die Akademien der Theologen, Philosophen, Rhetoriker und Grammatiker, und ertheilt darüber im Einzelnen so ausführliche und sorgfältige Vorschriften, daß diese Uebungen mit Recht zu den vornehmsten Mitteln, den Eifer der Schüler anzuspornen, gerechnet, von den Oberen mit allem Nachdrucke betont und von den Professoren gepflegt werden müssen. Die Erfahrung der wenigen Jahre, seitdem wir die Sache angefangen, hat gezeigt, 1) daß die Knaben durch keine Art von Aneiferung mehr angespornt werden, als durch solche öffentliche Feiern, und dadurch, daß ihnen die Ehrenerweise und Auszeichnungen,

1) Instructio privata seu typus cursus annui pro sex humanioribus classibus in usum Soc. Jesu editus. Tyrnaviae 1735.

welche sie aus den Reihen der gewöhnlichen Schüler gleichsam absondern, sogleich zuerkannt, nicht aber bis zum Ende des Schuljahres verschoben werden; 2) daß dies auch den Lehrern angenehm und erwünscht ist, weil alles Lob, das ihre Schüler davon tragen, zunächst auf sie zurückfällt; 3) daß durch solche öffentliche Uebungen thatsächlich die Verleumdungen jener überklugen Leute widerlegt werden, welche unsere Schulen verurtheilen. Deßhalb bringt diese Einrichtung der Akademien nach dem Geiste und dem Gebrauche unserer Gesellschaft, wie sie an den Gymnasien aller Provinzen (Oesterreichs) besteht, nicht nur dem Hauptziele der Schule keinerlei Nachtheil, sondern wird deren Einführung unseren Anstalten zu hoher Ehre und Empfehlung gereichen; und da sie weder den Professoren besondere Mühe, noch den Schülern Kosten verursacht (welche zwei Hindernisse anderwärts diesem Beginnen hemmend in den Weg traten), so soll sie dauernd Platz greifen." „Bei diesen Akademien kommt aber in Betracht: 1) Wer in sie aufzunehmen ist und wie groß die Mitgliederzahl sein soll. 2) Was für Vorsteher ihnen zu geben sind, 3) In welcher Form, 4) Wann und wo sie gehalten werden, 5) Welche Uebungen darin und nach welcher Methode sie stattfinden, 6) Wer die Examinatoren sein, 7) Wie oft die Akademien Platz greifen sollen und 8) welcher Art die Privatakademien sind."

Höchst interessant ist die Verfassung dieser kleinen Schulrepubliken, wie sie P. Wagner nach den genannten acht Punkten schildert.

„Also diejenigen, welche das Vorgetragene eifrig und beharrlich ihrem Gedächtnisse einprägen, ihre Aufgaben besser als die übrigen machen, die gewöhnlichen Schulpflichten treu erfüllen und wegen ihrer trefflichen Geistesanlagen oder ihres reiferen Alters oder in Folge vorausgegangenen längeren häuslichen Unterrichtes mehr als die übrigen zu leisten vermögen, sollen zu Akademikern ernannt werden, ohne daß zwischen Adeligen oder Bürgerlichen ein Unterschied gemacht würde; wofern sie nur, wie die Studienordnung vorschreibt, nicht ausgelassen oder leichtfertig in moralischer Beziehung sind; denn solche dürfen unter keinen Umständen aufgenommen werden. Indessen können hier und da Zöglinge aus dem hohen Adel als Ehrenmitglieder Zulaß finden, um ihnen keinen Anlaß zu Klagen zu geben, als ob sie einer Art von Schande ausgesetzt seien." Für die Auf-

nahme in die Akademie als **ordentliches** Mitglied befähigt also einzig und allein der Geistesadel, und zwar soll, wie es weiter heißt, in majoribus Gymnasiis die Zahl der Mitglieder nicht viel über fünfundzwanzig hinausgehen, damit das Ansehen des Instituts nicht leide. Die Ernennung erfolgt beim Beginne der Schule durch die Lehrer. Zeichnet sich aber ein Schüler im Laufe des Jahres besonders aus, so kann er mit Einwilligung der Akademiker auch noch nachträglich Aufnahme erlangen.

Der Vorsteher der Akademie heißt Princeps oder Rector; ihm zur Seite stehen der Secretär und zwei oder vier Räthe. Rector und Secretär werden von den Akademikern durch freie, geheime Abstimmung auf ein Vierteljahr gewählt, „damit die Ehre mehreren zu Theil werde und dadurch ein harmloser und nützlicher Wetteifer entstehe, wie man denn in der That schon bei den ganz Kleinen mit stiller Heiterkeit allerlei vom gegenseitigen Rangstreite eingegebene Kunstgriffe wahrnimmt. Das Amt des Princeps besteht darin, denjenigen, welche bei ihren Antworten Fehler machen oder stecken bleiben, zu helfen und sie zu corrigiren. Sodann hat er das Privilegium des römischen Bürgerrechtes, so daß er keine Schläge bekommen darf und allwöchentlich für einen, der Schläge bekommen soll, wie mit Tribunengewalt intercediren kann, wenn es sich um ein bloßes Schulvergehen handelt.

Der Secretär muß ein Buch führen, in welchem er folgendes einzutragen hat: 1) Die Namen der Vorstandsmitglieder und der Akademiker; 2) das Datum der akademischen Uebungen und ihren Verlauf, sowie wer besonderes Lob erworben oder weniger durch seine Leistungen befriedigt hat; 3) die Namen der Gäste aus dem Adel, welche anwesend waren; 4) wer an erster und wer an zweiter Stelle verlesen worden.

Auch Räthe soll es geben, die ihre Stimme abzugeben haben sowohl bezüglich der Candidaten, die etwa im Laufe des Jahres um Aufnahme bitten, als auch wenn einer wegen Trägheit oder schlechten Betragens ausgeschlossen werden soll; den Namen des Betreffenden hat der Secretär in öffentlicher Sitzung der Akademie zu verkündigen.

Wenn aber etwa ein Lehrer diese Dinge als Thorheiten und Kindereien vernachlässigen und deren Pflege nicht als eine ernste Amtspflicht betrachten zu dürfen glauben sollte, so würde er sehr

irren: denn es ist kaum zu glauben, wie viel sich gerade die besten Knaben auf derartige Auszeichnungen freuen und zu gute thun."

Auch an äußeren Auszeichnungen, die jedoch keine besonderen Kosten verursachen dürfen, fehlt es für die Mitglieder der kleinen Garde nicht. 1) Die Akademiker sollen in festlichem Anzuge und auch mit Mänteln, die sie leihweise erhalten, bekleidet und geschmückt erscheinen; 2) der Princeps hat seinen Sitz auf einem erhöhten Platz oder einer Tribüne; etwas unter ihm der Secretär, zu seinen Seiten die Räthe, die übrigen Akademiker auf mit schönen Teppichen belegten Bänken und was man sonst etwa noch vorzukehren für gut findet.

Bezüglich der Einladungen zu den Festen der Akademien bemerkt P. Wagner, daß sie zu richten seien vor allem an den Pater Rector, der dafür Sorge zu tragen habe, daß wenigstens auch noch der eine oder andere der Patres erscheine, dann an die Eltern, auch wenn sie nicht wissenschaftlich gebildet seien, ferner an die Honoratioren des Ortes, den Pfarrer und die Kapläne, andere bekannte Ordensleute rc.; es soll eben ein recht zahlreiches Publikum gegenwärtig sein; dann endlich drei andere Lehrer mit einer Anzahl ihrer Akademiker.

Stattfinden sollen die Festlichkeiten an Sonn- oder Feiertagen oder in der schöneren Jahreszeit, wo die Tage länger sind, auch an Werktagen nach Schluß der Schule, in größeren dafür möglichst zubereiteten Räumen; die Uebungen aber sollen derart eingerichtet werden, daß sie thunlichst wenig besondere Vorbereitung erheischen, damit die Schularbeiten nicht darunter leiden. Dann folgen eingehendere Vorschriften über die bei diesen Festlichkeiten vorzunehmenden Gegenstände, unter welchen geschichtlichen Thematen ein hervorragender Platz angewiesen und bestimmt wird, daß sie jährlich wenigstens zwei- bis dreimal abgehalten werden sollen. Daneben aber gab es auch sog. private Uebungen, bei denen nur der Studienpräfect oder sonst ein Pater, der besonderes Interesse daran hatte, zugegen war, und auch die Akademiker selbst einander fragen konnten und antworten mußten. Diese letzteren Uebungen sollten sehr häufig, wo möglich allmonatlich vorgenommen werden. Am Schlusse werden jedesmal die, welche sich besonders ausgezeichnet, namhaft gemacht.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zur Genüge, daß diese akade-

mischen Uebungen im Großen und Ganzen dem Wesen nach mit unseren heutigen Schulprüfungen und dem sog. Actus zusammenfallen und der Hauptunterschied sich auf den Ausschluß minder eifriger Schüler, ihre häufigere Vornahme und die äußeren Auszeichnungen der Akademiker beschränkt, also gerade auf Dinge, welche am meisten geeignet sind, die jungen Leute zum Fleiß anzuspornen. Es herrscht eben, ob ausgesprochener Maßen oder nicht, in unserem Schulwesen der Grundsatz vor: die Jugend müsse Tugend und Wissenschaft ihrer selbst wegen lieben und erstreben. Daß man durch die mehr oder weniger nur Schülern und Lehrern zur Kenntniß kommende Rangordnung in den Schulplätzen diesem Grundsatze eigentlich zuwiderhandelt, ändert an der Sache selbst um so weniger etwas, als diese Rangordnung einen ausreichenden Ersatz für das in der Jesuitenschule eingehaltene Verfahren nicht zu bieten vermag.

Neben den geschilderten akademischen Uebungen waren sodann auch noch außerordentliche Declamationen und dramatische Aufführungen im Gebrauch. Bezüglich der letzteren aber ging man sehr vorsichtig zu Werke; alles Erotische, jede Persiflage gewisser Personen oder Stände, Darstellung leichtfertiger oder lasterhafter Menschen 2c. war strenge ausgeschlossen; ebenso natürlich alle weiblichen Rollen, Feuerwerke, Schießen, Waffengebrauch auf der Bühne 2c.

Der letzte Theil des Werkes behandelt das Schulwesen der Gesellschaft Jesu nach ihrer Wiederherstellung durch Pius VII., speciell die Aufstellung der neuen Studienordnung.

Es war klar, daß der Orden, wollte er seinem Schulwesen wieder das alte Ansehen verschaffen, die frühere Studienordnung den Bedürfnissen der Neuzeit wenigstens in etwa anpassen mußte. Diese Aufgabe war aber keine leichte und nur mit Zögern und großem Bedachte ging man an's Werk. Die alte Ratio studiorum, welcher der Orden einen großen Theil seines Einflusses und Ruhmes verdankte, beruhte auf bewährten psychologischen Grundsätzen, war aber in ihren Hauptzügen auf den Grad des Wissens berechnet, welcher im 17. und 18. Jahrhundert einem Durchschnittsgebildeten nothwendig war. Das Mehr und Minder der einzelnen Disciplinen war sorgfältig abgewogen und in richtiges, gegenseitiges Verhältniß gebracht. Jedoch schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts empfand man das Bedürfniß der Accommodation, welche indessen durch die

Zerstreuung des Ordens vorläufig verhindert blieb. Nach der Wiederherstellung wurde aber die Angelegenheit mit Rücksicht auf die umfangreiche Lehrthätigkeit des Ordens, die sich bald allenthalben entwickelte, dringlich und so forderten seit 1821 die Ordensgeneräle (Fortis und Rothaan) Gutachten darüber aus den einzelnen Provinzen; 1829 ernannte letzterer auf Andringen der 21. Generalcongregation einen Ausschuß von fünf Patres, welche 1830 ihre Berathungen begannen. Das Resultat war die am 25. Juli 1832 veröffentlichte revidirte Studienordnung, welche indessen noch keine eigentliche Gesetzeskraft hat, weil sie von keiner Generalcongregation bestätigt ist.

Im Jahre 1829 reichte die deutsche Provinz ihre Reformvorschläge ein, welche auf S. 386—406 wiedergegeben werden. Auf neues Ausschreiben des Generals Rothaan vom 29. Mai 1830 erfolgte am 4. October desselben Jahres ein weiterer eingehender Bericht (S. 409—447) der oberdeutschen Provinz, der sich indessen vielfach mit dem im Jahre zuvor erstatteten deckt.

Die Hauptdifferenzpunkte, die geltend gemacht wurden und in der revidirten Ratio studiorum Berücksichtigung fanden, lassen sich kurz, wie folgt, zusammenfassen.

Bezüglich der Gymnasialklassen wird für die drei ersten Jahre der Unterricht in der Muttersprache mehr betont und kommen Geschichte, Geographie und Elementarmathematik als Nebenfächer mit Vor- und Nachmittags je einer halben Stunde hinzu. Die Vorschrift des Lateinsprechens blieb auf die drei oberen Klassen beschränkt. In der Rhetorik wird neben dem Lateinischen und Griechischen abermals sorgfältige Ausbildung in der Muttersprache vorgeschrieben. Weitergehende Aenderungen erstrecken sich auf die Auswahl der in den einzelnen Klassen zu erklärenden Schriftsteller und die Akademien. Auch die Dauer der Ferien wurde anders geregelt und die Vornahme dramatischer Aufführungen beschränkt.

In der Philosophie wird Aristoteles als officielles Textbuch fallen gelassen und den Naturwissenschaften breiterer Raum gewährt; neben der Physik kommen auch Chemie, Astronomie und Naturgeschichte mehr zur Geltung, während für die Mathematik der Unterricht in allen drei Jahren, im ersten täglich eine ganze Stunde, festgesetzt wird.

In der Theologie wird dem Professor der Exegese nicht

bloß die Kenntniß des Hebräischen, sondern auch die anderer orientalischer Sprachen zur Pflicht gemacht. Die speculative Theologie soll nicht mehr, wie früher, von drei, sondern nurmehr von zwei Professoren behandelt und diesen für die Behandlung brennender Tagesfragen mehr Raum gelassen werden. Neu geordnet wird der Unterricht in der Kirchengeschichte und im Kirchenrecht, die theologische Moral soll mehr wissenschaftlich und systematisch behandelt werden. Die kleineren akademischen Uebungen, die früher außer der größeren Monatsdisputation noch täglich abgehalten wurden, sollten künftig nur noch ein- oder zweimal in der Woche vorkommen. Bisweilen müssen auch Abhandlungen in der Muttersprache eintreten. Repetitionen der vorgetragenen Hauptdisciplinen, Dogmatik, Physik, Metaphysik und Logik, haben täglich entweder Vormittags oder Nachmittags nach dem Unterrichte eine halbe Stunde lang stattzufinden. Für die Nebenfächer soll je nach deren Umfang die eine oder andere Repetition wöchentlich genügen. Für das ursprünglich auf drei Jahre festgesetzte philosophische Studium wurde, nachdem man sich längere Zeit mit einem zweijährigen Cursus begnügt hatte, durch Beschluß der 22. Generalcongregation vom Jahre 1853 das alte Triennium wieder eingeführt und zwar in der Weise, daß, wo die Scholastiker des Ordens studirten, im ersten Jahre täglich zwei Vorlesungen, eine Vormittags und eine Nachmittags für Logik und allgemeine Metaphysik und eine für Elementarmathematik, im zweiten eine für specielle Metaphysik und zwei für Physik, im dritten endlich nur zwei tägliche Vorlesungen zur Vollendung der speciellen Metaphysik und über Ethik statthaben sollten. An Collegien, wo auch andere Studenten an den Vorlesungen theilnahmen, war die Ordnung etwas verschieden.

Fragen wir jetzt, ob sich ein solcher Studienplan allgemein empfiehlt und unserem gegenwärtig an Gymnasien und Seminarien gebräuchlichen vorzuziehen ist, so dürfte die Antwort wohl unbedenklich bejahend lauten.

Ueber die praktischen Resultate unserer heutigen Gymnasialbildung wurde bereits im Eingange etwas gesagt. Daß von dem Vielen, was während der langen Jahre in den Kopf geschafft worden, später auch bei den besten Schülern nur wenig mehr zurückbleibt, falls die besonderen Berufsstudien das eine oder andere nicht auffrischen und festhalten, lehrt die tägliche Erfahrung. Man lasse,

um gerade die am meisten betriebenen Unterrichtsgegenstände, das Lateinische und Griechische, herauszugreifen, einen Studenten oder angehenden Beamten ein lateinisches oder griechisches sog. Extemporale fertigen oder einen Klassiker übersetzen, und man wird sehen, was da herauskommt. Aehnlich ergeht es in den meisten anderen Fächern. Ein dauernder realer Erfolg wird also auf unseren Gymnasien nicht erzielt. Das soll nun freilich auch nicht sein; schon das Wort Maturitäts- oder Reifezeugniß deutet das an: die jungen Leute sollen durch das Gymnasialstudium die geistige Reife für die höheren Berufsstudien erhalten. Worin besteht aber diese geistige Reife? Doch sicher nicht darin, daß der Geist überall, in allen Disciplinen zu Hause sei; denn das übersteigt seine Kräfte. Ein bloßes oberflächliches Hineinblicken in die verschiedenen Lehrgegenstände aber erzeugt nur Wissensdünkel, ein Halb- oder Scheinwissen, welches leicht dazu verleitet, über Dinge zu urtheilen, die man nicht versteht, und den Kopf mit falschen Ideen erfüllt. Vernünftiger Weise kann es sich daher bei unseren Gymnasien, wie bei denen der Gesellschaft Jesu nur um eine formale Bildung, eine allgemeine Schulung des Geistes handeln, welche dessen Denkkraft schärft, regelt und übt, ihn lehrt, selbstständig voranzugehen und einen ihm vorgetragenen Gegenstand nach allen Richtungen hin zu durchdringen und sich anzueignen. Das erfordert jedoch vor allem Zeit und diese Zeit wird und muß fehlen, je mehr der Gegenstände sind, mit denen das Experiment gemacht werden soll. Man verlangt auch von unseren Gymnasiallehrern, daß sie den Umfang des Stunden- und Jahrespensums nicht allzu sehr ausdehnen und lieber weniges gründlich, als vieles oberflächlich durchnehmen. Was hilft es aber dem einzelnen Lehrer, seine Pensa gründlich durchzunehmen, wenn der Schüler wegen der Menge gleichzeitig zu behandelnder anderer Pensa doch nicht dazu kommen kann, das gründlich Vorgetragene sich gründlich anzueignen? Auch hier tritt der bereits Eingangs erwähnte Widerspruch hervor: innerhalb der einzelnen Disciplinen lautet der oberste Lehr- und Lerngrundsatz: non multa sed multum; für das ganze Gymnasialstudium aber heißt es gerade umgekehrt: non multum sed multa.

In den Jesuitenlehranstalten blieb man auch in letzterer Hinsicht dem Grundsatze treu: non multa sed multum, und darauf beruht

der wesentliche Unterschied zwischen den genannten und unseren modernen Staatsschulen.

Das Gleiche gilt mehr oder weniger von den philosophischen und theologischen Vorlesungen. Es ist gegenwärtig für den besten Studenten geradezu unmöglich, in den ihm zugemessenen drei Jahren das ganze ungeheure Gebiet der verschiedenen philosophischen und theologischen Wissenschaften auch nur einigermaßen zu durchdringen; er muß schließlich die Hände entmuthigt sinken lassen und sich mit einem schwachen Gedächtnißwerk begnügen, das bald wieder zerfällt.

Das Schlimme hierbei ist aber namentlich, daß damit auch das ohnehin dürftige Fundament und die Lust entschwindet, später selbstständig fortzustudiren. Bei der Hast, mit welcher man im akademischen Triennium von einem Gegenstand zum andern eilen mußte, stets das drohende Gespenst des großen Examens vor Augen, konnte sich keine Lust und Liebe zum Vertiefen in's Studium bilden, sondern nur der Wunsch, endlich einmal Ruhe zu bekommen. Ist dann das Examen vorbei, so jubelt das Herz auf, daß „die Quälerei" vorüber ist, und es fällt den Meisten nicht ein, aus eigenem Antriebe zu den Büchern zurückzukehren. Die sog. Pfarrconcurs- und Curaexamina bilden zwar noch in etwa einen Beweggrund zu flüchtigen Repetitionen; was aber vielfach dabei herauskommt, wissen und erfahren alljährlich die Examinatoren. Auch hier wird die Zeit heiß ersehnt, in welcher diese letzten Examina aufhören. Und dann? Was wird aus der Bibelmahnung: »Labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore ejus?« (Mal. 2, 7.)

Es ist ja auch in sich gar nicht anders möglich. Selbstständiges Studiren will gelernt und geübt sein; und wo das hätte geschehen sollen, in der akademischen Zeit, da geschah es nicht und konnte es nicht geschehen. Es gibt ja Ausnahmen, allein die sind im Verhältniß zur großen Mehrheit verschwindend klein. Die Folgen aber der Unterlassung fortgesetzten Studiums im Amte brauchen hier nicht weiter erörtert zu werden. Wie manche traurige Erfahrungen würden unseren Oberhirten erspart bleiben, wenn die Geistlichen ihre freien Stunden mit ernsten Studien ausfüllten, anstatt mit anderen Beschäftigungen, die ihrem Stande ferner liegen. Doch genug! Wir dürfen die Hoffnung, daß wieder

bessere Zeiten kommen werden, nicht aufgeben. Die Stimmen, welche energisch zur Umkehr in unserem Unterrichtswesen mahnen, mehren sich von Jahr zu Jahr. Wären unsere Oberhirten in der Heranbildung des Clerus frei, so würde es auch wohl schon besser geworden sein.

Einstweilen möge dies vorliegende Duhr'sche Werk, dessen eingehendes Studium wir nicht dringend genug empfehlen können, in Verbindung mit den drei früheren Bänden eine Mahnung zu gründlicher Prüfung der hochwichtigen Frage bilden und den Fingerzeig bieten, auf welchen Wegen die nothwendige Besserung zu erstreben ist. Ein Tropfen höhlt zuletzt den Stein. Betrachten wir es als eine Fügung der Vorsehung, daß gerade in unserer Zeit die öffentliche Aufmerksamkeit wieder auf die Ratio studiorum der Gesellschaft Jesu gelenkt wird. Die großartigen Erfolge, welche sie mit ihrem Unterrichts- und Erziehungssystem erzielt hat, beweisen zur Genüge, daß sie auf den richtigen Wegen wandelt; und die Mißerfolge des modernen Vorgehens zeigen ebenso sattsam, daß dasselbe vom Uebel ist.

Limburg a. L. Dr. Höhler.

XXVI.

Zur Biographie des Johannes von Lysura.

Um möglichst kurz zu sein, verweise ich im Allgemeinen auf die Geschichte des Baseler Concils und die daran sich anschließenden Verhandlungen und Bestrebungen der sich gegenüber stehenden Gewalten.

Neben Gregor von Heimburg und Nicolaus von Cusa findet sich als Hauptconcilsfreund ein Johannes von Lysura genannt, der langjährige Berather des Mainzer Kurfürsten Theodorich, gestorben als Probst U. L. Frauen zu Mainz. Dabei mag es auffallen, wie wenig Zusammenhängendes über den Lebensgang dieses Concilsfanatikers in den einschlägigen Werken sich findet, ja in manchen Nachschlagwerken sucht man vergebens auch nur den Namen[1]).

1) Das Meiste fand ich in Voigt's bekanntem Pius II. (Berlin 1856) und in Joachimsohn, Gregor Heimburg (Historische Abhandlungen aus dem Münchener Seminar, herausg. von Heigel und Grauert. 1891).

Gleich Nicolaus von Cues und Johann von Trittenheim war Johannes ein Kind des Trierer Landes. Seine Geburtsstätte Lieser an der gleichnamigen, bei Wittlich unterhalb Trier in die Mosel fallenden Lieser gab ihm die nähere Bezeichnung de Lysura, wie er sich selbst in einem Reverse vom Jahre 1446 nennt: Ego Johannes de Lysura, prepositus etc.[1]).

Seine Geburt fällt wohl in das letzte Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, denn sein Name findet sich zum Jahre 1417 in die Heidelberger Matrikel eingetragen, sein Tod fällt in's Jahr 1459.

Gleich so vielen aus den mittelrheinischen und benachbarten Bisthümern machte Lysura seine akademischen Studien an der Hochschule zu Heidelberg. Auch Nicolaus von Cusa war hier akademischer Bürger[2]). Sehr häufig begaben sich die deutschen Theologen zur Erweiterung ihrer Studien nach Italien, um, sei es in Padua, sei es in Bologna, dem Studium der Rechtswissenschaft obzuliegen und die Grade zu erlangen. Johannes wird als Doctor Decretorum urkundlich genannt 1434[3]), ohne daß wir den Ort nennen könnten, wo er den Doctorgrad erworben.

Voigt in seinem Werke über Enea Silvio I, 160 gibt an, Johann, ein Doctor der Rechte, sei in Italien gebildet, hervorragend durch Gewandtheit, feine politische Entwürfe, Beredsamkeit, diplomatische Schlauheit[4]), ohne einen Beleg für die Bildung Lysura's in Italien anzugeben.

Die näheren Umstände, unter welchen Lysura in den Dienst der Mainzer Kirche übertrat, kennen wir nicht. Vielleicht mag Basel und das Concil hiezu beigetragen haben. Es wird richtig sein, was von dem Baseler Concil im Vergleiche zu dem Constanzer behauptet wird, daß in Constanz reife und auf der Höhe ihres Ruhmes stehende Männer zusammentraten, in Basel dagegen großentheils mehr oder weniger unbekannte junge Leute, die am Concil ihr Glück zu machen gedachten. Gering war hier die Zahl der erschienenen Bischöfe, die Mehrheit bildeten die Uni-

---

1) Joannis, Rerum mog. II, 670.

2) Töpke, Matrikel S. 135: Einträge auf Vorabend St. Johanns d. T.

3) Gudenus, Cod. dipl. IV, 216.

4) „Johann war . . . Jurist mit Leib und Seele, Freund der praktischen, allenfalls gewissenlosen Staatskunst." Voigt, a. a. O.

versitätsgelehrten und Vertreter der einzelnen Orden, solche also, welche nur ein berathendes Votum abgeben konnten[1]).

Clerus und Volk in Mainz lagen in Streit, infolge dessen der Clerus nach Eltville auszog. Die strittige Angelegenheit kam schließlich an das Concil zu Basel, das um Herstellung des Friedens zwischen den Verfeindeten angelegentlich besorgt war. Die Bemühungen gelangten zu gutem Ende. Ich vermuthe nun, daß gelegentlich dieses Handels Lysura in Basel mit Mainz in nähere Verbindung trat; über die Vermuthung hinaus wage ich nicht zu gehen.

Theodorich aus dem Erbach'schen Hause war auf Octavtag von Peter und Paul 1434 zum Erzbischof gewählt worden. Johann von Lysura, Stiftsherr von Liebfrauen, wurde an den in Florenz weilenden Papst Eugen gesandt, um Bestätigung und Pallium zu erwirken. Dieser, bereits über die Wahl Theodorichs und seine Verdienste durch die Cardinäle Antonio und Lucido unterrichtet, bestätigte den Gewählten am 20. October und übergab Lysura das Pallium, wie es die Mainzer Hirten zu erhalten pflegten, nebst einem Schreiben an Theodorich vom 5. Dezember 1434. Das schöne Schreiben spricht die Erwartung aus: ut signum (sc. pallium) non discrepet a signato, sed quod exterius geris, interius serves in mente, sowie die Mahnung, ut Moguntinam Ecclesiam, sponsam tuam, cures sollicite auctore Domino spiritualiter et temporaliter augmentare[2]).

Durch dieses Document erfahren wir, daß Johannes Stiftsherr von Liebfrau zu den Staffeln in Mainz geworden war.

Welches Vertrauen Johannes bei dem Erzbischof Theodorich gewonnen, ergibt sich aus der Wahl zum Generalvicar; damit wurde der Gewählte erster Rath des Erzbischofs in geistlichen Dingen. Wir kennen genau die Zeit der Ernennung.

„Am Vorabend von Mariä Reinigung 1436 in Aschaffenburg hat der Herr Erzbischof den ehrbaren Magister Johannes von

---

1) Albert, Matth. Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jahrh. 1892. S. 80, unter Bezugnahme auf Zimmermann, Die kathol. Verfassungskämpfe im 15. Jahrh. 1882. S. 82.

2) Das Schreiben bei Gudenus IV, 216 (zu Joannis I, 748. § 6): Eugenius, Episcopus, Serv. Serv. Dei, Dilecto filio Theoderico Electo Moguntino Salutem et ap. Bened.

Lisura, doctor decretorum, Stiftsherr von Liebfrau zu den Staffeln in Mainz, zu seinem Vicarius generalis in spiritualibus aufgestellt, und hat ihm darüber einen (Ausstellungs-) Brief gegeben, der von Wort zu Wort lautet wie jener Brief, welchen derselbe Herr dem Magister Joh. Gutwin (dem Vorgänger) über dieselbe Stelle gegeben hat[1])."

Am 17. März 1438 erfolgte zu Frankfurt a. M. die bekannte feierliche Neutralitätserklärung der vereinigten Kurfürsten (Neutralität gegenüber dem Papste und zugleich gegenüber den Vätern des Baseler Concils). Gregor von Heimburg verlas die Erklärung. Dieser und Johann v. L. gelten allgemein als die geistigen Väter dieser Vereinbarung[2]). Jedoch Pückert, Die kurfürstliche Neutralität während des Baseler Concils 1858. S. 67, spricht die Meinung aus, die Neutralitätserklärung habe ihre Wurzeln in Trier, ohne dafür zwingende Gründe beizubringen. Aeneas Sylvius in der Concilsgeschichte De rebus Basileae gestis bemerkt, daß die Neutralitätserklärung zu Stande gekommen sei auctore Joanne Lisura, viro docto et admodum perspicaci ac Ludovico Astensi gravis iudicii patre[3]).

Am folgenden Tage, 18. März, nahmen die Wahlfürsten die neue Königswahl vor; Herzog Albrecht von Oesterreich ging als der Erkorene aus der Wahl hervor; eine Gesandtschaft brachte ihm die Nachricht. Eine andere Gesandtschaft ging mit einem

---

1) Aus dem Ingrossaturbuch (in Würzburg) in Gudenus, Cod. dipl. II, 426. Der Nachfolger Helwich von Boppard trat 1443 sein Amt an.

2) Hefele, Conciliengesch. VI, 770: Die kurfürstl. Neutralität und das Mainzer Instrumentum acceptationis der Baseler Decrete im Jahre 1439. „Die deutschen Kurfürsten waren besonders durch zwei scharfsinnige Juristen, Joh. v. L. und Greg. v. H., berathen."

3) In Fea, Pius vindicatus p. 76. Der Präfect der Bibliotheca Chisiana, Karl Fea, gab 1823 heraus: Pius II. P. M. a calumniis vindicatus ternis retractationibus eius quibus dicta et scripta pro concilio Basil. contra Eugen. IV. eiuravit. Pag. 1: Aeneae Sylv. epistola retractationis ad magistr. Jordanum 1447; p. 17: de rebus Basileae gestis Commentarius primitus editus a M. Catalani, nunc emendatior; p. 148: bulla retractationis; retractatio eorum quae Pius II P. . . . scripserat pro conc. Bas. contra Eugen. IV. — Valentinelli, Regesta documentorum Germaniae historiam illustrantium p. 502. 503 (Bayr. Ak. hist. Cl. IX. Bd.).

Schreiben an Papst Eugen ab, welcher zu Ferrara weilte, und ein anderes Schreiben an den Kaiser der Griechen (Romeorum imperatori), welcher daselbst eingetroffen war. Beide Schreiben, datirt Frankfurt, 19. März 1438 [1]), haben die obschwebenden Angelegenheiten (grave scismatis dissidium) zum Gegenstande. Zur Gesandtschaft gehörte auch Johannes v. L.[2]), welchen sein Erzbischof zu dieser Mission bestimmt hatte. Wir kennen eine hieher gehörige Urkunde, in welcher der Erzbischof in fürsorglicher Weise für seinen Gesandten und Vertrauten sich verwendet.

Erzbischof Theodorich wandte sich nämlich an den Decan und das Kapitel von Liebfrauen mit der Bitte, man möge den als Concilsgesandten bestimmten Johannes v. L. für die Zeit seiner Abwesenheit betreffs der angetretenen Residenz nicht um seine Präbende kommen lassen, sondern wie einen Anwesenden betrachten. Das Kapitel möge dabei in Erwägung ziehen, daß es hier sich nicht allein um die Mainzer Kirche handele, sondern auch um den allgemeinen Glauben und das gesammte Wohl der Kirche. Auch solle die vorliegende Licenz durchaus keinen Präcedenzfall für die Zukunft involviren. Aschaffenburg, 27. März 1438 [3]).

In Basel traf die Gesandtschaft um Ostern — Ostern fiel auf den 13. April — ein und fand eine stürmisch erregte Versammlung; diese hatte schon im Januar 1438 über Eugen IV. die Suspension ausgesprochen. Die vom Papste geschehene Eröffnung des Concils zu Ferrara beantworteten die Baseler mit einer Citation aller Ferrara-Besucher. Mit diesem Bescheide gingen die Deutschen über die Alpen; am 14. Juni 1438 brachten sie des Papstes Antwort nach Basel. Lysura und die Seinigen erklärten sich zu Basel hochbefriedigt von dem Bescheide Eugens, der sich zu einer Verlegung des Concils an einen dritten Ort bereit erklärt habe

1) Das Schreiben in Joannis, I, 751. 752 u. § 23.

2) Joachimsohn S. 56: „Führer der Gesandtschaft war Joh. v. L.. . . . ein beredter und kluger Jurist. Ihm zur Seite stand Heimburg als Vertreter von Sachsen und Brandenburg, zwei andere vertraten Trier und Köln."

3) Gudenus, IV, 238 (zu Joannis I, 752, n. 23): Consideramus, quod honorabilis in Christo nobis fidelis dilectus, Magister Joh. de Lysura, Decret. Doctor, noster in spirit. vicarius generalis, hucusque in huiusmodi negociis pro nobis in sacro Basiliensi concilio orator, hunc in nostra Ambassiada deliberavimus destinandum.

und darüber auf einem zu berufenden Reichstage in Verhandlung treten wolle. Eine förmliche Zusage zur Beschickung dieses Reichstages, nach Nürnberg, konnte Lysura vom Concil nicht erlangen[1]).

Ein Jahr darnach, im Frühjahr 1439, kamen Fürsten und Gesandten von nahe und ferne, auch Nicolaus von Cusa, in Concilsangelegenheiten zusammen und zwar zu Mainz, nicht zu Frankfurt, wie anfangs bestimmt war. Die Väter des Baseler Concils schickten eine eigene Gesandtschaft, und als ihr **Legatus a latere**, der Erzbischof von Aquileja, ankam, empfing ihn der ganze Mainzer Clerus in feierlicher Prozession. Johann v. L. hielt die Ansprache unter Herbeiziehung des Bibelwortes: **Ecce nunc tempus acceptabile**; er betonte, wie der ganze Clerus zu ihrem Eintreffen Glück wünsche in Anbetracht der Absender (Concil), der Stellung der Gesandten und der Hoffnung auf den kommenden Frieden und die Einigkeit in der Kirche, die heutzutage so nöthig sei, da bei dem Widerstreite der Ansichten des Papstes und des Concils Niemand wisse, woran sich zu halten sei. Nicht minder gewählt und dem Augenblick entsprechend antwortete Namens der Gesandtschaft Thomas de Corcellis[2]).

Das Ergebniß des Mainzer Reichstages war die modificirte Annahme der Baseler Decrete unter Verwerfung jenes Decretes, welches über Papst Eugen die Suspension verhängte: **Instrumentum acceptationis** vom 26. März 1439.

Pückert, S. 87 Note, sagt: Man hat Johann v. L. als die Seele dieses Reichstages bezeichnet, aber weder in den Berichten (dem sächsischen und dem des Segobia), noch in den an Namen so reichen Urkundenentwürfen kommt Lysura's Name vor. Das mag sein, aber hinter allen Berathungen und Entwürfen wird doch der Rathgeber des Mainzer Kurfürsten stecken; war er doch einer der Rührigsten und Gewandtesten der Concilspartei.

Auf Mariä Reinigung 1441 sollte wieder zu Mainz ein

---

1) Joachimsohn, S. 57. 58.

2) Koch, Sanctio pragmatica. Argent. 1789. p. 93; Hefele, Conciliengesch. VII, 774. — Als Versammlungslocal geben die Acten die Stuba capitularis ecclesiae majoris Mog. an. Diese Kapitelsstube stieß an den Domkreuzgang.

Fürstencongreß zusammentreten, auf welchem König Friedrich selbst erscheinen wollte und die übrigen Fürsten, geistliche wie weltliche, erscheinen sollten, um das Schisma zu heben. Der König kam nicht, sondern schickte Gesandte, auch die Baseler Concilsväter schickten eine pomphafte Vertretung, sowie der Papst, in dessen Auftrag Nicolaus von Cusa und Juan de Carvajal eintrafen. Zu Beginn der Versammlung gab es Differenzen über Ceremoniell und Jurisdiction. Der Baseler Legat Johannes de Segobia wollte sich seiner Insignien bedienen, aber nur einmal betrat er den Dom mit vorangetragenem Kreuze, dann erhielt er von Seiten der Fürsten die Weisung, man wolle ihn als einfachen Gesandten des Concils von Basel anhören, aber Kreuz und Purpur müsse er daheim lassen, denn sie stünden auf dem Boden der Frankfurter „Neutralität" und somit könne er weder als Legat, noch als Cardinal gelten, so wenig wie ein vom Papst nach seiner Suspension ernannter Cardinal, falls ein solcher hierher käme. Seine Collegen begrüßte Lysura mit gleicher Botschaft: den Cardinal von Arles würden die Fürsten als Cardinal ehren, aber er müsse ohne Kreuz und die übrigen auch ohne rothe Mäntel kommen. Die Herren fühlten sich gekränkt und wollten opponiren, gaben aber bei und fügten sich, als die Mainzer Bürgerschaft drohte, alsdann das Geleit aufgeben zu wollen[1]).

Die Verhandlungen zogen sich in die Länge, und wiederum sehen wir die Betheiligten berathen und zwar zu Frankfurt, Septbr. 1446. Alle Kurfürsten waren zugegen oder vertreten; Papst Eugen hatte vier Nuntien geschickt, außerdem Carvajal und Cusa. An der Spitze der Baseler Gesandtschaft stand wieder der Cardinal von Arles als Legat a lat.; auch die Gesandten des Königs erschienen. Der König hatte seinen Bevollmächtigten den Auftrag gegeben, sich zu entscheiden, für wen es sei, Baseler oder Papst, im Geheimen aber waren sie beauftragt, um jeden Preis die Union der Kurfürsten zu sprengen und dieselben auf ihre Seite zu ziehen und so für den Papst umzustimmen. Von diesem geheimen Auftrage, den der königliche Gesandte Aeneas kannte, wußte Lysura nichts. Dieser nun sah im Geiste den Sieg des von ihm und seinem Herrn seither vertretenen Standpunktes. „Was wollt

1) Voigt, I, 262.

ihr," äußerte er sich den Königsgesandten gegenüber, „die Fürsten haben einen Schwur gethan, ihr Entschluß steht fest, es wird nichts geändert werden! Eugen wollte es nicht gut haben, so mag er es schlimm haben, da er unsere Bitten zurückgewiesen hat. Warum reizt er auch die Kurfürsten? Meint er vielleicht, die Bischöfe von Sutri oder Nepi vor sich zu haben, wenn er die von Köln und Trier absetzt? Da schlagen doch die Wurzeln tiefer. Was wollt ihr Königlichen anfangen? Rathet dem König, er möge mit den Kurfürsten zusammengehen, wenn er klug ist."

Die königlichen Gesandten gelangten auf Umwegen zu ihrem Ziele; sie bestachen nämlich mit von Friedrich vorgestrecktem Geld vier von den Räthen des Mainzer Kurfürsten; dieser ließ sich denn auch von denselben bestimmen, auf Friedrichs und des Papstes Seite zu treten[1]). Lysura war kalt gestellt, exclusus consiliis Moguntini[2]). Es wurde in Frankfurt festgesetzt, daß eine Gesandtschaft um Weihnachten nach Rom abgehen und das Weitere mit Papst Eugen vereinbaren solle.

Erwähnt sei noch, daß Lysura mit Aeneas Sylvius (dem königl. Gesandten) eine Scene in Frankfurt hatte. Lysura verständigte sich wegen der bevorstehenden Gesandtschaft mit Carvajal; beide waren im Gespräche, als Aeneas eintrat. Da übermannte der Aerger Lysura: „Und du bist von Siena gekommen, um den Deutschen Gesetze zu geben? Wärest du zu Hause geblieben und hättest uns unser Land regieren lassen!" Aeneas erwiederte: „Es

---

1) Hefele, S. 825; Joachimsohn S. 85 sagt: „Aus der Masse der Gesandten treten vor allem drei Männer hervor, die schon seit langem auf deutschen Reichstagen und Gesandtschaften thätig waren, Nicolaus von Cusa, Johann v. L. und Heimburg. Sie alle hatten einst auf dem Baseler Concil ihre Laufbahn begonnen; jetzt vertrat Cusa den Papst, Lysura den Kurfürst von Mainz; wie sein Herr, hat auch er in diesen Tagen seinen Frieden mit Rom geschlossen. In Heimburg vollzog sich damals eine Wandlung nach der entgegengesetzten Richtung."

2) „Moguntinus cum sua ecclesia ab antiquo nequam, non minus nequiter se habuit," klagt der concilsfreundliche M. Döring. Vgl. Albert, M. Döring S. 95, Note 7. — Statt den Gutachten der Universitäten Erfurt, Leipzig, Köln und Heidelberg zu folgen, sei der Mainzer Erzbischof Theodorich lieber den Klopffechtereien seiner Schmeichler Cusa und Lysura gefolgt. Albert, a. a. O.

ist doch besser, von Fremden gute, als von Einheimischen schlechte Gesetze zu erhalten;" entfernte sich aber, um den Erbitterten nicht noch mehr zu reizen[1]).

Pückert, S. 281, hält die ganze Bestechungsgeschichte überhaupt für eine Fabel, denn der Mainzer habe schon seit längerer Zeit in dieses Fahrwasser eingelenkt u. s. w.[2]). Das letztere scheint wirklich so zu sein, denn wir haben eine Nachricht über Lysura's Sinnesänderung aus dem Jahre 1443. Der Concilsfreund Math. Döring aus dem Franziskanerorden schrieb unterm 11. August 1443 an den Erzbischof Günther von Magdeburg und führte Klage über einzelne Männer, welche aus Vertheidigern des Baseler Concils dessen Bekämpfer geworden, so der ehemalige Präsident, Cardinal Julianus, Johann Polomar, Nicolaus von Cusa, Johann von Turrecremata, Johannes de Lysura, Männer, die bei Beginn des Concils die Suprematie des Concils über den Papst energisch verfochten hätten, nunmehr aber die katholische Wahrheit eine Ketzerei nännten, das Concil ein häretisches Conventikel, die Väter des Concils thörichte Lästerer und auch die Fürsten zur Verfolgung des Concils reizten[3]).

An der Bestechung ist nicht zu zweifeln[4]); Lysura jedoch, man kann es in gewissem Sinne ihm zu Ehren sagen, unterlag derselben nicht. Aeneas Sylvius in seinen Commentaren De rebus Basileae gestis stante vel dissoluto concilio sagt in dieser Hinsicht: Accedunt (oratores regii) Maguntinum eumque *absque Joanne Lysura* habere volunt, quem *suspectum* habebant, tantumque instant, corruptis etiam pecunia consiliariis suis, quod eum a proposito movent. Duo millia florenorum in ea re quatuor consiliarii habuerunt[5]). Die königlichen Gesandten trauten unserem Lysura nicht und traten demgemäß gar nicht an ihn heran; die

---

1) Fea, Pius II vindicatus p. 103; Voigt, I, 377.

2) Hefele, S. 826.

3) Märkische Forschungen XVI, 199; Albert über Döring im Histor. Jahrb. der Görresgesellschaft XI, 485 und M. Döring S. 183.

4) Hefele, a. a. O.

5) S. 98 der Ausgabe des Car. Fea, Pius II. Pont. Max. a calumniis vindicatus.

übrigen vier Räthe, deren Namen nicht angegeben sind, erlagen der in den zweitausend Gulden liegenden Versuchung.

Dem sei, wie ihm wolle, wir sehen den consequenten Concilsfreund nunmehr auf Seiten des Papstes, sogar als Theilnehmer jener Gesandtschaft, welche bestimmt war, dem Papst die frohe Kunde von der veränderten Sachlage zu bringen.

Die Gesandtschaft traf am 7. Januar 1447 zu Rom[1]) ein, um mit Eugen IV. über den lang ersehnten Frieden zu verhandeln (Pastor I, 279). Sechzig Pferde stark ritten die Deutschen, feierlich empfangen, in Rom ein; Johann v. L. und Kanzler Sesselmann von Brandenburg waren die Hauptführer. Als die Gesandtschaft wegen des bevorstehenden Sterbens des Papstes mit der Obedienzerklärung zögerte, gab Lysura den Ausschlag[2]): man leiste dem Papste nicht allein die Obedienz, sondern dem apostolischen Stuhle; die Person zwar sterbe, nicht aber der apostolische Stuhl; man solle alsbald die Zusicherungen der Curie festhalten, wenn selbst der Papst am Sterben liege; gingen sie ohne Erledigung der Sache auseinander, so sei großer Zwiespalt unter den Fürsten zu erwarten, und es würde lange währen, bis man eines Sinnes würde.

Am 7. Februar betraten die Gesandten den päpstlichen Palast. Es waren noch nicht sämmtliche Bullen ausgefertigt, welche den Gesandten mitgegeben werden sollten. Die Cardinäle ließen Aeneas und Lysura kommen und stellten die Frage, ob gleichwohl die Obedienz erklärt würde, was diese unter Bedingungen bejahten. Die Cardinäle sagten die Erfüllung derselben zu. Darauf traten die Gesandten an das Krankenlager des Papstes, wo Aeneas die Erklärung abgab, daß der römische König und die deutschen Fürsten die Neutralität aufgäben und Eugen als einzigen, allgemeinen und unbezweifelten Papst anerkännten. Eugen lobte sie und gab die Bullen in des Aeneas Hand, doch wurden sie den Mainzer Boten überlassen, weil hauptsächlich durch ihre Bemühung der Act zu Stande gekommen war.

Später fand ein feierliches Consistorium statt, wo der Friede

---

1) Die Gesandten der Kurfürsten unter Lysura trafen mit den Königsgesandten zu Siena zusammen und ritten gemeinsam weiter.

2) At Joh. de L., acri vir ingenio et facundia copiosa . . . affirmabat. Aen. in Koch p. 324; Voigt II, 395.

nochmals öffentlich verkündigt wurde. Aeneas hielt eine kurze Anrede. Im Namen des Mainzer Kurfürsten sprach Lysura wenig, aber schön[1]).

Die Gesandten verließen Rom. Am 23. Februar schon segnete Eugen das Zeitliche. Sein Nachfolger Nicolaus V., gewählt am 6. März, theilte die Wahl dem Erzbischof von Mainz mit durch Schreiben vom 21. März und bat, derselbe möge in der ganzen Diöcese feierliche Bittämter und Bittgänge de Spiritu sancto für glückliche Verwaltung des Pontificates anordnen[2]).

An vorstehenden, mit den Concilsverhandlungen zusammenhängenden Lebensgang Lysura's reihe ich weitere Data, welche mehr die ihm zu Theil gewordenen Würden, wie seine Thätigkeit in schneller verlaufenen, mehr oder weniger wichtigen Angelegenheiten kirchenpolitischer Art berühren.

Die Wahl Lysura's zum Propste des vor dem Ostchor des Domes zu Mainz aufgeführten Liebfraustiftes fällt in's Jahr 1439, October 31. Wir kennen das Instrumentum electionis Joannis de Lysura praepositi B. M. V. ad gradus moguntiae. Würdtwein, Decan desselben Stifts, fand sie im Stiftsarchive und veröffentlichte sie in seinen Subsidia diplomatica I, 158. Dieses Instrument enthält den an den Erzbischof Theodorich ergangenen Bericht, daß die Mehrheit ihre Vota in venerabilem virum Dominum Johannem de Lysura Decretorum Doctorem concanonicum gerichtet habe, sammt der Bitte um Bestätigung der Wahl, denn sie betreffe eine persona nobis et ecclesiae nostrae utilis et ydonea, literarum scientia, rerum experientia ac laudabilibus aliis probitatis et virtutum meritis multipliciter insignita. Der Erzbischof übertrug am 10. November 1439 dem Domscholaster Peter von Udenheim die Untersuchung der Angelegenheit (vices in electionis negotio ... plenarie committimus) von Frankfurt aus.

Zu der 1439 erlangten Propsteiwürde von Liebfrauen zu den Staffeln erhielt er später die Propsteistelle von Liebfrauen im Felde (Heiligkreuzstift). In letzterer Eigenschaft bemühte er sich, das weit außerhalb der Stadt gelegene Stift in ein Kloster zu

1) Joh. de L. pauca verba, ornata tamen, pro Maguntino effatus est. Koch, p. 327.

2) Das päpstl. Schreiben in Gudenus IV, 301; Joannis II, 762, § 9.

verwandeln, womit die Suppression der Prälaturen, der Canonicate und Vicarien verbunden gewesen wäre. Die Einkünfte der so eingegangenen Stellen sammt den das Stift umgebenden Stiftswohnungen der Canoniker sollte einer jungen Pflanzung, nämlich den Regularcanonikern St. Augustins von der Windesheimer Congregation, zugewiesen werden, denn deren Ruf heiligeren Wandels und glühender Seeleneifer hatte sich überallhin verbreitet (quorum sanctioris vitae fama et ardens animarum zelus longe lateque se diffuderat). Die Vorarbeiten waren schon so weit gediehen, daß die Ausführung von Papst Nicolaus V. durch Bulle vom 19. Dezember 1454 bereits dem Wormser Decane übertragen war, nach vorausgegangener Erklärung, daß durch diese Veränderung der Stand genannter Stiftskirche in melius et utiliora gekehrt und der Dienst Gottes gemehret würde. Der Plan kam nicht zur Ausführung, das Stift bestand weiter bis zum Untergange des Mainzer Kurstaates. Gudenus, dem wir die Kenntniß von dieser geplanten Umänderung des Stiftes verdanken, hatte eine Abschrift dieser Bulle vom Abte des Klosters Arnstein, Nicolaus, erhalten, welcher nicht angeben konnte, auf welche Weise sie in dieses Kloster gekommen sei. Die Stiftsherren von Heiligkreuz selbst wußten ebenfalls nichts von dem Inhalte dieser Bulle[1]).

Außerdem sehen wir unseren Johannes am Stifte St. Victor vor den Stadtmauern bepfründet und zwar als Cantor seit 1439, in welcher Eigenschaft er noch 1445 vorkommt; doch legte er diese Stelle nieder gleich seinem Vorgänger Johannes von Lindau[2]).

1439 fand zu Straßburg eine zwiespältige Bischofswahl statt; es handelte sich um Conrad von Busnang und Johann von Ochsenstein. Jede Partei folgte hartnäckig ihrem gefaßten Votum, weßhalb der Metropolite Theodorich die Angelegenheit einer Commission übertrug, welche aus dem Mainzer Domdecan Peter von Udenheim, Stiftsherr Richard von Cleen, Johann von Lysura, Propst an Liebfrauen und Vicarius in ecclesiasticis, und dem Protonotar Helwich von Boppard bestand. Conrad von Busnang

---

1) Gudenus, p. 711, theilt die Bulle mit.

2) Joannis, II, 639. Joannis p. 670 gibt ihm außerdem den Titel: Quondam S. Apostolici Palatii causarum Auditor.

drang durch, was der Erzbischof durch Schreiben vom 4. Dezember bekannt machte[1]).

Bei der bischöflichen Weihe des neugewählten Bischofs von Worms, Reinhard von Sickingen, assistirte neben Heinrich Leubing, dem Kanzler[2]), Johannes von Lysura in seiner Eigenschaft als Propst von Liebfrauen. Die Weihe vollzog Erzbischof Theodorich am 27. Juli 1445 in der Kapelle der erzbischöflichen Burg Ehrenfels bei Rüdesheim[3]), woselbst sich die Erzbischöfe öfters aufhielten[4]).

Wie sehr vor Erfindung der Druckkunst die Studien erschwert waren, ergibt sich aus einem (lateinischen) Reverse, welchen Lysura über eine zu Studienzwecken geliehene Bibel ausstellte: „Ich Johannes von Lysura, Propst der Marienkirche ad gradus zu Mainz und Cantor der Kirche St. Victor, bekenne mit gegenwärtigem Zettel zu haben eine Bibel, welche der genannten St. Victorkirche vermacht hat Magister Ernfels[5]), für deren Gebrauch auf mein Leben (lang) ich gegeben habe an die Fabrik zehn Gulden rheinisch, so daß, so lange ich lebe, ich sie behalten kann und nach meinem Tode der genannten Kirche überlassen muß. Zum Zeugnisse dessen habe ich diesen Zettel eigenhändig geschrieben im Jahre des Herrn 1446, Mittw. nach Quasimodogeniti. Johannes Lysura eigenhändig[6])."

Mit dem Bischofe seiner Heimath (Trier) blieb Lysura in Beziehung und sogar in dessen Diensten, wie wir aus mehreren Aufträgen des Erzbischofs Jacob I. entnehmen können. Unter'm 21. October

1) Joannis, II, 754, § 39.

2) Auch Propst zu St. Johann: Gudenus III, 931 und Sylloge p. 524—27.

3) Joannis, I, 760, § 8; Schannat, Episc. Worm. I, 415.

4) In Verfassungs- und Verwaltungsangelegenheiten der Stadt fanden 1445 allerlei Verhandlungen statt, zu welchen auch die Stiftsgeistlichkeit geladen war: „Von der Herren wegen zu unser Frauwen (erschien) der Probest Lasuera," berichtet die Chronik von Mainz (edirt von Hegel I, 187).

5) Henr. de Ehrnfels, s. sedis mog. protonotarius, starb als Propst des St. Victorstiftes 11. August 1442. Joannis II, 621. Seine übrigen Bücher (Katenentur!) vermachte Heinrich verschiedenen Kirchen der Stadt, so seine Decretalen nebst Speculum judiciale an das Stift St. Peter, eventuell an den Dom. Joannis II, 491.

6) Joannis II, 670.

1452 schrieb dieser an den Propst Lysura zu Mainz über den Streit des Grafen Gerard von Sain, Propst zu Aachen, mit der Stadt Aachen wegen einiger Novalien, ferner über die Besetzung dieser Propstei mit seinem Bruder, dem Dompropst Philipp, statt Friedrichs von Nuenar und anderes. Das Concept des Schreibens befindet sich im Staatsarchiv zu Coblenz.

Derselbe Erzbischof übergibt am 28. Januar 1453 dem Propst Lysura ein Begleitschreiben an Papst Nicolaus, um mit demselben wegen verschiedener Angelegenheiten, namentlich wegen Besetzung der Aachener Propstei mit einem Unmündigen (Friedrich von Nuenar), zu verhandeln. Concept in Coblenz[1]).

Am 5. Januar 1455 bevollmächtigt derselbe Erzbischof unter anderen den Johann von Lysura, Propst, zu dem behufs Beilegung der Streitigkeiten mit dem Grafen von Nassau in Bacharach stattfindenden Tage, da er durch die Reise zu dem Reichstage in Nürnberg selbst zu kommen verhindert ist. Original in Coblenz[2]).

Im Jahre 1454 (April und Mai) finden wir unseren Johannes zu Regensburg auf dem Reichstage, wo er eine beachtenswerthe Rede über den Verfall des Reiches hielt und als Ursache die mangelhafte Rechtspflege bezeichnete. Er schilderte die einstige Machtstellung Deutschlands und dann die jetzige Schwäche. Deutschland besitze alles, nur keinen Frieden, darum sehen wir das deutsche Reich erschüttert. Der Clerus hat keinen Frieden, der Adel nicht, den Räubern liegt das Land offen. Ohne Gerechtigkeit keine Ruhe, ohne strenges Gericht kein Friede. Wenn man sage, der Kaiser sei zur Rechtspflege da, aber woher soll er die Mittel nehmen, um die Gerichte zu erhalten? Wer nimmt die Executive in die Hand? Was gilt heute die Acht des Kaisers, der Bann des Papstes? Die starke Hand fehlt, den Gehorsam zu erzwingen. Da muß die Reformation des Reiches beginnen! „Und alle billigten die Ansichten des Johannes[3]).“

---

1) Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation. Mit archival. Beilagen 1858, S. 398. 399, wo einer Correspondenz zwischen Erzbischof und Lysura über Cusa's Archidiaconat in Brabant gedacht wird.

2) Diese drei Schreiben in Görz, Regesten der Erzbischöfe zu Trier 814—1503, S. 197. 201.

3) O. Franklin, Das Reichshofgericht im Mittelalter. 1867. I, 362, nach Mansi Appendix ad oratt. Pii II. Lucae 1759. p. 48 Auf demselben

Wie so manche Versammlung in jenen Tagen, löste sich auch diese ohne greifbares Ergebniß auf. Dieselbe Erscheinung wiederholte sich im Herbste desselben Jahres zu Frankfurt: säumig im Kommen, lässig im Handeln. Neben der Türkensache wurde vom Kurfürstencolleg die Reform des Reiches berathen; auch vom Reichstag und Concil, die von Kaiser und Papst ausgehen sollten, war die Rede. Im Ganzen geschah nichts. „Ohne Zweifel," so meint Voigt II, 129, „hielten die politischen Führer, Lysura und Mayer, die jetzige Lage der Dinge für besonders ergiebig: gegen den Kaiser war ein Rivale aufgestellt (in der Person des Erzherzogs Albrecht), auch die erregte Stimmung gegen den Papst ließ sich in ähnlicher Weise ausbeuten."

Schon vor dem Regensburger Tage hatte Lysura als Gesandter des Trierer Erzbischofs bei Kaiser Friedrich in Neustadt sich eingefunden, um dem Kaiser zu rathen, er möge bald einen Reichstag im Schwäbischen ansagen und ihm beiwohnen. Der Kaiser versprach es, kam aber wieder nicht in's Reich, sondern nahm seine Residenz in Grätz. Da aber Friedrich über Verschiedenes mit dem Erzbischofe von Trier sich zu einigen suchte, sandte er einstweilen den Juristen Martin Mayer nach Trier; Aeneas gab diesem ein Schreiben an Lysura mit, welches ihn dessen Vertrauen empfahl und den Erzbischof sammt Lysura anspornte, auf dem Regensburger Tage zu erscheinen [1]).

Am 1. October, auf St. Remigi 1455, fand zu Speyer eine Tagfahrt statt. Die Speyerische Chronik zählt die Theilnehmer geistlichen und weltlichen Standes auf, darunter Johannem de Lysura utriusque iuris doctorem, praepositum scti Johannis Maguntinensem et canonicum Spirensem, wodurch wir erfahren, daß Lysura auch Propst zu St. Johann in Mainz und Stiftsherr zu Speyer war [2]); Johannes hatte demnach drei Propsteien.

Regensburger Türkentage sagt Johannes: Ego saepe apud Gallos sum versatus cumque nostram nationem cum Gallica compararem, fatebantur omnes, nos multo praestare, si parentes regi nostro fuerimus. Joachimsohn, Gregor Heimburg S. 215, Anm. 4. Voigt II, 115 gibt an, Johannes habe die Vertreter der Fürsten, mit Ausschluß der Städte, zu einer Separatverhandlung in der Herberge Ludwigs von Bayern eingeladen.

1) Aeneas Brief an Lysura vom 15. Febr. 1454. Voigt II, 104, Anm. 2.

2) Mone, Quellensammlung zur Bad. Landesgeschichte I, 405.

Für die Jahre 1456—58 habe ich eine besondere Thätigkeit Lysura's nicht finden können; der ruhelose Mann wird auch diese Jahre mit Arbeiten verschiedener Art ausgefüllt haben und die Publicationen auf historischem Gebiete werden die Nachweise hiefür bringen [1]).

Unter den zahlreichen Briefen des Aeneas Sylvius — sie sind leider noch nicht correct genug edirt — findet sich einer, welchen dieser noch als Cardinal dem Johannes v. L. etwa 1457 zugehen ließ und allerlei uns jetzt unverständliche Themata bespricht [2]). Der Brief trägt die Rubrik: Dispensationem super bigamia obtinere non potuit. — Eneas cardinalis Senensis Johanni de Lisura Salutem plurimum dicit. „Wir konnten für deinen Freund keine Dispense super bigamia erhalten; der Papst hält die Sache für sehr schwierig, weil sie die Concordate zu verletzen scheine. Seine Heiligkeit entschied, daß nach angehörtem Judex causae der Proceß abgeschlossen werden solle. Judex war der dir bekannte Bernard de Busco. So viel in unserer Kraft steht, wird die Eintracht der Nation nicht gestört werden, für deren Ehre wir stets streiten werden. Durch den Secretär des Mainzers (Erzbischof) Wigand haben wir dir ein Alphabet [3]) zugeschickt und nochmals senden wir dir ein zweites Exemplar für den Fall, daß du das erste nicht erhalten hast; du kannst deine Ansicht mittheilen und wirst für die Bedürfnisse der Kirche besorgt sein. Notum est nobis acumen ingenii tui multumque tuo iudicio deferimus. Labore tuo nostroque quietam consecuta est ecclesia nostris diebus apud germanos . . . Es geht das Gerücht, die Deutschen wollten es den Franzosen nachmachen; uns dünkt jener Weg heilsamer, den unsere Väter gewandelt. Werden neue versucht, dann werden

1) In die Zeit Lysura's fallen zwei Erzbischöfe von Mainz, deren Namen zuweilen verwechselt wurden, nämlich Theoderich und Diether. Theoderich von Erbach, lat. Theodericus, regierte 1434—59, Diether von Isenburg, Dietherus 1459—61 und nochmals 1475—82. Daß Diether und Dieterich nicht ein und derselbe Name ist, ergibt sich daraus, daß der Erzbischof Dieterich einen Bruder Namens Diether, Domherr, hatte. Joannis II, 356. Schon Schunk in den Beyträgen zur Mainzer Geschichte l, 41 behandelt den Unterschied der beiden Namen.

2) Es ist der 334. in der Nürnberger Ausgabe von 1496.

3) Wohl eine Geheimschrift für die Correspondenz. Voigt II, 238.

sich auch neue Gefahren einstellen. Es gibt solche, welche dergleichen suchen und deßhalb schwarz in weiß verkehren. Lebe wohl! Du wirst von der Berufung eines Gesandten der Fürsten hören, möge nur etwas Ordentliches dabei herauskommen. Gegeben zu Rom am 3. November (ohne Jahr)."

Papst Pius ladet dringend unter'm 1. Febr. 1459 von Perugia aus den Lysura zur Versammlung nach Mantua ein mit den Worten: Devotionem tuam hortamur . . ., ut omni impedimento seposito in dieta prefata interesse des operam; tua enim presencia consolacioni nobis erit[1]). Es war jene denkwürdige Versammlung, welche Pius II. aus hoher Begeisterung für die Ehre des christlichen Namens berief, um mit den Fürsten Europa's über die Mittel zum Kriege gegen die Türken zu berathen. Die Eröffnung des Congresses erfolgte am 21. Juni 1459. Der Geladene wird schwerlich an demselben theilgenommen haben.

Lysura starb am 27. August 1459. Man trug, jedenfalls infolge seiner eigenen Willensmeinung[2]), seine Leiche hinaus in das Karthäuserkloster[3]), wo eine Kapelle seine irdischen Reste barg. Die Gamans'schen Fragmente auf der Universitätsbibliothek zu Würzburg geben die Inschriften: In monasterio Carthusianorum extra urbem und darunter:

In sacello ss. Petri et Pauli apost. Inscriptio tumuli:
Anno domini MCCCCLIX die XXVII Augusti obiit venerabilis pater dominus Joannes de Lysura praepositus B. M. ad gradus Maguntiae. C. A. R. J. P.[4]).

---

1) Lib. brev. (des Geheimarchivs) 9 f, 13 b: Joh. Lesura, can. Spiren., decr. doctor, d. ut s. Pastor, Päpste II, 38 hält diesen J. Lesura nur stark vermuthungsweise für identisch mit dem allbekannten; die Identität ist jedoch eine sichere, da Lysura uns als can. Spiren. anderwärts bezeugt ist.

2) In Liebfrau selbst, wo er Propst war, wählten sonst die Liebfraustiftsherren ihre Grabstätte.

3) Der Rheinische Antiquarius von 1744, S. 524 bezeichnet dieses Kloster als eines der schönsten und sehenswürdigsten Europa's wegen seiner Bauart und seiner schönen Lage. Die 22 Chorstühle, mit Holz und Elfenbein eingelegt, waren von einem Hamburger Künstler gemacht. Die Mönche schätzten jeden derselben auf 1000 Thlr.

4) Joannis gibt, gleich Gudenus II, 427, ein sacellum B. V. honori dedicatum als Grabstätte an. Von Kloster und Kapelle ist jede Spur ver-

Die durch Lysura's Tod erledigte Pfründe zu St. Victor übertrug Pius II. von Mantua aus unter'm 11. September 1459 an Johann Heßler, Stiftsherr von St. Victor: Cum postmodum canonicatus et prebenda ecclesie s. Victoris extra muros Maguntin., quos quondam Johannes de Lisura ... obtinens et capellanus noster et palatii apostolici causarum auditor existens extra Romanam curiam diem clausit extremum, vacaverint etc.[1]).

Bekannt ist der Spruch: Cusa et Lysura perverterunt omnia jura. Eine andere Form fand sich in einer Berliner Handschrift: O Kusa, Kusa, qualiter symphonisat tua musa? Tu cum Lesura pervertis omnia jura[2]).

Es fehlten mir die Hilfsmittel, um den Ursprung, die Bedeutung und Geltung dieses Spruches klarstellen zu können. Ich muß es einem an großen Büchersammlungen sitzenden Forscher überlassen, hierin Klarheit zu schaffen. Nach Joachimsohn soll in Aeneas Sylvius De Ratisponensi dieta[3]) ein Anhaltspunkt über die Entstehung dieses Spruches zu finden sein. Nach Anderen mag von Seiten der Gegner, wie M. Döring war, das Wort seinen Ausgang genommen haben. Wie aber nach Annahme einiger neueren Schriftsteller ein solcher lateinischer Spruch in die Volksmassen gedrungen sein soll, kann ich kaum verstehen. F. F.

---

schwunden. Der Grabstein war noch im 17. Jahrhundert vorhanden, wo der Jesuit Joh. Gamans (gest. um 1670) die Inschrift copirte. Ich hielt die Epitaphinschrift, die mir Herr Oberbibliothekar Dr. Kerler auf Bitten mittheilte, für unedirt, finde sie aber nachträglich in Gudenus III, 991, welcher dritte Band 1751 erschien; hier steht 24. August als Todestag.

1) Vatikanischer Registerband 472 f. 227.

2) Joachimsohn, S. 56.

3) In Orationes Pii III, 66, wo auch eine Charakteristik Lysura's. Leider konnte ich die Mansi'sche Conciliensammlung, besonders die Bände 29—31, nicht für meine Arbeit verwerthen. Nicht alle Leser ahnen, welche Mühe und Kosten das Herbeischaffen derartiger Materialien verursacht.



XXVII.

Literatur.

Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des *Missale Romanum* im Mittelalter. *Iter italicum.* Von Dr. theol. *Adalbert Ebner*, Domvicar und Professor am bischöflichen Lyceum in Eichstätt. Mit einem Titelbilde und 30 Abbildungen im Texte. Freiburg i. B., Herder 1896. X, 487 S. ℳ 10.

Der hochwürdige Herr Verf. bietet in dem vorliegenden Bande den Freunden liturgischer Forschung eine Beschreibung der wichtigeren Sacramentar- und Missale-Handschriften der italienischen Bibliotheken. Mit Ausnahme einiger ambrosianischen und gallicanischen Handschriften in Mailand und Rom gehören dieselben durchweg der römischen Liturgie an.

1. Für die Art der Beschreibung war dem Verf. der liturgische Standpunkt maßgebend, ohne daß dabei bibliographische und paläographische Fragen außer Acht gelassen wären. Besonderes Gewicht legt derselbe auch auf die kunstgeschichtliche Seite, weil die liturgischen Handschriften in dieser Beziehung oft überraschend werthvolles und meist wenig benütztes Material enthalten. An diese Handschriften-Beschreibungen schließen sich bisher ungedruckte liturgische Texte an, deren Werth großentheils in der Aufhellung der Geschichte des Ordo missae und des kirchlichen Kalenders beruht.

Beide Abtheilungen (Handschriften und Texte) nehmen den größten Raum (356 S.) des vorliegenden Buches ein. Die von dem Verf. eingeschlagene Methode der Veröffentlichung des Quellenmaterials wird den wohlverdienten Beifall aller Mitarbeiter auf diesem Gebiete finden, so daß wir hoffen und wünschen, dem iter italicum werde ein iter germanicum, für welches der Verf. bereits ansehnliches Material gesammelt hat, bald folgen.

Wenn man erwägt, daß Dr. Ebner in dem iter italicum 39 in ganz Italien zerstreute Bibliotheken durchmustert und außer

der Beschreibung zahlreicher Handschriften 31 Texte aus denselben veröffentlicht hat, so muß man über seine Arbeitskraft und Ausdauer staunen. Der Beschreibung der Handschriften fügt er die Größe und das Alter bei. Die ältesten, der Zahl nach nur wenige Urkunden stammen aus dem 7. und 8. Jahrhundert.

Bereits edirte Sacramentarien verglich er mit den vaticanischen Handschriften und tadelt, daß Muratori „die Sprache vielfach verbessert, ohne dieses zu bemerken" (S. 239), daß er, „ohne hierüber eine Angabe zu machen, Einiges umgestellt, Anderes geändert" (S. 241) und dadurch „die auf seine Angabe vertrauenden Forscher mehrfach irregeführt hat" (S. 231 f.).

Selbstverständlich konnte Dr. Ebner den Text der angegebenen Sacramentarien wegen ihres Umfanges nicht aufnehmen, der Liturgiker wird ihm aber für die auf das Mangelhafte der gedruckten Texte aufmerksam machenden Bemerkungen Dank wissen.

Auf die einzelnen Handschriften kann Referent, abgesehen von der bloß durch Dr. Ebner's Buch erlangten Kenntniß derselben, unmöglich eingehen. Sie sind, wie jeder sieht, mit großer Sorgfalt und Genauigkeit edirt, und es ist das große und bleibende Verdienst des Herausgebers, sie zuerst vollständig bekannt gemacht und dadurch das nothwendige Material zu einer Geschichte der mittelalterlichen Messe geliefert zu haben.

In erster Linie dient das Buch allerdings den Fachliturgikern, und man darf nicht muthlos werden, wenn es der Clerus zunächst weniger gebraucht. Als Referent im Herbst 1835 das Studium der Theologie begann, war die Liturgik weniger als das Aschenbrödel unter den theologischen Disciplinen. Nach den im Jahre 1848 auflebenden Priesterexercitien beschäftigte sich der Clerus eifrig mit den Rubriken. Erst mit dem siebenten Decennium wandte er sich allmälig und vereinzelt historisch-liturgischen Studien zu. Da wird schon noch einige Zeit vergehen, bis der Geschmack an solcher Beschäftigung in weitere Kreise bringt.

2. Der zweite Theil des iter italicum enthält Forschungen. Die erste behandelt die Entwickelung des Sacramentars zum Vollmissale. Vollmissale sind solche, welche alle zur Celebration der Messe nothwendigen Bestandtheile (Antiphonen, Lesungen, den Ordo) umfassen. Erst um die Wende des 10. Jahrhunderts traten sie häufiger in ihren verschiedenen Uebergangs-

formen auf, deren eine sich in rein äußerer, die andere in innerer Verbindung der verschiedenen Bestandtheile offenbaren (S. 359—362).

Die zweite Forschung erörtert „die Stellung des Canon in den römischen Sacramentarien". In dem Gelasianum steht er zu Anfang des 3. Buches ohne Verbindung mit den vorausgehenden Sonntagsorationen. In dem Missale Francorum befindet er sich am Schlusse, mit der Missa quotidiana zu einem Ganzen verbunden, eine Verbindung, welche für die Sacramentarien des 8. und beginnenden 9. Jahrhunderts charakteristisch ist (S. 363), während bald nachher „der Canon an die Spitze der Sacramentarien gerückt ist, eingeleitet durch eine Ueberschrift und einen ganz kurzen Ordo missae" (S. 369). Nach meiner Ansicht ist dieser Canon des Gelasianums später im fränkischen Reiche eingeschaltet worden, denn er ist nicht nur wörtlich der gregorianische, sondern enthält auch die gregorianische Schlußformel der Oration: Hanc igitur oblationem. Ferner ist ihm eine Rubrik angehängt, die (trotz ihres gregorianischen Inhaltes) auf die gelasianische Zeit hinweist, in welcher noch eine denunciatio pro scrutinio, eine denunciatio Natalitii martyris und eine denunciatio jejuniorum stattfand, welche das Gregorianum nicht kennt, wohl aber das Gelasianum. Hat ferner der Canon des Gelasianums ursprünglich die heutige Stelle eingenommen, so erklärt sich ebenso, daß die ältesten, vom Gelasianum abhängigen Sacramentarien ihm dieselbe Stelle anweisen, wie daß die um und nach der Mitte des 9. Jahrhunderts entstandenen Handschriften „den Canon von dem Schlusse des Jahresfestkreises und den Missae quotid. getrennt, an die Spitze des Sacramentars rückten, eingeleitet durch eine Ueberschrift und einen ganz kurzen Ordo missae" (S. 369).

Diese durch Ebner constatirte Thatsache hat nach meinem Ermessen ihre Ursache in der gregorianischen Reform des Gelasianums. Der große Papst stellte nämlich den Canon an die Spitze seines Sacramentars, weil ohne ihn keine Messe gefeiert werden kann. Die Verbindung mit der Missa quotid. hielt er aber durch den ihm vorhergehenden kurzen Ordo missae fest. Die späteren Handschriften schließen sich dem Gregorianum an, weil es durch die Adoption Carl d. Gr. aus einem römischen zu dem abendländischen wurde.

Dr. Ebner bemerkt ferner über die Ueberschrift und den kurzen

Ordo: Die Ueberschrift sei nicht von Gregor, sondern, wie er vermuthe, von Papst Hadrian. „Stammt aber die Ueberschrift von Hadrian her, dann gilt das Gleiche auch von dem eng damit verbundenen Ordo missae“ (S. 370). Dagegen habe ich Bedenken. Der Canon ist noch enger mit dem Ordo verknüpft und doch ist er nicht der hadrianische. Sodann sagen die Worte der Ueberschrift: a S. Gregorio . . . *editus*, ex authentico libro bibliothecae cubiculi *scriptus* voraus, das Folgende und deßhalb auch der Ordo missae sei vor der Abschrift Papst Hadrians in der authentischen (von Gregor edirten) Gestalt vorhanden gewesen. Wenn sodann Hadrian an Carl d. Gr. ein Sacramentar schicken wollte, „wie es in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zu Rom in kirchlichem Gebrauche stand“ (S. 381), mußte er den Ordo vollständig aufnehmen, denn diese kurzen Andeutungen waren den Franken ungenügend und unverständlich. Anders verhielt sich der römische Clerus zu diesem Ordo. Er war ihm aus der Praxis völlig geläufig, darum konnte sich Gregor auf diese Andeutungen beschränken. Er nahm hingegen den Canon vollständig auf, weil es die von ihm bewirkten Aenderungen seiner Gebete auch dem römischen Clerus gegenüber erforderten.

Warum enthält endlich das Gregorianische Sacramentar keine eigenen Officien auf die Sonntage nach Ostern, die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in Rom vorausgesetzt werden dürfen, wenn Hadrian einen der liturgischen Entwickelung seiner Zeit entsprechenden Codex an den Kaiser senden wollte? Ich weiß keine andere Antwort, als er übermittelte Carl d. Gr. nicht ein Sacramentar aus dem 8. Jahrhundert, sondern, wie es der Kaiser ausdrücklich verlangt hatte, das Gregorianische, weßwegen auch der kurze Ordo missae zu ihm gehört.

Man wird entgegnen, obwohl die dem Gregorianum beigefügten Donnerstags-Messen der Fastenzeit Gregor II. zugeschrieben werden, hat sie doch Hadrian in das für Carl d. Gr. bestimmte Sacramentar aufgenommen. Allein Gregor II. hat sie wahrscheinlich selbst als nothwendige Ergänzung in das Gregorianum eingeschaltet, weßhalb sie die Authenticität desselben nicht alterirten.

Auf die mit vielem Scharfsinn und großer Sachkenntniß bearbeitete dritte Forschung: „Versuch einer Gruppirung der

Handschriften der röm. Sacramentarien" (S. 373—394), läßt sich wegen des Raumes nicht näher eingehen.

Bezüglich der vierten Forschung: „Beiträge zur Textesgeschichte des *Canon missae*", drängt sich der Wunsch auf, es möchte der Herr Verf., besonders mit Rücksicht auf jene, welchen die Geschichte des Meßritus mehr oder weniger fremd ist, die vorgregorianische Messe beigezogen und zur Erklärung der betreffenden Zusätze auf Fragmente des alten Canon hingewiesen haben. Seiner Darstellung zufolge wird den Genannten manches räthselhaft bleiben. Ueber den Läuterungsproceß von alten Ueberresten und neueren Auswüchsen hätte der mitten in der Sache stehende Verf. leicht einige Andeutungen geben können, für die ihm alle Dank gewußt hätten.

Die fünfte Forschung: „Der künstlerische Schmuck der Sacramentarien und Missalien," sei den Lesern besonders empfohlen. Dr. Ebner hat eine Vorliebe für diesen Schmuck und laut der Vorrede die Bilder fast ausschließlich selbst an Ort und Stelle gezeichnet. Sodann „bringt das Buch eine große Zahl bisher der liturgischen Forschung völlig unbekannter Handschriften nicht nur aus Italien, sondern auch aus Frankreich und besonders Deutschland dem Kenner nahe, darunter viele von hoher Bedeutung". Kurz, das iter italicum gibt eine gedrängte, aber sehr klare Uebersicht über die Entwickelung der Miniaturen von ihren ersten Anfängen bis zur reichen künstlerischen Ausgestaltung unter Verweisung auf die betreffenden Bibliotheken.

Das ganze Buch ist eine reiche Fundgrube, die ebenso von dem umfassenden Wissen, wie von dem Scharfsinn und der Liebe des Verf. zu seinem Gegenstande beredtes Zeugniß ablegt. Niemand wird es darum aus der Hand legen, ohne demselben für die daraus geschöpfte Belehrung dankbar zu sein. Sorgfältig gearbeitete Indices erleichtern die Benützung desselben.

Breslau. Probst.

Le Cardinal Manning par *Francis de Pressensé*. Paris, Perrin et Cie. 1896. 12⁰. 316 pag. frcs. 2.95.

Die zweibändige Biographie des hochseligen Cardinals Manning von S. E. Purcell oder vielmehr das Verbrechen, welches dieser Mann, um mit Manning's Amtsnachfolger Cardinal Vaughan

zu reden, an demselben begangen hat, ist im Katholik ausführlich gewürdigt worden[1]). Unter den Besprechungen dieses Buches durch fremdländische Gelehrte gibt es eine, die nicht allein durch die Tiefe des Inhaltes, sondern auch wegen des religiösen Standpunktes, den ihr Verfasser einnimmt, in Frankreich und England das größte Aufsehen erregt hat und auch in Deutschland einer eingehenden Berücksichtigung würdig erscheint. De Pressensé Vater und Sohn gehören zu den namhaftesten protestantischen Theologen Frankreichs in unserem Jahrhundert. Beide vertreten eine liberale Richtung. Von Edmond de Pressensé ist ferner bekannt, daß er als Mitglied des französischen Senats gegen „die anticlerikale Tyrannei mit ihren Artikeln, der Vertreibung der Ordensleute, der brutalen Unterdrückung des Cultusbudgets und ihrem Stichwort: den Pfarrern der Tornister auf den Rücken", eine ganz energische Haltung angenommen hat (15). Sein Sohn Francis, der geistvolle Verfasser obigen Werkes, der als Schriftsteller, wie als Seelsorger in Paris weitgehenden Einfluß ausübt, hat die Ueberlieferungen seines berühmten Vaters in der treuen Anhänglichkeit zum protestantischen Glaubensbekenntniß, aber zugleich auch hinsichtlich seines weiten Wohlwollens für den Katholicismus redlich fortgepflanzt. Mit besonderer Vorliebe englische Verhältnisse behandelnd, hat er eine sehr bedeutende Studie über Irland unter dem Titel veröffentlicht: L'Irlande et l'Angleterre depuis l'acte d'union jusqu'à nos jours 1800—1888. Paris 1889.

Was das katholische England betrifft, so gibt es hier eine Persönlichkeit, in deren Bewunderung de Pressensé seines Gleichen sucht. Das ist die epochemachende Figur des Cardinals Manning. Der Biographie Manning's von Purcell hat er in der Pariser Revue des deux Mondes eine Reihe von Artikeln gewidmet, welche man den verständnißvollsten Kundgebungen über diesen großen Kirchenfürsten beizählen darf. In erster Linie kam es ihm, dem gründlichen Kenner englischer Verhältnisse und Literatur, insbesondere aber der neueren katholischen Kirchengeschichte Englands, darauf an, das von Purcell entworfene Bild Manning's von seinen tiefen Schatten zu reinigen. Unter der Hand hat sich seine Vertheidigung Manning's beinahe zu einem Lebensbilde desselben

1) Katholik 1896. I, 308 ff., 436 ff.

ausgewachsen. Dieser Vorzug seiner Artikel besitzt für Frankreich eine besondere Bedeutung aus dem Grunde, weil das sociale Wirken des englischen Erzbischofs in manchen Kreisen des katholischen Frankreich eine unsympathische Würdigung erfahren hatte. Der Hauptvorzug dieser Artikel besteht darin, daß Pressensé die stete, ungetrübte Folgerichtigkeit in der geistigen Entwickelung Manning's mit klarem Blicke und großer Schärfe darlegt.

Einige Stellen sollen zum Beweise des Gesagten angeführt werden. „Der Ultramontanismus Manning's," schreibt er, „war eine Form seiner Frömmigkeit, eine Etappe seines geistigen Fortschrittes, hier schöpfte er die Anregung zu seinem christlichen Socialismus, den Antrieb zu seinem Wirken für das Volk, hier lag die Quelle und der Regulator seiner edlen Kühnheit in Gedanken, Sprache und Haltung. Es wäre ungereimt, wollte man diese Seite übermäßig betonen und allgemeine Folgerungen aus ihr ableiten. Aber Thatsache ist, daß Manning in dem Maße ultramontan war, in welchem er sich als großen Christen bezeigte, und daß er der Apostel des reformatorischen Katholicismus und der socialen Reform in dem Maße wurde, in welchem er ultramontan war" (226). Mit anderen Worten: Christenthum und Vereinigung mit dem hl. Stuhl gehören unzertrennlich zusammen, und nur dieser durch den Mittelpunkt festgeschlossene Katholicismus vermochte die große sociale Frage zu lösen.

Noch bedeutungsvoller erscheint uns eine andere Stelle, welche diese Seite im Leben Manning's sehr wahrheitsgetreu darstellt. „Jetzt erübrigt mir nur . . ., zu zeigen, wie dieser Ultramontanismus, der strenge und absolute Katholicismus, der königliche Weg war, auf welchem dieser Vorläufer einer großen Bewegung der modernen Menschheit und ihren Bedürfnissen entgegenkommen und derselben als einziges Heilmittel das unvergängliche Evangelium dargebracht hat. Bei ihm befand sich das umfassende Gebiet seiner Thätigkeit in Uebereinstimmung mit der von seinen Gegnern getadelten Engherzigkeit seiner Anschauungen. Durch sein Beispiel beleuchtete er den Irrthum derjenigen, welche das Christenthum erniedrigen, seines übernatürlichen Charakters entkleiden und dem Geist der Welt anbequemen wollen . . . Der Katholicismus, der dem auf einem uferlosen Meere umhertreibenden, übersättigten, an sich selbst verzweifelnden Geschlechte eine Zufluchtsstätte gewähren

soll, war für Manning nicht jener gemäßigte, kraftlose, ad usum Delphini durchgesehene und verbesserte, in dem leeren Wortgeklingel des Génie du Christianisme vergehende Katholicismus, der sich zu allen möglichen Vergleichen mit den Staatsregierungen und der Vernunft einläßt, sondern vielmehr der Katholicismus der großen Päpste und der großen Mönche, der Katholicismus der Einheit, der Autorität, der Unfehlbarkeit, der Katholicismus eines Joseph de Maistre und eines Lamennais in seiner ersten Periode" (245).

Selbstverständlich gaben diese und ähnliche Aussprüche des Verf. Veranlassung zu scharfen Angriffen. Den letzteren lag vielfach der Gedanke zu Grunde: de Pressensé steht im Verdacht, nicht etwa bloß Manning's Person zu bewundern, sondern auch seinen Grundsätzen zu huldigen. Von da war nur ein Schritt zu der Aufforderung, sich wegen dieser katholisirenden Richtung seinen evangelischen Glaubensbrüdern gegenüber zu rechtfertigen. Diese Aufgabe hat er in einer 102 Seiten umfassenden Vorrede in einer Art und Weise gelöst, die seinen Gegnern die Ohren gellen macht. Zunächst betheuert er seine unerschütterlich feste Anhänglichkeit an das Bekenntniß Calvin's. Auch heute noch bewege er sich auf dem Standpunkte seines berühmten Vaters, an dessen Orthodoxie zu zweifeln keinem rechtgläubigen französischen Protestanten eingefallen sei. Den Cardinal Manning habe er als unparteiischer Geschichtsforscher aufzufassen gesucht. Von der Gerechtigkeitsliebe eines solchen werde aber verlangt, daß er sich auf den Standpunkt seines Helden erhebe und sich in dessen Gesinnungen und Gedanken hineinlebe.

Die Ketzerrichter, welchen diese vollauf befriedigende Erklärung nicht genügen sollte, erlaubt sich de Pressensé an einige Mißstände im eigenen Hause zu erinnern. Nach ihm befindet sich der französische Protestantismus in einer seiner gefährlichsten Krisen. Geheimthuerei hält nicht länger vor. Es wird nicht lange dauern und die Ergebnisse der höhern Bibelkritik werden bis zu den entlegensten Dörfern gedrungen sein. Die gelehrte Forschung hat der Bibel ihr Ansehen genommen und neben dem Formalprincip auch das Materialprincip des alten Protestantismus zu Fall gebracht. In folgerichtiger Entwickelung dieser Kritik ist nach de Pressensé sogar die Gotteslehre in der Dogmatik der größten Gefahr einer gänzlichen Umprägung im Sinne der monistischen

Modephilosophie ausgesetzt. Und gegenüber solchen Erscheinungen sollte eine Gestalt, wie Manning, welche auf den unverrückbaren Felsen des hl. Petrus sich stellt, unsere Bewunderung nicht erregen? De Pressensé zieht einen Vergleich zwischen der Stimmung eines althugenotischen frommgläubigen Gemüthes im 16. Jahrhundert, welches in der Bibel das Mittel zu finden glaubte zur Herstellung persönlichen Verkehrs mit Christus, und dem Standpunkte eines Mannes, der im Banne der modernsten Theologie steht. „Oeffnet er heute die Bibel," schreibt der geistesmächtige Franzose, „dann beginnt er mit der Frage: Ist dieser Theil, ist dieses Wort ächt? Ist das eine Rede Jesu oder eine Glosse des Johannes? Rührt die Erzählung aus erster Hand und von einem Augenzeugen her, oder ist es der tendenziöse Niederschlag von Vermittelungen und historischen Vergleichen der jüdisch-christlichen Diplomatie, den ich befrage?" (78). Die bekannten Einwendungen vom testimonium spiritus und der inneren Erfahrung stieben, wie von der Windsbraut gefegt, auseinander. De Pressensé's Gegner mögen sich bei dieser entsetzlichen Kritik, in die sich an einigen Stellen ein beißender Hohn mischt, an den Spruch erinnern, daß es gefährlich ist, den Leu zu wecken.

Nicht minder scharf setzt de Pressensé sein Messer ein bei Behandlung Döllinger's und des Altkatholicismus, welcher „durchaus nicht darnach angethan ist, lebhafte Sympathien zu erwecken. Denn wenn je eine Kirche oder Secte sich mit ihrem ganzen Gewicht auf die bürgerliche Gewalt gestützt, wenn jemals ein aufkeimendes Schisma nicht bloß aus der Begünstigung durch den Staat, sondern auch aus einer Verfolgung der rivalisirenden Kirche, wie es der Culturkampf war, Nutzen ziehen zu sollen glaubte, dann ist es der deutsche Altkatholicismus gewesen" (265). De Pressensé's Schrift gehört zu den merkwürdigsten protestantischen Kundgebungen über die neueste Entwickelung der katholischen Kirche seit dem Vatikanischen Concil und verdient die volle Beachtung ihrer Geschichtschreiber.

Aachen. A. Bellesheim.

Der Kölner Theologe Nikolaus Stagefyr und der Franziskaner Nikolaus Herborn. Von Ludwig Schmitt S. J. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach". Nr. 67. Freiburg, Herder 1896. 8⁰. VII, 184 S. ℳ 2.40.

Der fleißige Jesuitenpater L. Schmitt, der in den letzten Jahren zwei werthvolle Monographien herausgegeben, die eine über den Karmelitermönch Paulus Heliä, den hervorragendsten Gegner der lutherischen Neuerung in Dänemark (vgl. Katholik 1893. II, 563 ff.), die andere über den sog. dänischen Luther Johann Tausen (dritte Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1894), hat soeben eine neue Studie aus demselben Forschungsgebiete veröffentlicht. Anlaß hierzu gab eine lateinische Handschrift in der kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Dieselbe enthält eine sehr gediegene Widerlegung der Antworten, welche die lutherischen Prediger in Dänemark im Jahre 1530 auf die gegen sie von den Bischöfen erhobenen Klagen gegeben hatten. Ueber den Verf. dieser merkwürdigen Apologie, die ein protestantischer Theologe als „das größte und beste Werk" bezeichnet, das damals in Dänemark katholischerseits hervorgebracht worden, hatte man bisher trotz aller Nachforschungen nichts Näheres ermitteln können. Man wußte bloß, und zwar aus der eigenen Aussage des Verf., daß es einer der Theologen gewesen, welche die dänischen Bischöfe für die Religionshandlung, die im Jahre 1530 zu Kopenhagen stattfand, aus Deutschland hatten kommen lassen.

Gleichzeitige protestantische Berichte nennen als den hervorragendsten dieser deutschen Theologen einen gewissen Nikolaus Stagefyr oder Stagebrand. P. Schmitt stellt nun zuerst fest, daß der Name Stagefyr oder Stagebrand ein Spottname ist. Diese dänischen Wörter sind zusammengesetzt aus Stage und Fyr bezw. Brand und bedeuten: „Stangenfeuer, Stangenbrand" oder „Feuer auf einer Stange zum Leuchten oder Anzünden", etwa „Brandfackel". Die dänischen Gegner wollten somit den deutschen Theologen brandmarken als den, der gekommen sei, die Neuerer zu verbrennen. Daher heißt es auch in einem Spottliede auf Stagefyr, letzterer sei aus Deutschland gekommen,

> Zu brennen im Feuer, kalt zu machen im Wasser
> Die, welche widerstehn der Papisten Gewalt.

Welchem deutschen Theologen ist aber dieser Spottname angehängt worden? Eine dänische Ueberlieferung gibt an, daß Stagefyr und sein Begleiter aus Köln gekommen seien. Von P. Pfülf wurde nun Schmitt auf den Franziskaner Nikolaus Herborn aufmerksam gemacht. Irgend welche äußere Gründe, daß Herborn im Jahre 1530 nach Kopenhagen berufen worden, liegen zwar nicht vor. Dagegen ergibt sich aus einer eingehenden Vergleichung der Kopenhagener lateinischen Handschrift mit den gedruckten Werken des deutschen Franziskaners, daß die handschriftliche Apologie von Herborn herrühren müsse. Obgleich Referent vor kurzem erst im „Historischen Jahrbuch" (1896, S. 50) hervorgehoben hat, wie vorsichtig man sein müsse, wenn man bei Feststellung des Ursprunges irgend einer Schrift nur auf innere Gründe sich stützt, so sieht er sich doch im vorliegenden Falle genöthigt, den inneren Gründen eine vollgiltige Beweiskraft zuzuerkennen. P. Schmitt hat überzeugend dargethan, daß Stagefyr und Herborn eine und dieselbe Persönlichkeit sind.

Dies ist aber nicht das einzige Verdienst der neuen Studie. P. Schmitt hat nicht nur das Dunkel gelüftet, das über dem räthselhaften Stagefyr schwebte, er hat zugleich einem der trefflichsten katholischen Vorkämpfer des 16. Jahrhunderts, der bisher nur wenig bekannt war[1]), ein schönes Denkmal gesetzt. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Quellen schildert er ausführlich das Leben und Wirken des vielseitigen Ordensmannes, der in Kopenhagen die katholische Lehre so ausgezeichnet zu vertheidigen wußte.

Nikolaus Ferber, von seinem Geburtsorte Herborn in Nassau gewöhnlich Herborn genannt, wurde geboren in den achtziger Jahren des 15. Jahrhunderts. Zu Brühl bei Köln trat er in den Orden der Franziskanerobservanten. Nach gründlichen Studien an der Kölner Hochschule wurde er Guardian zu Marburg. Von hier Ende 1526 vertrieben, kam er als Guardian nach Brühl; zugleich versah er eine Zeit lang die Dompredigerstelle in Köln. Im Jahre

---

1) Ein befreundeter Recensent schreibt irrig im „Straßburger Diöcesanblatt" (1896, S. 195), daß Herborn in dem Verzeichnisse der katholischen Schriftsteller des 16. Jahrhunderts, das früher im „Katholik" veröffentlicht worden, nicht zu finden ist. Im „Katholik" 1891, I, 454 steht Herborn mit vollem Namen.

1529 wurde er zum Provinzial erwählt, 1532 zum Generalcommissar und im folgenden Jahre zum Generalvicar der cismontanischen Observantenfamilie. Als solcher starb er auf einer Visitationsreise zu Toulouse am 15. April 1535.

Was Herborn als Vertheidiger der Kirche gegen die lutherische Neuerung, als Prediger und Ordensoberer geleistet, wird in der neuen Monographie eingehend dargestellt. Seine polemischen und homiletischen Schriften werden genau analysirt. Aus diesen Schriften lernen wir den Franziskaner kennen als einen charakterfesten Mann, der die vorhandenen kirchlichen Mißbräuche offen rügte, aber ebenso entschieden für den alten Glauben in die Schranken trat. Bemerkenswerth ist seine Stellung zu Erasmus von Rotterdam. Als humanistisch gebildeter Theologe gibt Herborn gern zu (S. 43), daß Erasmus sich um die biblischen Studien große Verdienste erworben; dagegen tadelt er sehr streng die Frivolität des Humanisten, der die Eier in das Nest gelegt, welche von den offenen Feinden der Kirche ausgebrütet worden sind (S. 25). Daß Erasmus, der schon bei der leisesten Kritik laut aufschrie, über solche Aeußerungen in hellen Zorn gerieth, ist leicht begreiflich. Schmitt berichtet bloß, daß der Humanist in einem Briefe an einen Freund sich an Herborn durch eine wegwerfende Kritik gerächt habe (S. 150). Aus anderen Briefen, die der Biograph übersehen hat, geht indessen hervor, daß Erasmus anfangs 1534 den Franziskaner beim kaiserlichen Kanzler in Brabant verklagte. Infolge dessen verordnete die Königin Maria, der Antwerpener Drucker Michael Hillenius, bei dem Herborn's Predigten gedruckt worden, solle bestraft und der Verkauf des Buches verboten werden. Vgl. Monumenta Hungariae Historica. Bd. 25. Budapest 1875. S. 448 ff.

In dem Verzeichnisse der Schriften Herborn's führt Schmitt, allerdings mit einem Fragezeichen, zwei Werke an, die ganz sicher gestrichen werden müssen. Der unter Nr. 12 erwähnte Tractat de tribus votis ist nichts anderes, als das unter Nr. 4 angeführte Werk über die drei Gelübde. Ebenso ist die unter Nr. 18 stehende Apologia verae fidei, die von Possevin als apologia optima bezeichnet wird, identisch mit Nr. 9: Epistola ad Minoritas, quod apologia optima est veteris vitae emendatio. Wadding (Scriptores Ordinis Minorum. Romae 1650. p. 265), der mehrere

andere Schriftsteller irregeführt hat, hat aus dieser Epistola nicht weniger als drei verschiedene Werke gemacht: 1. Epistola ad Minoritas: 2. Apologia verae fidei; 3. Emendatio veteris vitae.

Das Schriftstück, in welchem der Mainzer Franziskaner Andreas Placus den Tod Herborn's erwähnt, ist keineswegs undatirt, wie Schmitt (S. 184) behauptet, sondern ist am 8. September 1536 verfaßt worden. Es ist ein Widmungsschreiben an den Trierer Erzbischof Johann von Metzenhausen zu folgender Schrift: Lexicon biblicum, sacrae philosophiae candidatis elaboratum. Per Andream Placum Moguntinum. Coloniae 1536. 208 Bl. 2°. Placus, der damals Lector der Theologie im Franziskanerkloster zu Coblenz war, sagt in diesem Schreiben, Herborn habe ihn genöthigt, das Werk herauszugeben: evulgare me coegit multis litteris ac quotidiana propemodum efflagitatione . . . epitropus noster Nicolaus Herborn. Ein neuer Beweis, daß Herborn eifrigst bestrebt war, die biblischen Studien zu fördern. Das Lexikon des Mainzer Franziskaners, der auch mit Nausea im Briefwechsel stand (vgl. Epistolarum miscellanearum ad Nauseam libri X. Basileae 1550. p. 57. 82), fand selbst bei den Protestanten eine so gute Aufnahme, daß es in Basel nachgedruckt wurde, was wohl den Oratorianer Le Long veranlaßt hat, in seiner Bibliotheca sacra den gut katholischen Placus als Calvinista zu bezeichnen.

Um nicht als Splitterrichter zu erscheinen, verzichten wir darauf, einige andere ungenaue Angaben hervorzuheben, und schließen mit dem Wunsche, P. Schmitt möge uns bald wieder mit einer neuen Monographie über irgend einen katholischen Vorkämpfer erfreuen.

München. Dr. N. Paulus.

Weltgeschichte von Prof. Dr. Joh. B. v. Weiß, k. k. Hofrath. Dritte verbesserte Auflage. Bd. XIV u. XV. Graz und Leipzig 1894.

Der 14. Band: „Kaiser Leopold II., Abfall Nordamerika's von England, Beginn der französischen Revolution," enthält eine besonders reiche Fülle historischen Materials in geschickter, geistvoller Verarbeitung. Einige Inhaltsangaben mögen einen Einblick in den reichgegliederten Stoff gewähren: Die französische Gesellschaft vor 1789, der Hofhalt des Königs — der civile Haushalt

des Königs zählte 4000, der militärische 9000 bis 10,000 Personen, der seiner Verwandten 2000, in Summa 15,000, die jährlich 40 bis 50 Millionen Francs verschlangen —, das Salonleben; Noth auf dem Lande; Schwinden der Religiosität; Hoffnung auf Umsturz; Voltaire und seine Einwirkung auf die Geister; Jean Jacques Rousseau und seine Einwirkung auf Frankreich; Bernardin de Saint-Pierre und Salomon Geßner; Gabriel Honoré Graf von Mirabeau; heitere Tage vor der Revolution; Cagliostro; Saint-Germain; Mesmer und der thierische Magnetismus &c.

Ein fesselndes Cabinetstückchen ist (S. 412—446) die Biographie des Grafen von Mirabeau, des letzten eines Geschlechtes, welches sich durch Geist, Kühnheit und heißes Blut immer hervorgethan hatte. In ihm „besaß Frankreich damals einen Mann von königlichem Geiste, tiefblickender als Turgot und gewandter als Necker, der aber durch fremde ebenso, wie durch eigene Schuld unter schwerem Drucke lebte, einen Mann, dessen seltene Fähigkeiten ihn zum wahren Reformator Frankreichs geeignet machten, wäre es nicht sein Verhängniß gewesen, die besten Kräfte zu vergeuden". Und in der That, die Berichte Mirabeau's über Preußen, seine Urtheile über die Lage Frankreichs und Europa's zeugen von seinem Adlerblicke, von seiner Gabe, die Geister zu charakterisiren. Vieles hat er wie prophetisch vorausgesagt.

Das mag man nun auch anderwärts in ähnlicher Weise lesen, aber was man in anderen Weltgeschichten nicht so findet, ist das Gegenstück zu Mirabeau: die Charakteristik Abbé Maury's in Band 15. Abbé Maury ist der unerschrockene Vertheidiger von Thron und Altar, der sich jeden Tag im Redekampf mit Mirabeau maß und dem drohenden Geschrei der Gallerien kühn widerstand, der auf der Straße immer Beschimpfungen und Dolche zu erwarten hatte und überzeugt sein mußte, daß die Grundsätze, die er vertrat, der Mehrzahl unterliegen würden; jeden Tag wurde er zurückgestoßen und jeden Tag stand er frisch in Waffen, ohne daß die Gewißheit, daß er überstimmt, oder die Gefahr, daß er gesteinigt werde, ohne daß das Geschrei und die Beschimpfungen eines zügellosen Pöbels ihn je erschüttert oder müde gemacht hätten.

Die Auszüge aus einzelnen Reden des Abbé Maury offenbaren in der That kühnen Muth und unbeugsame Unerschütterlichkeit, eine stolze und herrschende Beredsamkeit, einfach in ihren Wen-

bungen, durchdringend in ihrer Beweiskraft. Viele seiner Einwürfe gegen das Treiben der Nationalversammlung haben heute noch actuelles Interesse; seine Bemerkungen z. B. über das stete Beschwören der Verfassungen und der Civilconstitution des Clerus: „Bemerken Sie wohl, die Eide scheinen sich bei uns in dem Maße zu vermehren, in dem der Geist der Religion unter uns erlischt, wie man niemals so viel von Fanatismus spricht, als wenn der Glaube, und von Despotismus, als wenn die Autorität nicht mehr da ist. In der That scheint es, daß man aus dem religiösen Acte des Eides, der das festeste Band der menschlichen Gesellschaft ist, eine bloße Ceremonie machen will. Eine vage Unruhe verlangt tyrannisch, daß die Freiheit im Lande durch dieselben Vorsichtsmaßregeln festgestellt werde, die man sonst braucht, um den Despotismus zu naturalisiren. Wie, diese Verfassung, welche das Glück der Franzosen sichern soll, die durch Erfüllung aller Glückswünsche nur Segnungen und Danksagungen hervorzurufen schien, hat sie wirklich nöthig, daß jedes ihrer Decrete im Himmel einen Bürgen suchen muß? Warum wagen Sie nicht mehr, sich der Meinung Ihrer Mitbürger anzuvertrauen? Warum so viel Eide, um uns an Ihr Interesse zu fesseln?"

Thouret, ein begabter, aber käuflicher Mann vertheidigte die Confiscirung der Kirchengüter nach folgendem höchst lehrreichen Gedankengang: Jede Körperschaft, die nicht selbst Staat ist, hat ihr Dasein und ihren Besitz nur durch die Nation, weil sie nur mit deren Zustimmung und unter deren Schutz existirt. Die Nation hat das Recht, den Individuen die Eigenschaft, eine Körperschaft zu bilden, zu entziehen; sie kann also mit Recht auch über das Eigenthum verfügen, das sie an diese Genossenschaft geknüpft hat. Die Nation hat den Clerus zu einer Körperschaft und zum Eigenthümer gemacht, sie kann ihm auch das Recht, eine Corporation zu bilden und Eigenthum zu besitzen, entziehen.

Ueberzeugend und gewandt dagegen vertheidigte Abbé Maury das Eigenthumsrecht des Clerus: „Es gibt nur ein Eigenthum und dieses ist geheiligt für uns, wie für euch. Unser Eigenthum verbürgt auch das eurige; sind wir einmal beraubt, so wird auch an euch die Reihe kommen. Wir sind nicht in unrechtmäßigem Besitze; unsere Güter gehören uns, theils weil wir sie von unseren Ersparnissen gekauft, theils weil wir sie geschenkt erhalten haben.

Kauf- und Schenkungsurkunden existiren noch und wir können sie vorzeigen. Die Schenkungen sind nicht dem öffentlichen Cultus oder der Kirche im Allgemeinen gemacht worden, sondern den einzelnen Kirchen durch einzelne Stifter. Das Vermögen geht nicht von der Nation als solcher aus und kann daher auch von ihr nicht beansprucht werden. Wird der Nation gestattet, bis auf den Ursprung der menschlichen Gesellschaft zurückzugehen, um uns Geistlichen unser Eigenthum zu rauben, das doch über vierzehn Jahrhunderte gesetzlich anerkannt und geschützt war, so muß dieses neue Princip unfehlbar zum Sturz der ganzen Agrarverfassung führen; das Volk wird diese heillose Verwirrung benützen, um die Theilung aller Güter zu verlangen und zwar mit demselben Recht, das ihr heute uns gegenüber geltend macht. Sie wollen frei sein! Wohlan, erinnern Sie sich, daß es ohne Eigenthum keine Freiheit gibt, denn die Freiheit ist nichts anderes, als die erste der socialen Besitzungen, der Besitz seiner selbst."

Bei der Debatte über die Civilconstitution des Clerus schloß er dem Toben der Linken gegenüber mit unbeugsamer Ruhe: „Meine Vernunft beugt sich nicht vor der Logik des Murrens, ich verstehe diese Sprache des Lärmens nicht, mit Geschrei widerlegt man keinen Redner. Euer Lärm mag meine Stimme ersticken, aber niemals die Wahrheit. Wenn ihr mit vollem Recht wirklich die Pfarreien und die Bisthümer aufheben könntet und wenn ein Gesetz zu deren Unterdrückung genügte, so wäret ihr zugleich Gesetzgeber, Bischöfe und Richter — und es fehlte nur noch, daß ihr Büttel wäret, um alles zu sein."

Allzuweit vielleicht führte uns die Skizze über Maury von der eigentlichen Aufgabe ab, aber ich denke, sie zeigte auch, welche reiche Fülle brauchbaren Materials und geistiger Anregungen für die Geisteskämpfe unserer Zeit die Weiß'sche Weltgeschichte dem Leser darbietet. Mit Gelehrsamkeit, Schönheit und fesselndem Reiz der Darstellung aber ist es bei einem so umfassenden Werke allein immerhin noch nicht gethan. Es könnte alle diese Vorzüge im höchsten Grade besitzen und doch für einen großen Theil der Käufer ziemlich unbrauchbar sein. Denn nicht alle Leute sind in der glücklichen Lage, 15 oder 20 Bände von Anfang bis zu Ende gleichmäßig durchlesen zu können. Viele, wie Publicisten, Redacteure, bedürfen einer solchen Weltgeschichte nur als eines Nachschlage-

buches. Da ist denn ein Haupterforderniß, daß man in derselben sich auch leicht orientiren und zurechtfinden kann. Ganz geistvollen und grundgelehrten Werken haftet mitunter ein erstaunlicher Mangel an praktischer Brauchbarkeit an. Um so angenehmer empfindet der Leser der Weiß'schen Weltgeschichte die Geschicklichkeit, mit der ihm die Lectüre erleichtert und eine rasche Orientirung ermöglicht wird. Die Darstellung ist nämlich in überaus übersichtlicher Weise in zahlreiche Abschnitte und Unterabschnitte gegliedert. Zu jedem befinden sich knappe, orientirende Inhaltsangaben am Rande des Textes, ebenso sind die vorkommenden Eigennamen am Rande wiederholt, im Texte aber gewöhnlich gesperrt gedruckt. Jedem Bande ist außer dem Inhaltsverzeichniß ein eingehendes alphabetisch geordnetes Namen- und Sachregister beigegeben. Kurz, die Weiß'sche Weltgeschichte entspricht in wissenschaftlicher und künstlerischer Beziehung, wie in praktischer Brauchbarkeit allen gerechten Anforderungen; sie ist eine Leistung, auf die wir stolz sein können; Ehrensache der deutschen Katholiken ist es nun, des in sie gesetzten Vertrauens sich auch würdig zu zeigen.

Dieburg. Dr. Seidenberger.

Kurzgefaßte theoretisch-praktische Grammatik der lateinischen Kirchensprache. Zum Gebrauche für Lehrer-Seminarien, Klosterschulen, Choralschulen u. dgl., sowie zum Selbstunterricht. Von L. M. E. Stoff, Dechant und Königl. Kreisschulinspector in Cassel. Mainz, Kirchheim 1896. XII, 266 S. M. 2.50, geb. M. 3.

Es ist sehr zu wünschen, daß kirchliche Chorregenten, Organisten, Chorsänger, insbesondere Klosterfrauen, welche das Brevier oder wenigstens das marianische Officium zu beten haben, der lateinischen Sprache insoweit mächtig sind, daß sie das verstehen, was sie singen oder beten. Zu diesem Zwecke ist vorliegendes Buch verfaßt. Die erste Hälfte (1—132) umfaßt die Regeln der Grammatik mit zahlreichen Uebungsstücken, die zweite Hälfte (133—250) bietet 95 Lesestücke, nämlich Responsorien, Antiphonen, Abschnitte aus den Evangelien, Psalmen, Kirchenhymnen, ferner 17 Kapitel aus der Schrift de mortibus persecutorum von Lactantius, einige Briefe der Kirchenväter Cyprian und Hieronymus und die Lehre des Trienter Concils über das Bußsacrament. Daran schließt sich ein Wörterverzeichniß zu den ersten 95 Lesestücken. Die eine oder

andere Festmesse und eine Todtenmesse wird ungern vermißt. Die Schrift ist aus einem praktischen Bedürfnisse der von dem englischen Convertiten Baronet Sutton in Kiderich im Rheingau gestifteten Choralschule entstanden und hat sich auch in der Praxis bewährt, wie uns der Verf. versichert und der Seminardirector Dr. Ernst in Fulda bestätigt. In lobenswerther Weise verfolgt diese Grammatik nicht den Zweck, die lateinische Sprache schreiben zu lehren, sondern begnügt sich damit, den Schüler in das volle Verständniß des Gelesenen einzuführen. Wir zweifeln daher nicht, daß dieselbe in den Kreisen, welche sie im Auge hat, gute Aufnahme finden wird. R.

---

1. **Das Gebet** nach der hl. Schrift und der monastischen Tradition. Von einem Mitgliede des Ordens des hl. Benedictus. Autorisirte Uebersetzung aus dem Französischen. Mit kirchlicher Approbation. Mainz, Kirchheim 1896. XII, 208 S. ℳ 2.50.

2. **Missionsbuch im Geiste des heiligen Alphonsus.** Ein Unterrichts- und Andachtsbuch als beständige Hausmission. Herausgegeben von den PP. Redemptoristen. Ausgabe für Deutschland. Mit Erlaubniß geistlicher Obrigkeit. Dülmen i. W., A. Laumann. 8⁰. XXIV, 588 S. geb. ℳ 1.50.

1. Der Hochwürdigste Herr Bischof Paulus Leopold von Mainz begleitet diese Schrift mit folgenden empfehlenden Worten: „Die vorliegende Abhandlung über das Gebet ist in französischer Sprache nur als Manuscript gedruckt worden und sollte den Töchtern des hl. Benedictus zur Unterweisung dienen. Aus ihr können indessen alle nach Vollkommenheit strebenden Seelen Belehrung und Erbauung schöpfen. Der Geist des ehrwürdigen Abtes Dom Guéranger durchweht diese Schrift. Was dieser hervorragende Mann über das Gebet gedacht, in seinen Ansprachen über diesen hochwichtigen Gegenstand gesagt und in seinem klassischen Werke ‚Das Kirchenjahr' an zahlreichen Stellen geschrieben hat, ist hier in systematische Ordnung gebracht. Manches Kapitel ist geradezu ein Meisterwerk, weßhalb wir auch die Uebersetzung dieses Buches in's Deutsche mit Freuden begrüßen und dessen Verbreitung angelegentlichst empfehlen." Was den Inhalt betrifft, so möchten wir diesen bischöflichen Worten nur noch beifügen, daß die Schrift zwar von den verschiedenen Arten des Gebetes bis hinauf zum beschaulichen Gebete handelt, andererseits aber das Gebet auf einer viel höheren Stufe, als

gewöhnlich geschieht, betrachtet. Nach dieser der Regel des hl. Benedict entlehnten Auffassung hängt das ganze geistige Leben des Christen nothwendig mit dem Gebete innigst zusammen und wird von demselben völlig beherrscht. Es sind daher nicht wenige Kapitel dem innern geistigen Leben, dem Leben der Vereinigung mit Gott gewidmet. Die nicht leichte Uebersetzung ist mit Sorgfalt gearbeitet. Wenn sie bisweilen nicht so klar und ruhig wie ein Wiesenbächlein dahinfließt, dann ist der Grund nicht in dem Uebersetzer zu suchen, sondern in der Erhabenheit des Gegenstandes und in dem hohen Fluge der gottbegeisterten Seele, welche sich in diesem Buche kundgibt. R.

2. Das ursprüngliche Missionsbuch der Väter des Redemptoristen-Ordens entstand in Oesterreich und verdankt seinen Ursprung einer Reihe begeisterter Schüler des sel. Clemens Maria Hofbauer. Die wichtigen Dienste, welche dasselbe in vielen deutschen und außerdeutschen Ländern seit länger als einem halben Jahrhundert geleistet, haben die Söhne des hl. Alphonsus in der niederrheinischen Ordensprovinz bewogen, eine den religiösen Bedürfnissen unserer Zeit entsprechende neue Auflage zu veranstalten. Das Missionsbuch enthält vier Theile: 1) Allgemein übliche Andachten. 2) Besondere Andachten. 3) Belehrungen. 4) Fromme Erwägungen. Aus dem Buche redet der hl. Kirchenlehrer Alphons von Liguori zu uns. Denn seinen salbungsvollen Schriften entstammen all die innig frommen Gebete, die hier in so reicher Fülle und, was wir besonders hervorheben, äußerst gelungenen Uebersetzungen uns vorgelegt werden. In durchaus richtiger Würdigung unserer Zeitverhältnisse wurde aber mit dem Zwecke der Erbauung auch derjenige der Belehrung in's Auge gefaßt. Der dritte Theil mit den ebenso volksthümlichen als gediegenen Ausführungen über den Glauben, die wahre Kirche, die katholische Glaubens- und Sittenlehre, das hl. Sacrament der Ehe, die Pflichten einzelner Stände, das Gebet als das große Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit und den Unterricht für Kranke und Sterbende empfiehlt sich besonders zur Einführung in den weitesten Kreisen unseres katholischen Volkes. Wo immer das geschieht und die hier aufgespeicherten Samenkörner in geneigte Herzen fallen, da ist der Bann der Socialdemokratie gebrochen, die sociale Frage bis zu einem gewissen Punkte gelöst und der Sieg des Christenthums entschieden. Die prächtige Aus-

stattung des Missionsbuches nebst dem sehr niedrigen Preise eignen dasselbe vorzüglich zur Massenverbreitung in Vereinen. B.

---

1. **Die katholische Familie.** Gedanken und Rathschläge für das katholische Volk von C. Schlesinger. Trier, Verlag der Paulinus-Druckerei 1896. 218 S. ℳ 1.

2. **Das Hemd des Glücklichen.** Bunte Bilder aus dem Leben eines Convertiten von Arthur Maria Baron Lüttwitz. II. Aufl. Verlag der Paulinus-Druckerei in Trier 1896. 168 S. ℳ 1.20.

1. Der Verf. dieses vortrefflichen Rathgebers kennt genau die Schäden des socialen Lebens und insbesondere der vom Weltgeiste erkrankten Familien. Er trifft den Nagel auf den Kopf, indem er in erster Linie die Gottentfremdung als Hauptursache des sittlichen Verfalles bezeichnet. Angesichts dieser traurigen Wahrheit gibt er praktische Winke und schildert in anziehender Weise, wie das Ideal eines geordneten Haushaltes innerhalb der ächt christlichen, katholischen Familie zu erreichen ist. Den allergrößten Nutzen aber würde das Volk von dem Buche haben, wenn sein überaus lehrreicher Inhalt zu populären Vorträgen, namentlich von Geistlichen, Lehrern und Lehrerinnen und Vereinsvorstehern, eifrigst benützt würde.

2. Der Verf. legt seinen mit weltmännischer Gewandtheit geschriebenen bunten Bildern das Märchen vom Hemde des Glücklichen in neuer Variante zu Grunde. Nach jenem hatte bekanntlich der einzige beneidenswerthe Glückliche, den man nach langem Suchen fand, gar kein Hemd; hier erkennt der nach Glück Jagende dasselbe im Scapulier der Franziskaner. Es ist nicht immer schön, was dieser in verknöchertem Protestantismus lange befangen gewesene Convertit, den Schleier des gesellschaftlichen Lebens der großen Welt lüftend, zur Sprache bringt. Doch an dem fein und scharf beobachtenden Auge, dem gereiften Urtheile erkennt man den redlich nach Wahrheit strebenden guten Willen und folgt mit steigendem Interesse der lebendigen Schilderung. So entwickelt sich denn aus diesem etwas bunten, aber gerade deßhalb höchst unterhaltenden Kaleidoskop der gute, goldene Kern des wahren Glückes, welches der Verf. der ganzen Menschheit möchte zu Theil werden lassen.

Soph. Chr.



XXVIII.

Miscelle.

Johann Stempel, alias **Pesselius, ein Dominikaner des 16. Jahrhunderts.** — In dem jüngst von P. Braunsberger veröffentlichten ersten Bande des Briefwechsels des sel. Canisius wird oft ein Dominikaner, Namens Johann Tilanus, erwähnt. In den Kölner Universitätsacten heißt dieser Dominikaner Johann Stempel; er selber nennt sich aber in den Schriften, die er veröffentlicht hat, Johann Pesselius. P. Braunsberger behauptet, Stempel müsse von Pesselius unterschieden werden[1]). Daß es sich aber um eine und dieselbe Persönlichkeit handelt, ist außer allem Zweifel. Vielleicht wird es nicht unnütz sein, einem Manne, der in den bekannten, von Erzbischof Hermann von Wied heraufbeschworenen Kölner Wirren eine wichtige Rolle gespielt hat, hier eine kleine Notiz zu widmen.

Johann Stempel, gebürtig aus Tiel in Geldern, daher Tilanus genannt, ließ sich am 26. Januar 1532 in die Kölner Universitätsmatrikel eintragen[2]). Um jene Zeit begann er wohl, theologische Vorlesungen zu halten. Im Jahre 1544 wird er als Regens der Dominikanerschule erwähnt[3]). Vom 30. Juni 1542

1) Beati Petri Canisii Epistulae et Acta. Vol. I. p. 100[8]: Distinguendus est Ioannes hic Tilanus (Stempel) ab Ioanne Pesselio.

2) Ennen, Geschichte der Stadt Köln IV, 476[1]): Iohannes de Tila predicator, ad theologiam iuravit et solvit.

3) In einem Schreiben vom 5. September 1544 an den kaiserlichen Vicekanzler Naves empfiehlt der Kölner Clerus venerandum et religiosum patrem, fratrem Ioannem a Tyla dominicanum, Sacrae Theologiae professorem et studii conventus predicatorum Coloniae regentem . . . virum pari doctrina et pietate zeloque domus Dei non vulgari preditum. Bei Braunsberger 100[8].

bis zum 3. Juli 1545 war er auch Decan der theologischen Facultät[1]).

Als Hermann von Wied das Kölner Erzbisthum protestantisiren wollte, war Stempel, nebst Gropper und Billick, einer der thätigsten Gegner der Neuerung. Er wurde denn auch mehrmals von der Geistlichkeit zum Kaiser gesandt, um letzteren zu ersuchen, gegen den neuerungssüchtigen Kurfürsten einzuschreiten. Im November 1543 mußte Stempel in dieser Angelegenheit nach Brüssel reisen[2]). Dasselbe mußte er im folgenden Jahre thun[3]). Im Sommer 1545 treffen wir ihn zu Worms, wo damals der Reichstag versammelt war[4]).

Daß Stempel ein warmer Gönner der Jesuiten gewesen, erfahren wir aus den Briefen von Faber und Canisius. Ihm hatten es die Kölner Jesuiten zu verdanken, daß sie im Sommer 1544 auf Befehl des Magistrats nicht in's Gefängniß abgeführt wurden[5]).

Im Sommer 1545 wurde Tilanus von seinen Ordensgenossen zum Provinzial gewählt[6]). Daß aber der Provinzial Johann Stempel zugleich Pesselius hieß, berichtet der Elsässer Dominikaner Balthasar Werlin, der anfangs 1546 in der Fortsetzung der Schrift von Trithemius de Scriptoribus ecclesiasticis seinem Ordensobern eine kurze Notiz widmete[7]).

---

1) Braunsberger 665[4].

2) Braunsberger 100.

3) Missus fuit (ad Caesarem) cum litteris credentialibus venerabilis et egregius Magister noster Iohannes Stempelius Tilanus ordinis Praedicatorum. Auszug aus den Universitätsacten bei Bianco, Die alte Universität Köln I, 429.

4) Im Catalog der Bibliothek Floß, die von der königl. Bibliothek zu Berlin erworben wurde, werden verschiedene Schreiben angeführt (Nr. 613. 618. 620. 628), die von Köln nach Worms an Tilanus gerichtet wurden.

5) Canisius an Faber, 27. Septbr. 1544: Quod certe factum fuisset, nisi in ipso quasi momento Magister noster Tielanus occurrisset duci carnificum qui nos iamiam in carcerem erant abducturi. Bei Braunsberger 111.

6) Canisius an Faber, 12. August 1545, bei Braunsberger 162.

7) Trithemius, De Scriptoribus ecclesiasticis. Coloniae 1546, mense Martio. p. 470: Ioannes *Pesselius* Tilanus, patria Geldriensis, s. scriptu-

Werlin führt auch drei Schriften an, die vom Kölner Dominikaner herausgegeben worden; sämmtliche befinden sich auf der Münchener Staatsbibliothek. Die erste ist eine neue Auflage des mittelalterlichen Predigtwerkes Thesaurus novus[1]). Die zweite ist ein Commentar zu den vier Evangelien von Nicolaus von Gorran[2]). In der Widmung an Herzog Karl von Geldern und Jülich, Köln, 16. März 1537, nennt sich der Herausgeber: F. Iohannes *Pessellius* Tilanus, apud inclytam Coloniam dominicanae professionis. Die dritte Schrift endlich ist eine Sammlung von Aussprüchen des hl. Augustinus, die zuerst im Jahre 1537 von dem abtrünnigen Ulmer Dominikaner Johann Fischer

---

rae professor eximius atque D. Dominici instituti *provincialis* dignissimus, opera quaedam doctorum tum a mendis vindicavit, tum ipse propria conscripsit, quorum hic est catalogus: Opera quaedam D. Augustini depravata a nostratibus haereticis recognovit; Enarrationes Gorrae in 4 Evangelia; Compendium Thesauri novi de tempore et sanctis. Et alia quaedam, si superi faverint, in lucem editurus. Vivit adhuc vir pius et orthodoxus anno 1546. Spätere Ordensschriftsteller kennen auch nur Einen Tilanus, so vor allem ein Nachfolger Stempel's im Provinzialat, Conrad Zittard, in seiner „Kurtze Chronica, das ist, Historische beschreibung der General Maister Prediger Ordens, und was zu einer jeden zeit für Fürnehme, Hochgelehrte, auch Heilige Brüder und Schwestern im Prediger Orden gelebt haben." Dillingen 1596. S. 97: „Johann Tilanus, Doctor der heil. Schrift, Provinzial Predigerordens durch Hochdeutschland, ein hochgelehrter Mann, welcher auch legationsweis in dem hohen Stift Köln in etlichen wichtigen Sachen etliche Male gebraucht worden." Vgl. Steill, Ephemerides Dominicano-Sacrae. Dillingen 1891. II, 110.

1) Sermones de tempore, inscripti Thesaurus novus, docti cuiusdam theologi acri iudicio summaque diligentia a supervacaneis et mendis nunc recens repurgati, atque ut commodius a divini verbi praeconibus versari possint in hanc Enchiridii formam redacti. Coloniae 1536. Zwei Bände. Zweite Ausgabe: Sermones tam de tempore quam de sanctis, inscripti Thesaurus novus. Coloniae 1543. Der Name des Herausgebers Pesselius wird nicht genannt. Von Pesselius ist wohl auch folgende Ausgabe besorgt worden: Thesauri novi (ut vulgo vocatur) Sermones quadragesimales, nunc demum a docto Theologo . . . recogniti. Coloniae 1541.

2) Commentaria Nicolai Gorrani in quatuor Evangelia. Coloniae 1537. Ueber Nicolaus von Gorran vgl. Kirchenlexikon IX², 319.

veröffentlicht worden war[1]), von Tilanus aber im Jahre 1539 verbessert und vermehrt herausgegeben wurde[2]).

Selbstständige Schriften hat Tilanus nicht veröffentlicht. Er starb im Jahre 1556 oder 1558, nachdem er eine Zeit lang in Wien Professor der Theologie gewesen[3]).

Wie erklärt sich aber, daß Tilanus in den Universitätsacten Stempel genannt wird, während er selber sich Pesselius schreibt? Stempel ist wohl der Familienname. Der damaligen Unsitte huldigend, hat Stempel, gleich seinem Ordensgenossen Ambrosius Storch, der sich Pelargus nannte, seinen deutschen Namen zu latinisiren oder vielmehr zu gräcisiren gesucht. Pesselius ist wohl von πιεζειν, drücken, pressen, abzuleiten oder von pistellum, pestillum, Stempel. Mit der Etymologie nahm man es damals nicht so genau. Da im Mittelalter hier und da ein kleiner, netter Fuß scherzweise Stempfel oder Stempel genannt wurde[4]), so könnte man sich fragen, ob Pesselius bei der Bildung seines neuen Namens nicht vielleicht an pes gedacht habe. Wie dem auch sei, sicher ist, daß Stempel und Pesselius eine und dieselbe Persönlichkeit sind.

Dr. N. Paulus.

---

1) Omnium operum d. Aurelii Augustini Epitome, per Ioannem Piscatorium Lithopolitanum. Aug. Vind. 1537. Mit Widmung vom 21. Mai 1537. Ueber Johann Fischer, gebürtig aus Stein am Rhein bei Schaffhausen, vgl. die Notiz von Veesenmeyer im Neuen liter. Anzeiger. Jahrg. II. München 1807. S. 15 f.

2) Omnium Operum Divi Augustini Epitome, primum quidem per Iohannem Piscatorium compendiaria quadam via collecta. Nunc autem diligentius recognita et multorum adiectione, quae in priori aeditione non absque magna Augustinianae sententiae iactura desiderabantur, aucta et locupletata per Iohannem Pesselium Tylanum Theologum. Per eundem et nunc recens accessit ex eodem Augustino collectus de septem sacrosanctis Sacramentis Tomus tertius. Coloniae 1542. Quétif (Scriptores Ord. Praed. II, 185) erwähnt folgende Ausgaben: Coloniae 1535. 1539. 1542. 1549. Daß Pesselius das Werk schon 1535 herausgegeben habe, ist sicher unrichtig. Die Ausgabe von 1539 ist in München nicht vorhanden; dagegen verwahrt die hiesige Bibliothek die Ausgaben von 1542 und 1549.

3) S. Brunner, Der Prediger-Orden in Wien und Oesterreich. Wien 1867. S. 5. 15. 31.

4) Schmeller, Bayerisches Wörterbuch. Neue Ausgabe. II, 760.



XXIX.

NORME DA SEGUIRSI

per impetrare dalla S. Congregazione dei Riti la concessione di nuovi Offici e Messe[1]).

1° Le domande debbono riguardare solamente i Santi e Beati iscritti nel Martirologio Romano, ovvero aventi culto per decisione o conferma della S. Sede. È sempre necessaria una speciale raccomandazione dell' Ordinario della Diocesi, il quale, occorrendo, deve anche allegare il consenso del suo Capitolo Cattedrale.

2° Quanto agli altri Santi o Beati, benchè siano stati onorati, eziandio per lungo tempo, con Officio e Messe proprii, è necessario che, secondo le consuete regole, sia provato e confermato dalla S. Sede il loro culto, prima che possa autorizzarsene l'Ufficio e la Messa.

3° Le domande di Offici proprii e di Messe per nuove Feste di Santi già venerati sotto altro litolo, saranno assai raramente accolte. In ogni caso esse debbono fondarsi sopra ragioni del tutto straordinarie e gravi, essere specialissimamente raccomandate, ed ove l'argomento ciò richieda, avere l'appoggio di prove storiche ben fondate.

4° Dai Proprii e Calendari Perpetui Diocesani, che si presentano alla S. Congregazione dei Riti per l'approvazione, debbono escludersi quei Santi o Beati, pe' quali non si avverino le condizioni indicate sotto il N. 1, e le nuove Feste, alle quali si riferisce il N. 3, dovendosi trattare particolarmente ogni affare di questa specie.

5° Qualunque domanda di nuovi Offici e Messe deve essere prima esaminata dalla Commissione Liturgica, quindi

1) Durch die zahlreichen Gesuche aus Frankreich um Genehmigung neuer Officien und Messen sind diese in jüngster Zeit von der S. C. R. erlassenen Regeln für Behandlung derartiger Angelegenheiten veranlaßt worden. Deren Veröffentlichung im ‚Katholik‘ dürfte die Liturgiker interessiren und für manche Diöcese Deutschlands auch actuelle Bedeutung haben.

discussa con somma accuratezza nel Congresso al quale presiede l'Emo Card. Prefetto, e, se il risultato di tale disquisizione è favorevole, la domanda stessa verrà stampata con tutte le allegazioni e i necessari schiarimenti sul preceduto esame ed altresi con le annotazioni di Monsig. Promotore della Fede. La Ponenza cosi preparata sarà proposta da un Cardinale Relatore alla S. Congregazione in una Adunanza Ordinaria.

6° Se la S. Congregazione approverà la proposta, la sua risoluzione verrà sottomessa al S. Padre, e solo dopo la conferma Pontificia lo schema dell' Officio e della Messa che sarà stato presentato, verrà, con la cooperazione dell' Innografo della S. Congregazione, riveduto ed approvato per cura del Cardinale Ponente e di Monsig. Promotore della Fede.

7° Le estensioni di Offici e di Messe già concesse a qualche Diocesi o Chiesa particolare, debbono fondarsi sopra speciali ragioni. Esse poi saranno esaminate, come le domande primitive, dalla Commissione Liturgica, e dal Congresso, ed, ove questo lo giudichi necessario, saranno proposte nell' Adunanza plenaria della S. Congregazione, prima di essere sottoposte all' approvazione Pontificia, la quale è sempre necessaria, ove la primitiva concessione non sia stata fatta *singulis petentibus*.

8° Le modificazioni o giunte agli Offici e alle Messe già concesse saranno esaminate e discusse come le estensioni, delle quali tratta il numero precedente.

La Santità di Nostro Signore Leone Papa XIII, nell' udienza del 13 Luglio 1896 accordata al sottoscritto Cardinale Prefetto della Sacra Congregazione de Riti, avendo presa piena cognizione delle Norme qui sopra notate, si è degnata di approvarle in ciascuna loro parte, e di ordinarne l'esatta osservanza.

Gaetano Card. *Aloisi-Masella.*
Luigi Tripepi, Segretario.



Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Fl. Kupferberg.

XXX.

Joseph Hippolyte Cardinal Guibert, Erzbischof von Paris
(1802—1886)[1].

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Das Vorwort zu dem untenstehenden Werke wird eingeleitet durch eine kurze Empfehlung des gegenwärtigen Cardinal-Erzbischofs Msgr. Richard von Paris, welcher viele Jahre dem verstorbenen Helden dieser Biographie als Coadjutor zur Seite stand und die Bedeutung desselben für die Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse Frankreichs genau kennen zu lernen in der Lage sich befand. Der sprachgewandte Verfasser legt dann die Grundsätze dar, von welchen er sich bei der Abfassung des Buches leiten ließ. Es sind ausschließlich jene, welche Leo XIII. in seinem berühmten Briefe an die Cardinäle de Luca, Pitra und Hergenröther vom 18. August 1883 niedergelegt hat. „Genauigkeit in den Untersuchungen und Aufrichtigkeit in der Darstellung schienen mir die obersten Eigenschaften eines Geschichtschreibers zu sein" (I. p. XIV). Mit seinem Buche möchte er in erster Linie nicht erbauen, sondern belehren, denn „der Mangel an Aufrichtigkeit ist bei einem Schriftsteller geistlichen Standes ausnehmend unerbaulich" (I. p. XVI). Diesem Grundsatze ist er standhaft treu geblieben und Niemand, der es redlich mit der hohen Aufgabe eines Geschichtschreibers, als eines Zeugen der Wahrheit, nimmt, wird ihm das verübeln. Die Beruhigung der »âmes excellentes«, die etwa daran Anstoß nehmen könnten, ist bei uns zu Lande nicht sehr verständlich. Reichlich hat der Verfasser geschöpft aus der ihm zur Verfügung

---

1) Vie du Cardinal Guibert, Archevêque de Paris, par J. Paguelle de Follenay, chanoine honoraire, vice-recteur de l'institut catholique de Paris. Tome premier: Premières années et vie religieuse. Tome second: Vie épiscopale. Paris, Ch. Poussielgue 1896. 8⁰. vol. I. pag. XX, 564; vol. II. pag. 731. frcs. 10.

gestellten Privatcorrespondenz des verstorbenen Prälaten mit seinem Gönner Msgr. de Mazenod, Bischof von Marseille und Stifter der Congregation der Oblaten von der unbefleckten Empfängniß, ferner aus den Annalen dieser Congregation, deren Mitglied Guibert war, sodann aus den Archiven der Sprengel von Ajaccio, Viviers und Paris, den Pastoralschreiben des Cardinals und mündlichen Mittheilungen von Freunden. Das alles hat der Verfasser zu einem anmuthigen Bilde vereinigt und damit dem hochseligen Cardinal ein dauerndes Denkmal gesetzt.

Der erste Band schildert die Jugendzeit und die Priesterjahre bis zur Beförderung zum Bisthum Viviers. Geboren am 13. Dezember 1802 von armen Eltern zu Aix in der Provence, im dortigen Seminar gebildet, schloß Guibert sich 1823 den Oblaten an, in deren Genossenschaft er bald als Missionär hervorragende Dienste leistete. Der Stifter dieser heute in den Missionen der ganzen Welt verbreiteten Congregation, Msgr. de Mazenod, hatte die Consecration als Titularbischof von Icosia durch den Cardinal Odescalchi in Rom erhalten und mit dieser neuen Würde auch römische Grundsätze nach Frankreich gebracht, denen er und seine Genossenschaft stets treu geblieben sind. Lesenswerth ist der Conflict, in welchen Guibert durch Anwendung der Moral des hl. Alphonsus mit den gallicanisch gesinnten Bischöfen von Gap und Digne auf Volksmissionen kam (228 ff.). Seit 1835 wirkte Guibert in der Diöcese Ajaccio auf Corsika, wo heillose Zustände auf dem Gebiete der Heranbildung der Geistlichkeit herrschten. Verschiedene Bildungsanstalten des Clerus verdanken seinen unablässigen Bemühungen ihren Ursprung. Ueberhaupt hat er hier neues Leben geschaffen. Wiederholte Unterredungen, die er zur Herbeischaffung der erforderlichen Mittel für die Ausführung seiner Pläne mit tonangebenden Personen in Paris hatte, waren Veranlassung, daß man seine Fähigkeiten schätzen lernte und ihn 1842 zur Regelung der sehr getrübten Verhältnisse der Diöcese Viviers auf den dortigen Stuhl berief. Dem Leser empfehle ich namentlich die Unterredungen Guibert's mit dem König Louis Philippe über die Lage der Diöcesen Viviers und Marseille. Es ist nicht zu leugnen: der Monarch hielt fest an den dem Concordat von 1801 willkürlich durch Napoleon beigefügten organischen Artikeln. Andererseits leuchtet aber aus den Besprechungen die ernste Absicht hervor, die

Interessen der Religion zu fördern und den Bischöfen ihre Regierung zu erleichtern. Große Züge, wie wir solche in Dupanloup's erster Periode antreffen, sind es nicht, die uns im ersten Bande entgegentreten. Aber auch diese stille, bescheidene, gottgesegnete Wirksamkeit Guibert's besitzt ihre Reize.

Zum Bischofe ernannt, machte Guibert die Runde bei den Pariser Antiquaren, um sich mit einer reichen Bibliothek in der Theologie und in den französischen Classikern zu versehen. Es war sein Grundsatz, stilistisch vollendete Hirtenbriefe zu schreiben. Als Bischof hat er keine Gelegenheit vorübergehen lassen, um seiner Geistlichkeit das eindringende Studium der französischen Classiker zu empfehlen. Die Folge seiner Werthschätzung sprachlicher Formschönheit hat sich denn auch in seinen Hirtenbriefen in dem Maße kundgegeben, daß schon der Cultusminister Guizot in den vierziger Jahren den Ausspruch that: Guibert ist einer unserer besten Schriftsteller. Und von den Hirtenbriefen Guibert's und seinen Correspondenzen mit der Regierung während seiner Pariser Amtsverwaltung gilt bei allen Kennern, daß sie an Feinheit der Diction ihres Gleichen suchen.

Der Darstellung der bischöflichen Thätigkeit in Viviers (1842—1857), in Tours (1857—1871 und in Paris (1871—1886) ist der zweite Band gewidmet, der wegen der großen Ereignisse, von welchen diese Periode Zeuge war, sowie wegen der Theilnahme Guibert's an der Lösung bedeutender Fragen im staatlichen und kirchlichen Leben unser Interesse in fortwährend steigendem Maße in Anspruch nimmt. Die vielleicht treffendste Charakteristik Guibert's hat der Bischof von Autun, Cardinal Perraud, in der Leichenrede desselben in den Worten niedergelegt, indem er von dem dreifachen Strahle des Muthes, der Weisheit und Güte redete, der Guibert's Leben erhellte. Durch sein ganzes bischöfliches Wirken wand sich wie ein rother Faden ein Zug feiner Maßhaltung, die ihn nur bei dringenden Fällen in die Oeffentlichkeit treten und nur dann zur Feder greifen ließ, wenn die höchsten Interessen auf dem Spiele standen. Auch im Gewande des Bischofs und unter dem römischen Purpur blieb er Ordensmann. Hieraus erklärt sich auch seine vollendete Selbstlosigkeit und sein allem Weltsinn abgestorbenes Leben, welches dem leichtsinnigen Paris so stark imponirte. Arm sein ganzes Leben geblieben, hat der Cardinal

dasselbe auch arm verlassen. Als Bischof von Viviers hatte Guibert lange Jahre gegen das geistliche Brüderpaar Allignol zu kämpfen, welches, wegen vermeintlicher Zurücksetzung gekränkt, seinem Aerger Luft machte in dem berüchtigten Buche: L'état actuel du clergé de France. Diese guten, aber beschränkten Leute verfochten neben anderen canonistischen Ungeheuerlichkeiten auch die Ansicht vom göttlichen Rechte der Pfarrer. Guibert, dessen Person maßlos angegriffen wurde, behandelte die Verfasser mit Milde und Energie und führte ihre Unterwerfung herbei.

In den Kämpfen um die Freiheit des Unterrichtes ist Bischof Guibert nicht hervorgetreten, um die Einheit im Episcopat nicht zu zerreißen. Die Biographie läßt keinen Zweifel darüber, daß im Schooße der französischen Hierarchie drei Geistesströmungen bestanden: eine sogenannte ultramontane, an deren Spitze Msgr. Gousset von Rheims und Msgr. Pie (der nachmalige Cardinal) von Poitiers standen, sodann eine gallicanisch gesinnte, die in Msgr. Darboy, Bischof von Nancy und Erzbischof von Paris, ihr Haupt besaß, endlich eine mittlere, als deren Hauptvertreter Guibert, namentlich während seiner Amtsthätigkeit in Tours und Paris, anzusehen ist. Guibert war römisch gesinnt, aber mit Vorsicht. Daher seine Absage an das Pariser Univers und dessen Redacteur Louis Veuillot, dessen Thätigkeit er als unheilvoll schon in Viviers bezeichnete. Erst viele Jahre nachher, als Napoleon III. das Univers brutaler Weise unterdrückte, wurde Guibert, dessen Urtheil allmälig reifer geworden, sich darüber klar, welcher Stütze im öffentlichen Leben die französischen Katholiken damit beraubt waren. Am Provinzialconcil in Avignon theilnehmend, äußerte Guibert sich dahin, man möchte mit der Einführung von Neuerungen vorsichtig zu Werke gehen und die Erinnerungen an die alte französische Kirche schonen. Wenn ich den Brief Guibert's an den Cardinal Antonelli vom 12. Februar 1853 über die Lage der Kirche in Frankreich richtig verstehe (II, 149), dann besitzt derselbe eine gewisse gallicanische Färbung, und II, 144 begegnet man einer Aeußerung über Rom (les hommes de tête sont rares à Rome en ce moment), die nur aus vollendeter Unkenntniß römischer Verhältnisse entspringen konnte. Msgr. Pie, unstreitig der geistvollste französische Bischof im 19. Jahrhundert, wird von Guibert in einer so abfälligen Weise beurtheilt, daß man sagen muß: der

Tadel trifft Guibert selber (II, 245). Wenn er Pie und dessen Freunde tadelt, weil sie jeden Andersdenkenden als Gallicaner bezeichneten und mit Verachtung auf die alte herrliche Kirche Frankreichs blickten, dann hat Guibert am Ende seines Lebens genau den nämlichen Standpunkt wie Pie eingenommen.

Von manchen Katholiken, und sogar noch 1879 von Emile Ollivier in seinem Werke »L'Église et l'État au concile du Vatican« den Gallicanern beigezählt, war Guibert, ungeachtet aller Vorsicht in seinem Auftreten, im Innern des Herzens dem heiligen Stuhl ergeben, wie wenige andere Prälaten jener Tage. In glänzender Weise hat er diese Gesinnung bekundet in jenen langen Jahren, während deren die ränkevolle Politik des dritten Napoleon den Untergang des Kirchenstaates einleitete, sodann während des Vatikanischen Concils. Das sechste und siebente Kapitel mit den Ueberschriften „Vertheidigung der Rechte des hl. Stuhles" und „Beziehungen des Erzbischofs von Tours zu verschiedenen Personen" lassen die edele Unerschrockenheit und den erleuchteten Eifer erkennen, mit welchen Guibert in seinen ebenso kraftvollen, wie stilistisch abgerundeten Schreiben an die verschiedenen napoleonischen Cultusminister die Rechte der Kirche vertheidigte, und welchen Wiederhall dieses Auftreten in der höheren französischen Gesellschaft fand. In Tours führte er, wie auch später in Paris, die römische Liturgie ein, von dem Gedanken getragen, daß die Uebereinstimmung in den heiligen Riten uns enger mit dem Mittelpunkt der Einheit verbinde. Aus diesem Bande erfahren wir auch, daß Erzbischof Guibert von Tours 1867 beim Centenarium der Apostelfürsten in Rom eine Adresse an die Fürsten mit katholischen Unterthanen zum Schutze der weltlichen Herrschaft des hl. Stuhles entwarf, die aber öffentlich nicht zur Besprechung gelangte.

Das oberhirtliche Wirken Guibert's, welcher 1857 dem an die Stelle des ermordeten Erzbischofs Sibour von Paris berufenen Cardinal-Erzbischof Morlot von Tours auf dem dortigen Stuhle folgte, ist über alles Lob erhaben. Sofortige energische und ausdauernde Tilgung der von Morlot in der Diöcesanverwaltung aufgehäuften Schuldenlast, Förderung der theologischen Bildung der Geistlichkeit, Ausrottung der jansenistischen Behandlung der Kinder im Beichtstuhle und bei Zulassung zur heiligen Commu-

nion (II, 369), Hebung der Klosterzucht, Erbauung eines würdigen Heiligthums über der neuentdeckten Grabstätte des hl. Martin mit Unterstützung des „heiligen Mannes von Tours" (Dupont), insbesondere aber die Predigt der christlichen Buße bei einer mit Glücksgütern gesegneten und zu üppigem Genuß hinneigenden Bevölkerung — das dürften die charakteristischen Merkmale seines Episcopates in der schönen Stadt an der Loire sein. „Tours," schrieb er eines Tages, „ist der Garten Frankreichs, doch hat er Dornen für mich" (II, 225). Bußprediger sind Vielen ein Dorn im Auge. Welchen Ernst er auf den Firmungsreisen und bei Firmungsfeierlichkeiten walten ließ, mit welchem Eliaseifer er hier alle Ausschreitungen bekämpfte, mag man aus II, 232 ersehen. Was Guibert insbesondere zu beklagen hatte, war der Mangel an Candidaten zum Priesterstande. Um demselben abzuhelfen, erließ er ein eindringliches Hirtenschreiben, welches die Segnungen der Berufungen zum Dienste des Herrn für die betreffenden Familien in herrlichen Worten darlegt (II, 171).

So abgetödtet Guibert in seinem ganzen Auftreten erscheint, so hat er doch die Lostrennung der Bretagne aus dem Verbande der Metropole Tours und die gleichzeitige Erhebung von Rennes zum Erzbisthum tief empfunden. Die Einwohner der Bretagne bestanden aber mit der vollen Zähigkeit ihres Charakters auf dieser Forderung; Napoleon gab nach und Rom anerkannte das Bedürfniß. Es bedurfte sogar eines eigenhändigen Briefes des Kaisers an Guibert, um den Unmuth des letztern zu versöhnen.

Auf dem allgemeinen Concil vom Vatican, für dessen Geschichte die Biographie einen hochwichtigen Beitrag liefert, hat Guibert eine höchst ehrenvolle Rolle gespielt. Die Absichten, mit denen er sich trug, richteten sich überwiegend auf Fragen der kirchlichen Disciplin. Doch angesichts der vom Stiftspropst von Döllinger künstlich genährten Bekämpfung der lehramtlichen Unfehlbarkeit erkannte er bald das Zeitgemäße der Definition derselben. Ausführlich hat Cardinal Guibert selbst das herrliche Votum mitgetheilt (II, 424—426), welches er als Mitglied der Commission zur Prüfung der Postulata damals abgegeben, als der Entwurf des Decretes der Unfehlbarkeit zur Berathung stand. Kein Dogmenhistoriker und Kirchengeschichtschreiber darf dasselbe übersehen. Weil jetzt zum ersten Mal an die Oeffentlichkeit getreten, muß dasselbe

in seinen Hauptstellen hier zur Mittheilung gelangen. Wie er bemerkt, habe er seinen Vortrag in lateinischer Sprache begonnen; weil ihm aber der Gebrauch derselben nicht leicht gewesen, habe er mit Zustimmung seiner Collegen in seiner Muttersprache fortgefahren.

Nachdem Msgr. Guibert daran erinnert, daß er die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit im theologischen Unterricht empfangen und sie auch selbst als Seminarprofessor vorgetragen, betonte er die Thatsache, daß dieselbe „stets in der Kirche zugelassen und von den Gläubigen angenommen worden", und fuhr dann also fort: „Vor einigen Jahren wäre es meiner Ansicht nach nicht zeitgemäß gewesen, diese Frage zu behandeln, damit hätte man unnöthiger Weise die Geister verwirrt und der Erörterung eine Autorität unterstellt, die mehr als andere jeder Discussion enthoben sein soll. Aber jetzt liegt die Sache anders. Die Frage ist gestellt, allerorten wird sie besprochen, im Concil und außerhalb desselben. Die Presse hat sich derselben bemächtigt, heftige Leidenschaften sind erregt . . . Wir sind nicht mehr frei, uns Stillschweigen aufzulegen. Die Beruhigung der Seelen wird nur eintreten durch Definition dessen, was die Katholiken bis jetzt geglaubt haben. Diese Frage muß also behandelt werden, und ich füge hinzu, sie muß in bejahendem Sinne beantwortet werden. Denn würde sie nicht behandelt, so würden angesichts dessen, was vorgeht, schwere Nachtheile für die Gläubigen entstehen, die weltlichen Regierungen würden die nothwendige Hochachtung vor dem hl. Stuhle verlieren und die Autorität des Papstes vermindert werden. Während ich sprach, betrachtete ich den mir gegenüber sitzenden Cardinal Antonelli und ich bemerkte, wie er jedesmal Zeichen der Zustimmung gab, wenn ich meine Worte betonte. Meine Rede brachte einen lebhaften Eindruck auf meine Collegen hervor. Es schien, daß ein neues Licht sie erleuchtete und diejenigen, die schwankend waren, in ihrer Pflicht befestigte . . . Gleich nach der Sitzung begaben sich die Cardinäle zum Papst, berichteten alles, was vorgegangen, und meldeten, daß, Dank dem Erzbischof von Tours und den von ihm vorgetragenen überzeugenden Gründen, die Abstimmung dahin ausgefallen, die Frage sei zu behandeln. Der hl. Vater empfand darob eine lebhafte Befriedigung." Guibert ließ es dabei nicht bewenden.

Auf Befehl der Aerzte und mit Genehmigung Pius IX. mußte er wegen eines schweren Leidens Rom am 5. Juni 1870 verlassen. Aber vor der Abreise sandte er einen Brief an den hl. Vater, in welchem er schon im Voraus sein Placet zur Definition der Unfehlbarkeit niederlegte (II, 428).

Den Fall der napoleonischen Herrschaft hat Guibert ebenso wenig bedauert, wie den Untergang der Juli-Monarchie. Nach seiner Auffassung steht der Diener der Kirche viel zu hoch, als daß der Bürger den Geistlichen in ihm verschlingen dürfe. Die Kirche nimmt allen Verfassungsformen gegenüber eine freundliche Stellung ein. Darin liegt kein Mangel an Vaterlandsliebe. Diese hat Guibert nach Ausweis des zehnten Kapitels mit einem Opfermuth, einer Hingabe und Ausdauer bethätigt, deren nur eine ideal angelegte Seele fähig ist. Kein Leser, er mag einer Gesellschaftsklasse oder einem Bekenntniß wie immer angehören, wird dieses Kapitel, ohne nachhaltige Anregungen zu empfangen, aus der Hand legen. Als Frankreich 1870 in Zuckungen des Todes lag, hat er die provisorische Regierung drei Monate lang in seinem Palais mit einem Tact und einer Gastfreundschaft beherbergt, die über alles Lob erhaben. Zwei Briefe Pius' IX. an König Wilhelm in Versailles vom 16. November 1870 und an Guibert zu weiterer Verwendung bei der provisorischen Regierung Frankreichs gelangen II, 476—478 zum Abdruck. Des Papstes Mahnung zum Frieden verhallte erfolglos unter dem Lärme der Waffen.

Nach dem tragischen Ende des Erzbischofs Derboy von Paris lenkte Thiers sein Augenmerk auf Dupanloup und Guibert. Beide Prälaten standen bei ihm in hoher Achtung. Dupanloup ließ man fallen aus zwei Gründen. Erstens wollte man in Rom nicht anstoßen, wo der Bischof von Orleans sich durch sein sonderbares Auftreten zur Zeit des Concils mißliebig gemacht. Zweitens war Dupanloup ein Mann, welcher Politik pflegte. Für Paris wollte man unter allen Umständen einen Erzbischof, der sich von politischen Umtrieben fernhielt. Ein solcher Oberhirt war Guibert. Interessant sind die Verhandlungen des Cultusministers Jules Simon mit dem Erzbischof Guibert von Tours, der sich hinter seine 69 Jahre verschanzte und hartnäckig den Stuhl von Paris ablehnte, endlich aber sich eine Stunde Bedenkzeit ausbat, um einen Freund zu befragen. „Uebrigens," bemerkte er, „weßhalb sollte ich den Namen

desjenigen nicht angeben, den ich sogleich um Rath fragen werde? Es ist unser Heiland Jesus Christus.“ Nachdem er eine Stunde in seiner Kapelle Anbetung gehalten, kam er zum Cultusminister zurück und sagte: „Ich habe einen Vorgesetzten, das ist der Papst. Er kennt mich, er weiß um mein Alter; wenn er mich nach Paris gehen heißt, dann werde ich nach Paris gehen“ (II, 517).

In den letzten Kapiteln gewinnen wir einen Einblick in das kirchliche Leben von Paris und in die umfassenden Aufgaben, an deren Lösung ein dortiger Oberhirt zu arbeiten hat. Obwohl mit 69 Jahren belastet beim Antritte seines hohen Amtes, hat Guibert während seiner fünfzehnjährigen Thätigkeit Großes geleistet. Es sei erinnert an die Errichtung der katholischen Universität, an den Bau der Herz=Jesu=Kirche auf dem Montmartre, an seine Fürsorge für die Hinterbliebenen der im Kriege Gefallenen und die Bemühungen zur Schöpfung neuer Pfarrsysteme in bisher vernachlässigten Stadttheilen. Seine Freigebigkeit an Arme überstieg bei seiner eigenen Bedürfnißlosigkeit alle Grenzen, wurde aber auch oft mißbraucht.

Rührend war seine Liebe zu den körperlich und geistig Kranken. Am ersten Tage nach der Einführung in sein erzbischöfliches Amt besuchte er das Hôtel Dieu. Ein uraltes Recht in Anspruch nehmend, erwirkte er bei der Regierung die Freilassung von drei Verurtheilten. Und was den Dichter Victor Hugo in seiner letzten Krankheit betrifft, so gedachte der Erzbischof mit Wehmuth der alten Tage, in welchen dieser talentvolle Mann der Kirche seine Muse gewidmet hatte, und erbat sich die Erlaubniß, dem schwer Erkrankten die Sterbesacramente zu spenden. Von der Umgebung wurde er schnöde abgewiesen. Thiers wollte keinen politischen Bischof. Mit ängstlicher Sorgfalt hat Guibert seinen Erwartungen entsprochen und das politische Gebiet gemieden. Aber ebenso wenig war der ehrwürdige Prälat ein Hofbischof. Die Betheiligung an Staatsfesten lehnte er ab, weniger aus Rücksichten auf sein hohes Alter, denn aus idealen Gründen, die dem Gebiete des Glaubens entlehnt waren. Das entsetzliche Schicksal, welches seinen Amtsvorgänger Darboy betroffen, der Untergang so vieler Dynastien, die er erlebt, die seit Jahrzehnten gepflogene Gewohnheit, allabendlich der Betrachtung seines Todes fünf Minuten zu widmen, ließen den Reiz irdischer Größe in seinen

Augen erblassen. Selbstverständlich war Guibert bei der Verwaltung der Diöcese Paris auf die Beihilfe jüngerer Kräfte angewiesen, da sein hohes Alter ihm unmittelbares Eingreifen vielfach nicht gestattete. Aber als ein einsichtsvoller Mann besaß er die »qualité de savoir faire travailler« (II, 567).

Zu den begabtesten, thätigsten und opferwilligsten Mitarbeitern des Cardinals gehörte sein Generalvicar Msgr. d'Hulst. Als Conferenzredner von Notre-Dame in Paris, als Vertheidiger der Rechte der Kirche in der Kammer der Deputirten, als Schöpfer und Rector der katholischen Hochschule von Paris, als Präsident der internationalen Congresse der katholischen Gelehrten, als theologischer Schriftsteller, endlich als Vater der Armen glänzt dieser ausgezeichnete Mann in der französischen Kirchengeschichte unserer Zeit. Während diese Zeilen in die Presse gingen, ist er, reich an Mühen und Verdiensten, am 6. November 1896 zu Paris in die Ewigkeit abberufen worden[1]). (Geb. 1841).

Unter den Regierungen von Thiers und Mac Mahon (1871 bis 1878) floß Guibert's Episcopat in Paris ruhig dahin. Kaum aber hatten die Radikalen das Staatsruder erfaßt, da begann für den Erzbischof, der sich allgemach zum ausschlaggebenden Berather der französischen Bischöfe emporgeschwungen, eine Reihe der qualvollsten Jahre. Er wurde Zeuge der Austreibung der Orden, der Laisirung der Schulen und Krankenhäuser, der Unterdrückung der Militärgeistlichkeit. All diesen und anderen, die kirchlichen Rechte schwer verletzenden Maßnahmen gegenüber bewegte sich der Cardinal vollkommen auf der Höhe seiner Aufgabe. Seine Hirtenbriefe und seine Schreiben an die Regierung aus dieser Periode gehören zu den glänzendsten Kundgebungen des französischen Episcopates in unserer Zeit[2]). Interessant sind die Mittheilungen über die Art und Weise der Entstehung dieser berühmten

---

1) Werke des Msgr. Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst: 1) Conférences de Notre-Dame. 5 vols. 2) Mélanges oratoires. 2 vols. 3) Mélanges philosophiques. 4) Vie de Just de Bretenières, missionaire apostolique martyrisé en Corée (1866). 5) Vie de la Mère Marie-Térèse, fondatrice des soeurs de l'adoration réparatrice.

2) Oeuvres pastorales de Msgr. Guibert, Cardinal Archevêque de Paris. Tours. A Mame et Fils. 1888. 5 vols.

Schreiben. Nachdem der Cardinal den Gegenstand gründlich überdacht, ließ er einen seiner Generalvicare zu sich bitten, besprach dann, auf- und abgehend in seinem Arbeitszimmer, stundenlang das betreffende Thema und ersuchte denselben schließlich, den Austausch der Gedanken zu Papier zu bringen und ihm nach einigen Tagen vorzulegen. Die letzte Feile spendete Guibert selbst den so entstandenen Entwürfen mit einer Sorgfalt, die an die peinliche Gewissenhaftigkeit erinnert, mit welcher Cardinal von Geissel seine Anreden und Hirtenschreiben ausarbeitete. Ein gelehrter Theologe, wie Cardinal Pie, war Guibert nicht. Davon war Niemand tiefer überzeugt, als er selbst, weßhalb er auch das wiederholt ihm gemachte Anerbieten einer Stelle in der französischen Akademie ausschlug.

Am Ende seines vielbewegten Lebens fand er nochmals öffentlich Gelegenheit, dem Apostolischen Stuhle seine Anhänglichkeit zu beweisen. Aus Anlaß des von Leo XIII. veröffentlichten Schreibens, welches eine unglückliche Kundgebung des Cardinals Pitra betraf, richtete Guibert einen Brief an den hl. Vater, in welchem er seine vollste Uebereinstimmung mit den vom Papste über die Pflichten der katholischen Presse ausgesprochenen Grundsätzen ausdrückte. Dieser Brief bildet im Verein mit den herrlichen Zustimmungsschreiben vieler bischöflichen Amtsbrüder einen stattlichen Band und hatte die Ehre, daß der Papst deren Zusammenstellung und Drucklegung in Rom anordnete[1]).

Am 7. Juli 1886 ist Cardinal-Erzbischof Guibert aus dem Leben geschieden. In der Geschichte der Kirche des 19. Jahrhunderts hat er leuchtende Spuren hinterlassen.

1) Vgl. meine Besprechung im Literar. Handweiser Nr. 397.



XXXI.

Die katholischen Schutzhäuser und Reformschulen in den Vereinigten Staaten.

Es dürfte für den deutschen Pädagogen von Interesse sein, auf das Schulwesen der Vereinigten Staaten insoweit einen Blick zu werfen, als es sich um Schulen handelt, die dem Wohle der verwahrlosten Jugend gewidmet sind. Die Behandlung der amerikanischen Schulfrage überhaupt würde den engen Rahmen eines Berichtes für eine theologische Zeitschrift überschreiten, weßhalb ich an einem andern Orte in nicht ferner Zeit diese Frage ausführlich behandeln werde. Hier habe ich es nur mit den sog. Reformschulen zu thun.

Man würde fehlgehen, glaubte man, daß der Staat sich um die verwahrloste Jugend nicht kümmere. Der Jahresbericht des Commissärs für Unterricht in den Verein. Staaten vom Jahre 1894 (Washington, 2 Bände) gibt darüber Folgendes an:

Der Staat hat zur Zeit in 28 Staaten der Union im Ganzen 60 Reformschulen unter je einem Vorsteher. Die Zahl sämmtlicher Hilfsbeamten (Lehrer und Verwaltungsbeamte) beträgt 1072, die der Zöglinge 16,853. Darunter sind 13,708 Knaben und 3145 Mädchen; 14,074 Zöglinge gehören der weißen Race an, 1857 der farbigen. Von eingeborenen Eltern stammen 5776 Zöglinge, von fremdgeborenen 4787. Nur lesen können 1945, weder lesen noch schreiben 1579. Der Werth an Boden und Gebäuden der Anstalten ist auf 10,022,904 Doll. geschätzt, während die jährlichen Gesammtausgaben für den Staat die Höhe von 2,548,118 Doll. erreichen. Am meisten zahlt der zur nordatlantischen Division gehörende Staat New-York (777,994 Doll.), dann der ebenfalls dahin gehörende Staat Pennsylvania (270,758 Doll.), dann der ebenfalls nordatlantische Staat Massachusetts (206,389 Doll.). Es folgen der zur Nord-Central-Division gehörende Staat Minnesota (168,000 Doll.), dann der ebenfalls dorthin fallende Staat Michigan (148,179 Doll.), dann der demselben Verbande ange-

hörende Staat Ohio (101,366 Doll.), hernach der nordatlantische Staat New-Jersey (101,106 Doll.). Die übrigen Staaten schwanken zwischen 3000—86,000 Doll. Dementsprechend entfallen an Reformhäusern auf New-York 7, Pennsylvania 2, Massachusetts 12, der Rest hat 1—3 Häuser. Die West-, Süd- und Süd-Centralstaaten sind in jeder Beziehung schwach vertreten, entsprechend der Zahl und Qualität der Bevölkerung.

Da die Bundesregierung keine Religion anerkennt, so ist demnach das System der Reformschulen ein religionsloses. Dabei ist zu beachten, daß die Zöglinge trotzdem nicht ohne religiösen Unterricht bleiben, indem die ‚Vertreter' der einzelnen religiösen Genossenschaften Zutritt haben.

Ich habe aus eigener Anschauung staatliche Reformhäuser kennen gelernt und kann ihnen nur Gutes nachsagen. Was ich etwa zu tadeln hätte, ist der Umstand, daß die Insassen nach meiner Auffassung zu vornehm aufgezogen werden. Ich verstehe darunter nicht etwa, daß körperliche Züchtigungen verpönt sind — bekanntlich kann schon der zweijährige Sprößling der amerikanischen Familie körperliche Züchtigung durchaus nicht mit dem Freiheitsbegriffe vereinbaren —, sondern daß den Zöglingen eine Lebensführung anerzogen wird, zu deren Fortsetzung ihnen später die Mittel zweifelsohne fehlen werden. Das gibt aber ein vornehmes Proletariertum, das von ökonomischem Standpunkte aus seine Bedenken hat.

Doch dieses Bedenken ist es wohl nicht, was die katholische Kirche in den Verein. Staaten veranlaßt, specifisch-katholische Reformhäuser zu gründen und mit schweren Opfern zu halten. Das Bauen und der Unterhalt von Kirchen und Schulen (niederen wie höheren) lastet auf den Katholiken; der Staat gibt keinerlei Zuschuß an Geld oder sonstwie, verlangt seinerseits aber von den Katholiken ihre Beisteuer zu den öffentlichen Elementarschulen (public schools). Derselbe Grund, der die katholische Kirche im Lande antreibt, eigene Elementarschulen zu errichten, ist auch der Grund, eigene Reformhäuser zu haben: zu verhüten, daß die Jugend der Kirche verloren gehe.

Armenhäuser, Reformhäuser, Häuser für Wittwen, Waisen und Greise, Findlingshäuser, Hospitäler, Anstalten für Stumme, Taube und Blinde u. a. m. verdanken ihren Ursprung vornehmlich

drei Principien: der Nächstenliebe, der Menschenfreundlichkeit und dem Staatswohle. Unter diesen steht obenan die Nächstenliebe, wie sie der Leitstern für das Christenthum ist, zum Wohle der Mitmenschen zu wirken. Die Philanthropen handeln mit Rücksicht auf die menschliche Familie aus Menschenfreundlichkeit und der Staat endlich handelt im Interesse seiner Unterthanen.

Es bedarf keiner langen Ausführungen, daß die Nächstenliebe das vornehmste, edelste Princip ist, der Grundstein des Christenthums, das ohne Nächstenliebe — im christlichen Sinne — gar nicht denkbar ist. Nächstenliebe ist eine der christlichen Haupttugenden, nach dem Gesetz der Liebe Gottes der Klimax, die höchste und eine der Früchte des hl. Geistes. Die Lobrede, die der Völkerapostel Paulus in Kap. 13 des 1. Briefes an die Corinther der Nächstenliebe hält, sollte tief in jede Menschenbrust eingegraben sein. Sagt doch der göttliche Stifter unserer heiligen Religion selbst: ‚Daran wird man euch erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebet.‘

Begeistert von dieser hohen Auffassung der Nächstenliebe, hat das Christenthum zu jeder Zeit seinen göttlichen Ursprung eben durch eine ausgiebige, wirksame Ausübung der Nächstenliebe bethätigt. Es gibt kaum eine charitative Anstalt in der Welt, die nicht christlichen Ursprunges wäre oder doch eine Nachahmung. In den frühesten Zeiten sorgte die Kirche insoweit für die Armen, daß ein Viertel des kirchlichen Vermögens diesen gehörte. Als dann die Kirche erstarkte und in Erfüllung der prophetischen Worte ihres Stifters zu dem Baume geworden war, dessen Aeste die ganze Erde überschatteten, da reiften im Schoße der Kirche jene religiösen Genossenschaften, deren Lebensbedingung die Charitas war. Nächstenliebe in Bezug auf den Körper ging Hand in Hand mit der Nächstenliebe in Bezug auf die Seele. Im 11. Jahrhundert predigten und wirkten wahrhaft apostolische Männer für die Aufrichtung gefallener Frauenspersonen und gaben so dem 19. Jahrhundert ein Vorbild für seine ‚Magdalenenhäuser‘. Der Befreiung der Sklaven wurde von der Kirche ein Hauptaugenmerk zugewendet. Christen wurden Sklaven, um Sklaven zu befreien, und so wurde die Sklaverei in vielen Ländern nach und nach abgeschafft. Die Frau wurde aus der sklavischen Stellung befreit, zu der sie das Heidenthum dem Gatten gegenüber erniedrigt hatte. Missionen

und Institute wurden gegründet, um die Jugend die Heilswahrheiten zu lehren.

Doch wir wollen hier keine Universalgeschichte schreiben: der Raum ist auf ein kleines Kapitel beschränkt. Die katholische Kirche ist ihrem Wesen nach, wie in der Entfaltung desselben überall dieselbe. Deßhalb braucht es auch nicht zu überraschen, wenn sie in den Verein. Staaten heute 9 Universitäten, 182 höhere Schulen für Knaben und 609 für Mädchen hat, dazu ein Gesammtcontingent an Schulkindern von 772,060 Köpfen.

Das Bestreben dieser Schulen ist, nicht nur gute Katholiken heranzubilden, sondern auch gute Bürger. Cardinal Gibbons, Erzbischof von Baltimore, sagte darüber seiner Zeit im ‚Baltimore Cathol. Club‘: „Kein Land der Erde hat das schwere Problem, die Harmonie zwischen Kirche und Staat zu erhalten, besser gelöst, als die Verein. Staaten. Hier laufen Kirche und Staat einträchtig nebeneinander her, ohne in Conflict zu gerathen. Die Kirche hält den Staat aufrecht, sie erzieht den Staat in seinem Nachwuchs und lehrt den göttlichen Ursprung der Gesetze, unter denen wir leben. Die Religion sagt uns, daß es keine Autorität gibt, als die, die von Gott kommt und jedes Gesetz heiligt. Die Religion heiligt auch die Achtung und den Gehorsam gegen bürgerliche Gesetze, indem sie lehrt, daß Gehorsam gegen weltliche Obrigkeit nicht knechtische Unterwürfigkeit gegen Menschen ist, sondern eine Huldigung des freien Mannes gegen Gott.“

Die katholische Kirche hat zur Zeit in den Verein. Staaten 239 Waisenhäuser mit 3875 Kindern. Dazu kommen 800 andere charitative Anstalten, wie Spitäler, Schutzhäuser (protectory), Reformhäuser, Kleinkinderschulen, Heimathen u. a. m. Die Gesammtzahl der in katholischen Anstalten im Jahre 1894 erzogenen, resp. untergebrachten Personen betrug 860,365.

In erster Reihe muß der Staat Pennsylvania und besonders die Stadt Philadelphia erwähnt werden. In diesem Staate hat die katholische Kirche außer den Collegien 60 höhere Schulen — den deutschen höheren Bürger- resp. Töchterschulen vergleichbar —, 321 Elementarschulen (Pfarrschulen) mit insgesammt 72,000 Kindern, 18 Asyle und 33 andere humanitäre Einrichtungen. Die Erzdiöcese Philadelphia hat 3 Collegien, 18 höhere Schulen, 98 Pfarrschulen mit an 33,000 Kindern, 10 Asyle mit 33,032 Insassen,

und in 23 anderen charitativen Anstalten werden im Ganzen 39,780 Personen erzogen resp. unterhalten.

Reform- und Schutzhäuser nehmen unter den Schöpfungen der Charitas, der Philanthropie und des Staates eine hervorragende Stelle ein, und die katholische Kirche hat in diesem Punkte die beiden anderen Factoren weit überflügelt.

Die Frage ist: Hat der Staat das alleinige Recht, arme, verwaiste, zum Laster angelegte, vernachlässigte Kinder zu erziehen und zu erhalten?

Die Antwort ist eine verneinende. Ein integrirender Theil der Erziehung ist die Religion, und die Union garantirt jedem Unterthan religiöse Freiheit, Freiheit der religiösen Ueberzeugung und der Ausübung seiner Religion. Dementsprechend hat die katholische Kirche der Verein. Staaten ihre charitativen Anstalten, z. B. in der Stadt New-York Anstalten zum Schutz und zur Reform der Kinder: New-York Catholic Protectory — Mission of the Immaculate Virgin for the Protection of Homeless [Heimathlose] and Destitute Children mit einem Haus in New-York und einer Filiale in Monnt Loretto auf Staten Island [Insel] — Boland Trade School — Institution of the Sisters of Mercy — St. Anna's Home for Destitute and Homeless Children — Institution of the Sisters of St. Dominic — Foundling [Findling] Hospital — House of the Holy Family for Befriending Children and Joung Girls — St. Agatha's Home for Children — im Ganzen 9 — in der Stadt Buffalo (Staat New-York) 1, in Baltimore (Staat Maryland) 1, in Boston (Staat Massachusetts) 2, in der Erzdiöcese Chicago 6 Industrieschulen, in San Francisco 1 Industrieschule, eine solche in Edington (Staat Pennsylvania), 2 solche und 2 Reformhäuser in St. Louis (Staat Missouri) u. s. w.

Der beste Beweis für die Güte einer Sache ist das Lob der Gegner. Die katholischen charitativen Anstalten wirken nicht im Geheimen, ihre Arbeit ist Jahr aus, Jahr ein eine öffentliche, und wer sich die Anstalten näher ansehen will, findet Zutritt, ob er Katholik oder Nichtkatholik sei.

Der verstorbene G. W. Curtis, als Gelehrter, wie als Redner und Patriot bekannt, sprach sich über die Sache also aus: „Es ist unmöglich, die Thatsache nicht anzuerkennen, daß die charitativen Gründungen der römischen Kirche die umfassendsten, die

blühendsten und die wirksamsten sind, die die Geschichte kennt ... Ich kann unmöglich über die verschiedenen Formen der Charitas in dieser Kirche sprechen wollen, aber das will ich sagen, daß die Civilisation einem ihrer Heiligen den Orden der Barmherzigen Schwestern verdankt, deren Opferwilligkeit sogar im Dienste Andersgläubiger in Hospitalen wohl bekannt ist."

Das durch und durch protestantische New-Yorker Blatt ‚New-York Observer' brachte vom 20. April 1893 an fünf Wochen lang je einen langen Artikel voll des Lobes über das charitative Wirken der katholischen Kirche, und der protestantisch-hochkirchliche Bischof Dr. Doane von Albany am Hudson — dessen Bruder war katholisch geworden und später zur bischöflichen Würde gelangt — sagte in seinem Bericht über speciell katholisch charitative Anstalten vor der New-York Constitutional Convention im Jahre 1894 wörtlich: „Ich ehre die katholische Kirche vom Grund meines Herzens für den Standpunkt, den sie heute im Dienste der Kranken und Armen einnimmt." Der Präsident der Versammlung, J. H. Choate, pflichtete dem Redner bei: „Die katholische Kirche, von der ich jetzt speciell spreche, hat, soweit ich in Erfahrung brachte, in charitativer Hinsicht den Weg gezeigt und ist für alle anderen kirchlichen Genossenschaften ein Vorbild geworden."

Was dem letzteren Urtheile besonderen Werth verleiht, ist der Umstand, daß Choate Präsident der ‚Gesellschaft für Nächstenliebe und Hilfe im Staate New-York' und Vorstandsmitglied der ‚New-Yorker Gesellschaft zur Verhütung von grausamer Behandlung von Kindern' ist. Es wäre ein Leichtes, die Zahl dieser Zeugnisse aus nichtkatholischen Lagern, die der katholischen Kirche wenn nicht feindlich, so doch interesselos gegenüberstehen, um Dutzende zu ergänzen.

Katholische Schutz- und Reformhäuser bilden nur den kleinsten Factor unter katholischen Einrichtungen, da man sie hauptsächlich nur in großen Städten braucht; aber sie sind doch ein sehr wichtiger Factor da, wo sie vonnöthen sind. Deutschland kennt ja solcher Anstalten in stattlicher Zahl.

Den Anfang mit der Fürsorge für Findlinge machte in der Riesenstadt New-York die ‚Society of St. Vincent de Paul'. In der Folge beauftragte der damalige Erzbischof von New-York, Cardinal Mc Closkey († 1885), einen unter dem Namen ‚Vater

Johann' — sein Familienname war Johann Drumgoole — allbekannten Stadtgeistlichen, das angefangene Werk in die Hand zu nehmen. Vater John war der rechte Mann am rechten Platze. 1876 that sich die ,Josephs-Union' auf, deren Mitglieder jährlich nur 25 Cents = 1 ℳ Mitgliedergeld bezahlten. Vater John gab ein Blättchen heraus ,The Homless Child and Messenger of St. Joseph's Union' (Das heimathlose Kind und der Bote der St. Jos.-Union), das jedes Mitglied — heute sind es deren an 500,000 — zugeschickt erhielt. Die Mitglieder genießen gewisse Vortheile für ihr Seelenheil. Anfangs war die Union in einem gemietheten Hause (Nr. 55 Warren-Straße) untergebracht. Heute hat sie am Nordostende der Bond-Straße und Lafayette-Platz ihre eigenen Gebäude, die sich anderen desselben Charakters würdig zur Seite stellen dürfen.

Das Eigenthum des Hauses in Mount Loretto auf Staten Island — der Insel westlich von der Einfahrt der Europadampfer in den New-Yorker Hafen — umfaßt 650 Acres Land (1 Acre = 40,56 Ar), von denen 300 von den Knaben der Anstalt bebaut werden. Das Hauptgebäude, das in der Mitte dieses prachtvollen Landgutes steht, ist ein geräumiger imponirender Bau, der 2000 Kinder beherbergen kann und dessen Herstellung 500,000 Doll. kostete [1]).

Außer dem Hauptgebäude finden sich dort eine Badeanstalt, ein gewaltiger Stall mit 125 Stück Rindvieh und 70 Pferden, ferner ein Schweinestall mit 600 Ferkeln, ein Schafstall mit 100 Insassen und ein Hühnerstall mit einigen Tausend gut gepflegten Exemplaren von Federvieh. Die Stallungen zusammen bilden einen Complex, der an Größe seines Gleichen im Staate New-York nicht mehr hat. Rund um das Hauptgebäude stehen die Werkstätten und die Wohnhäuser für die Werkmeister, welche die Knaben in den verschiedensten Handwerken unterrichten.

Die Knaben sind in sieben Klassen getheilt. Die unterste Stufe ist die Kleinkinder-Bewahranstalt, die oberste die Lehrlingsklasse.

---

1) Ich bemerke dabei, daß ein Bau hier zu Lande durchschnittlich dreimal mehr kostet, als in Deutschland. Nach meiner Schätzung hätte obiger Bau in Deutschland, in Backstein aufgeführt, kaum 80,000 Mark — ohne Inventar natürlich — gekostet. Ich habe ihn wiederholt selbst gesehen.

Hat ein Knabe die letztere absolvirt, so tritt er in die Trades Hall ein, wo er Unterricht in der Industrie erhält. Zugleich wechselt er Wohn- und Schlafzimmer im Home (Heimath), darf sich die Kleider in der Schneiderabtheilung selbst wählen, kann die reichhaltige und mit pädagogischem Tacte angelegte Bibliothek des Hauses benützen und erblickt eine Auszeichnung darin, daß er Sonntags ein — weißes Hemd tragen darf. Hat er den Curs in der Trades Hall mit Erfolg durchgemacht, so wird er in die Free Trades Hall versetzt, und oft tritt der Fall ein, daß ein junger Mann dann als Lehrer in dieselbe Abtheilung zurücktritt, in der er seine Lehrzeit begonnen hat.

Das Alter der Knaben bewegt sich zwischen 4—21 Jahren.

Tritt ein Knabe in die Free Trades Hall ein, so erhält er wöchentlich seinen Lohn, hat sein eigenes Schlafzimmer, kann gehen und kommen nach Belieben, kann Plätze aufsuchen, wo er ein unschuldiges Vergnügen findet, und nur von solchen muß er wegbleiben, wo Spirituosen verkauft werden. Geschickten Handwerkern besorgt das Haus gute Stellungen in New-York und die jüngeren Männer schlafen dann im Mutterhause am Lafayette-Platz, wo sie für Wohnung und gute, kräftige Kost wöchentlich nur 2 Doll. — den deutschen Verhältnissen entsprechend = 2 Mark — bezahlen. Hat ein Knabe Anlagen und Lust zu einem höheren Berufe, so schickt ihn das Haus in's College (Gymnasium), und zur Zeit sind zehn dieser Knaben Studenten der Theologie. Der eine bildet sich zum hoffnungsvollen Musiker aus und ein anderer bereitet sich darauf vor, später ‚zu flicken der sündigen Seele verfallenes Haus'.

Unter den Handwerken sind die gangbarsten und auch dankbarsten vertreten. Das Sprichwort ‚Handwerk hat goldenen Boden' gilt im Lande des Dollars nur mit Einschränkung, weßhalb die Leiter der Anstalt bei der Auswahl der Handwerke vorsichtig zu Werke gehen.

Obgleich die Anstalt in erster Linie nur für Knaben bestimmt ist, so verstößt sie doch auch Mädchen nicht, die ihr die Vorsehung in den Weg führt. Diese haben in St. Elisabeth Home eine Heimath, wo sie in Handarbeit und anderen Zweigen weiblichen Schaffens ausgebildet werden. Sie haben Strümpfe zu stricken und zu stopfen und die Kleider der Knaben zu flicken. Fügen wir noch bei, daß die Anstalt — natürlich nicht St. Elisabeth Home —

ihr eigenes ‚Cadettencorps‘ hat: ohne Soldatenspielerei thut's nun einmal das Land der Freiheit nicht und die Josephs-Union muß dem Rechnung tragen.

Alle Insassen von Mount Loretto werden zu guten Christen und guten Bürgern herangezogen. Wie der Vorstand freudig bekennt, bleiben die Insassen dem Hause dankbar und den Schwestern anhänglich.

Der schon erwähnte ‚New-York Observer‘ schrieb 1893 über die Mission: „Diese Einrichtung, welche die Lücke zwischen der Waisenabtheilung und der der Widerspenstigen ausfüllt, ist vor 25 Jahren von ‚Vater Johann‘ gegründet worden, der als der demüthigste und wohlwollendste Priester der ganzen Erzdiöcese New-York bekannt war. Durch seine unermüdliche Energie, Beharrlichkeit und seinen erstaunlichen Verwaltungssinn hat sich die Einrichtung ungeahnt schnell aus ihren bescheidenen Anfängen zu einer vornehmen, sich selbst erhaltenden Anstalt entwickelt, die bis heute 1700 Insassen für eine Zukunft auf eigenen Füßen befähigt hat.“

Unter den vielen Besuchern der Anstalt zu Lebzeiten des seligen Vaters Johann ist besonders der englische Premierminister, Lord Roseberry, zu nennen, der ein warmer Verehrer von Vater John und ein Freund seiner Anstalt wurde und einen Insassen derselben — Pat genannt — auf seine Kosten studiren ließ. Der Lord schrieb wörtlich also an Vater John:

„Lieber Vater Johann!

Ich kann New-York nicht verlassen, ohne Ihnen Lebewohl zu sagen. Aber in erster Linie muß ich Ihnen meine Adresse nennen: 2 Berkley Square, London, West, damit Sie mir schreiben, wie Ihr gutes Werk Fortschritte macht, wie Pat sich macht und wie viel Sie für seine Ausbildung von Zeit zu Zeit benöthigen. Sodann muß ich meinen Dank aussprechen dafür, daß ich Sie persönlich kennen lernte, Sie und Ihr edles Werk. Ich verließ die Anstalt nie, ohne einen Blick geworfen zu haben in ein höheres und heiligeres Leben, wie ein solches zu leiten selten ein Mann von der Vorsehung gewürdigt wird oder fähig ist. Ich wünsche, daß Sie Ihrer Anstalt noch lange erhalten bleiben und ich beide noch oft wiedersehen möge; möge die Anstalt wachsen und gedeihen! Lassen Sie Pat photographiren und senden Sie mir ein Bild.

Gott segne Sie, soweit ich dies ohne Anmaßung Ihnen gegenüber sagen darf! Ihr Lord Roseberry."

Was Wunder, wenn der gute ‚Vater Johann' bald den ehrenden Beinamen eines ‚amerikanischen Don Bosco' erhielt? Sein Nachfolger ist der hochw. Joh. J. Dougherty, der die Anstalt im Geiste seines Vorgängers leitet und jährlich zu höherer Blüthe und größerem Ansehen bringt.

Jeder denkende und strebsame Mensch hat seine Ideale: Bilder von Vollkommenheit, die verwirklicht werden, wenn Schönheit und Vollkommenheit, wie andere sie sich denken, behutsam ausgewählt und zu Einer Schöpfung vereinigt werden. So und nicht anders tragen die Wohlthäter ihres Geschlechtes, der Philanthrop, der Mann der Charitas, der Kinderfreund, der Staatsmann, der gute Samaritan, der Christ, ja alle, die auf das Wohl des verlassenen Kindes sinnen, in ihrem Herzen den Entwurf einer idealen Anstalt: ein Muster für Schutz- und Reformhäuser. Ein solches Ideal ist nach meiner Auffassung in dem ‚New-York Catholic Protectory' verwirklicht.

Dieses Protectory ist das erste seiner Art in Amerika. In's Leben gerufen wegen der Gefahren einer Großstadt, hat es an die christliche Charitas gewaltige Forderungen gestellt, aber auch mehr zur Lösung der traurigen Lage beigetragen, als irgend eine andere Anstalt. Das Protectory zeigt ein zweifaches Antlitz: es ist halb Schutzhaus und halb Reformhaus und hält seine rettende Hand mit Eifer und Liebe über Knaben und Mädchen. Religiöse, wie weltliche Erziehung werden erstrebt.

Das Protectory befaßt sich mit drei Klassen von Kindern:

1. Kinder unter 14 Jahren, die mit schriftlicher Einwilligung der Eltern oder Vormünder zum Schutze oder zur Reform dem Hause übergeben werden.

2. Kinder zwischen 7—14 Jahren, die arbeitsscheu, zum Laster geneigt oder heimathslos sind und von einem Beamten der Stadt New-York nach dem Gesetze dem Protectory übergeben werden können.

3. Kinder desselben Alters, die auf Antrag der öffentlichen Armenbehörde oder Behörde für Correction der Stadt New-York dem Hause überwiesen werden.

Dr. Levi Silliman Ives, ein ehemaliger Bischof der amerikanischen (anglikanischen) Hochkirche, wallfahrtete nach seinem Uebertritt

zur katholischen Kirche nach Rom und legte zu Füßen des heiligen Vaters Pius IX. den Ring nieder, der ihm bei seiner Weihe zum Bischof von Nord-Carolina an den Finger gesteckt worden war. Dieser Mann ist der Gründer und erste Präsident des oben geschilderten Protectory. Sein Unternehmen fand Beifall und Unterstützung bei dem damaligen Erzbischof von New-York, dem hochwürdigsten Prälaten Johann Hughes (1842—1864). Mit Privatmitteln wurde das Haus gegründet, und zwei Jahre vergingen, ehe der wachsame oder vielleicht besser gesagt eifersüchtige Staat New-York die Anstalt für seine Zwecke mitbenützte, indem er Kinder aus Rubrik 2 und 3 ihm überwies. Das Haus nimmt auch nichtkatholische Kinder auf, aber der Präsident der Catholic Union konnte mit gutem Gewissen den Vorwurf der Proselytenmacherei zurückweisen, den die ‚Evangelical Alliance‘ vor dem gesetzgebenden Körper gegen das Haus erhob. Die protestantischen Kinder gehen Sonntags in die nächste protestantische Kirche, begleitet von einem Bruder (Ordensbruder) oder Beamten des Hauses. Es nimmt nur ungern und nur um der guten Sache willen nichtkatholische Kinder auf, segelt aber offen unter der katholischen Flagge, während nichtkatholische Häuser den Aushängeschild ‚Nonsectarian‘ benützen, um Katholiken zu fangen.

In seinem Aufrufe an die Katholiken New-Yorks bei Gründung des Protectory (1863) sagte Dr. Ives wörtlich: „Täglich wandern Tausende dieser schutzlosen Geschöpfe durch die Straßen dieser Großstadt, alle den Schrecken einer machtlosen Armuth preisgegeben, ausgesetzt allen Lockungen zur Sünde in ihrer entstellenden und menschenentwürdigenden Gestalt ... Unsere Absicht ist, diesen leidenden Kleinen eine helfende Hand zu bieten, sie aus dem Zustande der Herabwürdigung und des Elends herauszureißen und ihnen ein Dasein zu schaffen, welches sie befähigt, sich später ehrlich und redlich durch's Leben zu bringen, mit einem Worte, sie zu guten und brauchbaren Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft zu machen ... Ein höherer Beweggrund ist aber, Tausende von verlassenen Katholiken zu retten, d. h. Kinder, die in Gefahr sind, ihren Glauben zu verlieren und an ihrem Seelenheile Schiffbruch zu leiden. Solche Kinder sind uns von Gott besonders anvertraut und jeder Katholik ist unter der Autorität der Kirche für ihr Seelenheil verantwortlich. Man braucht nicht Bischof oder

Priester zu sein, um hierin eingeschlossen zu sein. Freilich ist es die Sendung der Bischöfe und Priester, das Werk zu leiten und mit dem Segen ihrer geweihten Hand zu begleiten; aber die Laien dürfen die Hände deßhalb nicht müßig in den Schoß legen."

Erzbischof Hughes führte den Dr. Ives bei einer stattlichen Versammlung in New-York als Redner ein und sagte dabei u. a.: „Was ich hauptsächlich wünsche, ist, die erste beste Gelegenheit, die sich mir darbietet, zu benützen, um mein hohes, ernstes Interesse an diesem Werke christlicher Reform zu bekunden. Das Werk ist derart, daß es die vollste Sympathie in den weitesten Kreisen findet. . . . Die Zeit wird kommen, wo dieses Werk einen ehrenvollen Platz unter anderen Werken christlicher Nächstenliebe in dieser Stadt einnimmt und tausendfältigen Segen nach allen Seiten ausströmt."

Diese Prophezeiung ist mit Hilfe Gottes in Erfüllung gegangen. Private Hilfe und contractlich gesicherter Zuschuß des Staates als Pflegegeld für die von ihm überwiesenen Insassen haben den Wirkungskreis des Hauses in's Ungeahnte erweitert. Wie sehr das Volk für das Haus eingenommen ist, beweist der Umstand, daß eine einzige, zum Besten des Hauses gehaltene Fair[1]) einen Reinertrag von rund 100,000 Doll. abwarf.

Der 9. Jahresbericht (1872) besagt, daß seit der Gründung des Hauses im Ganzen 1,430,706 Doll. verausgabt worden sind. Von diesem Betrage waren etwas weniger als die Hälfte Staatszuschüsse, die größere Hälfte private Gaben. Es ist ausgerechnet worden, daß die Zuschüsse des Staates oder genauer gesagt der Stadt New-York eben für den Unterhalt der von der Stadt überwiesenen Insassen genügten, so daß also der in 32 Jahren ange-

---

1) Fair, eigentlich Jahrmarkt, ist ein hier zu Lande üblicher Brauch, im Großen für Kirchen, Schulen, Spitäler 2c. Gaben zu sammeln. Die Leitung nimmt die Kirche 2c. in die Hand. Es werden Gaben gesammelt, wie Kleider, Schmucksachen, Bier, Wein, Liqueure, Fleischwaaren 2c., die nach Art des Jahrmarktes auf dem Festplatze (Sommergarten) oder in einer Halle an die Theilnehmer versteigert oder verloost werden. Der Reinertrag fällt der Kirche 2c. zu. Uebrigens hat das 3. Baltimorer Concil die Abhaltung von Fairs für kirchliche Zwecke verboten, da sich schlimme Elemente dabei breit zu machen suchten.

häufte Besitz an Grundeigenthum und Personalbesitz das Ergebniß privater Unterstützung ist.

Die Thätigkeit des Hauses theilt sich in drei Zweige: das Haus der Aufnahme in Nr. 415 und 417 in Broome-Straße in der Stadt New-York, das Knabenheim am Wege vom Van Nest Bahnhof im Canton West-Chester bei New-York und das Mädchenheim an demselben Platze auf der Südseite.

Im Aufnahmehaus befinden sich die Geschäftsräume, die Verkaufsräume für Schuhwaaren und das vorläufige Heim für Neulinge, welche hier unter der Aufsicht von Barmherzigen Schwestern Schulunterricht erhalten und für West-Chester vorbereitet werden. Das Gesetz verlangt diese zeitweilige Unterbringung.

Die Anstalt in West-Chester ist ein großes Areal, wovon zwei Drittel auf die Knaben entfallen und ein Drittel auf die Mädchen. Das Knabenheim steht unter der Leitung der Christlichen Brüder genauer: Brothers of the Christian Schools (Provinz Baltimore), 75 an der Zahl. Das Mädchenheim untersteht der Leitung der Barmherzigen Schwestern (Sisters of Charity — gegründet 1809 in Emmittsburg, Maryland, wo auch das Mutterhaus ist), mit einer Generaloberin an der Spitze.

Der Unterrichtsplan in West Chester umfaßt Religion, Lesen, Rechtschreiben, Schönschreiben, Rechnen, Grammatik, Geschichte und Geographie, Freihandzeichnen, Linearzeichnen, Stenographie und Typewriting (d. h. Schreiben mit der Schreibmaschine). In der Knabenabtheilung werden folgende Handwerkszweige gelehrt: Schriftsetzerkunst, Electrotypie, Schusterei, Schneiderei, Stuhlflechten, Strumpfstricken, Musik, Landwirthschaft, Melkerei, Gärtnerei, Grobschmiedekunst, Wagnerei, Zimmermannskunst, Maschinenbau und Malerei. Auch bildet die Knabenabtheilung eine eigene Musikkapelle und ein Orchester aus ihrer Mitte, die für die besten in der Stadt New-York gelten, sowie ein Bataillon von 200 Cadetten unter durchaus militärischer Disciplin. Beide Abtheilungen haben ferner ihre Bibliothek, und in der Mädchenabtheilung werden auch Kleider, Handschuhe und Schürzen gemacht, sowie Kochkunst, Stenographie, Typewriting u. a. gelehrt.

Das Protectory ist staatlich incorporirt (anerkannt als juristische Person) und untersteht Laiencuratoren, dem Bürgermeister der Stadt New-York und dem Stadtrechner. Letztere zwei sind ex officio Mitglieder des Verwaltungsrathes.

Neben der christlichen Charitas hat auch die Philanthropie sich rührig gezeigt. Es sind dabei zwei Richtungen zu Tage getreten. Einmal ließen sich gewisse Kreise von reinem Wohlwollen leiten, Anstalten, wie die oben beschriebenen, zu schaffen, ohne nach links oder rechts zu schauen. Mit Anstalten solchen Charakters kann sich die katholische Kirche sorglos in das verdienstvolle Geschäft der Reform und des Jugendschutzes theilen. Andererseits aber ignorirt die Philanthropie die katholische Kirche, ja sie schließt sie sogar aus und weist sie zurück. Auch von dieser Richtung haben wir Beispiele im Lande der Freiheit.

Stefan Girard von Philadelphia (Staat Pennsylv.) war ein hervorragender Philanthrop. Er war der Sohn eines Seemannes und folgte dem Berufe des Vaters. Vom Schiffsjungen brachte er es zum Schiffsherrn. Seine Ehe mit der Tochter eines Schiffbauers war unglücklich. Scheidung und der Tod der Gattin in einem Irrenhause war das Ende dieser Ehe. Während der amerikanischen Revolution war Girard Besitzer eines Kleinwaaren- und Liqueurladens in Philadelphia. Als er nach Beendigung des Krieges seine Seefahrten wieder aufnahm, flossen Tausende und Tausende in seine Tasche. Er speculirte in Philadelphia in Grundeigenthum, was ihn noch reicher machte. Während des Negeraufstandes in Hayti lagen seine Schiffe im Hafen, um die Schätze von Pflanzern zu retten. Als diese nebst ihren Familien umkamen, wurde Girard Eigenthümer der ihm anvertrauten 50,000 Doll. Seine Geschäftsstrenge verwerthete dies ‚Erbe' zur Vergrößerung seines Reichthums. Als das gelbe Fieber wüthete (1793, 1797 u. 1798), wurde G. ein öffentlicher Wohlthäter, indem er den Aerzten für Kranke, Spitäler 2c. ungezählte Summen zur Verfügung stellte. Im Kriege von 1812 lieh er der Regierung der Vereinigten Staaten fünf Millionen Doll.

Aber Girard war kein Mann von Bildung, dazu ein Freidenker, der gleich anderen, ohne zu wissen warum, für Voltaire, Rousseau und Anhang schwärmte und seine Schiffe nach diesen Helden benannte. Trotz seiner Philanthropie hatte er keinen Freund, wohl aber bei seinem Tode (1831) ein Vermögen von neun Millionen Doll. Seine Verwandten wurden karg bedacht, dafür gab er das Meiste zu öffentlichen guten Zwecken. Sein Hauptlegat aber war die Stiftung des Girard-College für Waisen.

Der letzte Wille des Erblassers verlangt, daß den Zöglingen Wohlthätigkeit, Wahrheitsliebe, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit und Moralität eingeschärft werde, lauter Dinge, durch die Girard selbst zum reichen Manne geworden zu sein glaubte. Dagegen sollte kein Vertreter irgend einer Religionsgenossenschaft mit dem College etwas zu thun haben, ja, es nicht einmal besuchen dürfen.

Verdient eine solche Stiftung noch als Stiftung der Charitas gepriesen zu werden? Der berühmte amerikanische Jurist Daniel Webster sagte wörtlich: „... Ich halte aufrecht, daß in irgend einer Anstalt für Jugendbildung, wo die Autorität Gottes verleugnet und die Lehren des Christenthums verhöhnt werden, und von deren Thüren die Lehrer der christlichen Religion ausgeschlossen werden, von reiner Charitas keine Rede mehr sein kann ..."

Das dritte Motiv für Gründung von charitativen Anstalten zum Schutz und zur Reform der Jugend ist das Staatsinteresse. Es sollte eigentlich „Staatspflicht" gesagt werden, denn Macht hat auch Pflichten. Pflicht der einzelnen Staaten der Union wäre es, Gefängnisse, Armenhäuser, Spitäler, Correctionshäuser, Zufluchtshäuser für Waisen, Greise, Wittwen und Geisteskranke, Reformhäuser u. a., deren Zahl den Verein. Staaten zur Ehre gereichten, einzurichten und zu unterhalten. Europa hat im Laufe der Jahrhunderte den Bestand an derlei Anstalten durch Schenkungen und Vermächtnisse aller Art gefestet und vermehrt — ich erinnere nur an das Juliusspital in Würzburg, das Spital in Kolmar, Straßburg &c. In Amerika sind Städte erst im Werden begriffen und trotzdem hat das Land eine stattliche Menge charitativer Anstalten municipalen Ursprunges aufzuweisen.

Doch es gehört nicht in den Rahmen dieses Thema's, die charitativen Anstalten nichtkatholischen Charakters zu schildern. Wir haben eingangs dieser Zeilen eine kurze Statistik derselben gegeben.

In der Sitzung der ‚New-York Constitutional' (1894) sagte der Präsident der Gesellschaft, der Kinderfreund und Rechtsanwalt Jos. H. Choate u. a.: „Herr Lautenbach hat uns soeben den Punkt gezeigt, an den wir anzuknüpfen haben. Die Aussicht ist eine erschreckende. Die Stadt New York hat unter 1,800,000 Einwohnern 18,000 Kinder, die auf die öffentliche Mildthätigkeit angewiesen sind. Demnach kommt auf 100 Bewohner 1 Kind!" Vergleichen

wir New-York Stadt mit anderen Städten, so kommt New-York trotz der sich hier ansetzenden Einwanderung und seiner Miethkasernen — tenements — doch nicht schlechter weg, als andere Städte.

Wo steckt nun der Fehler? Georg Washington, der pater patriae, sagte in seinem Abschied zum Volke: „Wir wollen mit Vorsicht die Voraussetzung aufnehmen, als ob Moralität ohne Religion aufrecht erhalten werden könne. Welche Zugeständnisse wir auch verfeinerter Erziehung machen mögen, Vernunft und Erfahrung verbieten uns, zu erwarten, die Sittlichkeit des Volkes könne durch den Ausschluß religiöser Grundsätze gewinnen."

Welche religiösen Grundsätze meinte wohl Washington? Der Ausspruch des Gerichtspräsidenten Kent von New-York gibt darüber Aufschluß. Kent sagt (vgl. Johnston's Reports, p. 291, People v. Ruggles): „Die Religion zu schmähen, zu der sich fast der ganze Staat bekennt, ist ein Mißbrauch des Rechtes der religiösen Ueberzeugung und der freien Discussion, die beide von der Verfassung garantirt sind. Die Verfassung schützt nicht in der gleichen Art Mohammeds Religion oder die des Lama, wie sie die des Heilandes schützt. Denn wir sind ein christliches Volk und die Sittlichkeit des Landes ist tief gepfropft auf Christenthum."

Andere Richter sprechen sich anders aus, aber unser Weg liegt klar vor uns. Es gibt keine Appellation gegen das Urtheil des obersten Gerichthofes in Fragen der Constitution. Danach wären also nur charitative Anstalten christlichen Charakters in der Union berechtigt, und der Staat, der ein christlicher ist, obwohl er alle christlichen Denominationen duldet und religiöse Ueberzeugung vor Angriffen schützt, thäte besser, aus sich keine charitativen Anstalten zu gründen, da eine Religion, welche Hunderte von religiösen, christlichen Bekenntnissen umfaßt, noch nicht erfunden und katholischerseits von allerhöchster Stelle aus der angestrebte Religions-Mischmasch im voraus verurtheilt worden ist. Einsichtige Staatsmänner des Landes sind deßhalb auch der Ueberzeugung, daß der Staat besser die Finger davon und private Charitas die Sache in die Hand nehmen läßt, natürlich mit gerechter Unterstützung für seinen Antheil, wie es z. B. in New-York Stadt der Fall ist.

Der Patriot und Staatsmann Henry Martyn Hoyt — von 1878—83 Gouverneur des Staates Pennsylvania — sagte in einer

seiner Jahresbotschaften an das Volk: „Von dem Staatsverwaltungsrath für öffentliche Charitas, von der State Convention of Poor Directors — (Armenvorstand) und von Bürgern allerwärts, die in der Frage interessirt sind, kommen stoßweise Proteste an mich gegen den Mißstand, daß Kinder in Armenhäusern untergebracht sind. In den letzten fünf Jahren wurden über 3000 Kinder unter sechzehn Jahren zeitweise oder andauernd in solchen Häusern unterhalten. Diese Kinder werden durch Müßiggang entnervt und an Leib und Seele verdorben, ohne Hoffnung, daß sie je wieder Selbstachtung gewinnen. Die Häuser sind Pflanzstätten für Verarmung und Verbrechen. Es wäre besser, wir hätten durch den ganzen Staat mehr Corporationen von wohlwollenden Privatpersonen, die sich der Sache annähmen."

Einst erschien in einer Zeitung ein Brief von Herbert Spencer, der hochgradige Erbitterung darüber ausdrückte, daß gewisse europäische Socialisten und Freidenker aus seinen Schriften Kapital für den Socialismus schlügen. Er betrachte, so sagt der Brief, den Socialismus als den größten Fluch des Jahrhunderts. Gäbe es eine Pflicht für die Staatsmänner in den Verein. Staaten dem heutigen Volke gegenüber, dringender und ernster, als alle anderen, so wäre es die, der wachsenden Irreligiosität zu steuern oder doch mindestens mit christlichen Genossenschaften, die noch auf gläubigem Boden stehen, Hand in Hand zu gehen. Das Heidenthum, das sich in das moderne Gesellschaftsleben eingeschlichen hat, vergiftet die Lectüre der Gesellschaft, untergräbt und hemmt das Christenthum und setzt an die Stelle des Evangeliums eine gottlose Philosophie. Wo liegt der Angriffspunkt, wo der Vertheidigungspunkt, wenn nicht in den Reihen der Jugend? Die Trennung von Kirche und Staat wird wohl fortdauern; beide mögen in ihrem erhabenen Werke, der Erziehung des Volkes, miteinander parallel gehen, ohne sich die Berechtigung zu diesem Werke streitig zu machen. So und nur so vererbte Washington den Nachkommen die freie Union, und so und nur so wird das heutige Volk der Verein. Staaten in den vollen, würdigen Besitz des Erbes des ‚Vaters des Vaterlandes' gelangen können.

New-Haven. Dr. Fr. Ess.



XXXII.

Orans und guter Hirte in directem Bezug zur ewigen Seligkeit.

Archäologischer Excurs über einschlägliche Katakombendenkmäler.

Von Carl Maria Kaufmann.

Neben den Inschriften zählen die ikonographischen und plastischen Denkmäler der Katakomben zu den wichtigsten und zuverlässigsten Interpreten der Hoffnungen und Ziele unserer christlichen Stammväter. Zwar wird das Haupt der christlichen Religion, die Gestalt des Erlösers, von dem mystischen Dunkel der disciplina arcana umgeben, die Leidensgeschichte und vieles andere, worüber die Jünger und Schüler desselben täglich sprachen oder in heiligen Büchern lasen, aus Scheu vor Profanirung überhaupt nicht oder wenigstens erst spät im 4. und 5. Jahrhundert angedeutet. Dagegen herrscht in der Malerei sowohl, wie in der Plastik das Bestreben vor, die Sujets in ein Verhältniß zu dem letzten Ziele des Christen, dem Himmel, zu bringen, ein Grundgedanke, dem sich in bestimmtem Maße die gesammte altchristliche Kunst unterordnet. Zu den interessantesten bildlichen und sculpturellen Monumenten dieser Art gehören auch die Darstellungen der Oranten und des guten Hirten, die hier, soweit sie in directem Bezug zur Seligkeit stehen, kurz besprochen sein mögen. Sie erscheinen entweder allein oder verbunden, d. h. nebeneinander.

1. Die Oranten ohne Geleitfigur.

Sehr zahlreich sind jene Katakombenfresken, welche männliche oder weibliche Gestalten vorweisen, deren Hände zum Gebete erhoben und ausgebreitet sind, die Orantenbilder. Dieselben sollen hier, soweit ihnen nicht, wie den Lazarus-, Noah-, Susanna-, Marien-Scenen, ein biblischer Charakter zu Grunde liegt, in Be-

tracht kommen. J. Wilpert, welcher zuletzt Untersuchungen über die Bedeutung der Oranten anstellte, gibt für sie folgende Definition[1]): „Die Oranten sind Bilder der in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese das gleiche Ziel erlangen.“ Dem schließen wir uns in der Hauptsache an, wenngleich gerade schönere Exemplare von Orantendarstellungen, wie das berühmte Fresco von Mutter und Kind im Coemeterium Ostrianum, sowie die Orans der Einkleidescene in S. Priscilla eher an Porträts, als an „Bilder“ im Sinne der Wilpert'schen Definition erinnern. Aber abgesehen davon, möchte es am Platze sein, in Ergänzung obiger Erklärung den Gedanken des Gebetes für die Hinterbliebenen erst in zweiter Linie zu betonen, da derjenige des Lobpreises und Dankes für die erlangte Seligkeit dem Geiste des Urchristenthums zufolge die Priorität beansprucht und indirect ebenso oft, wenn nicht öfter, auf den Inschriften zu lesen ist, wie der des Betens für die Zurückgelassenen. Das erwähnte Fresco im Ostrianum bestätigt diese Auffassung durch das doppelt beigefügte Monogramm Christi.

Die Ansichten über die Bedeutung dieses Gemäldes gehen allerdings weit auseinander. Bosio und nach ihm de Rossi, Kraus, Kirsch u. a. erblicken darin die Darstellung der Gottesmutter[2]), während Bottari und in jüngster Zeit Wilpert in seinem eben citirten Werke (S. 47. 48) anderer Meinung sind. Nach der Auffassung des letztgenannten Gelehrten gelangten auf dem bekannten Bilde, Mutter und Kind, in der Seligkeit gedacht zur Wiedergabe. Dem pflichten wir vollends bei. Die Mutter, offenbar aus vornehmer Familie — hierauf deutet vor allem der reiche Halsschmuck hin —, hält die Arme im Gebete ausgebreitet. Vielleicht ist das nur in den oberen Theilen vor der Brust der Mutter sichtbare Kind gleichfalls in betender Stellung zu denken, wenigstens bleibt diese Möglichkeit nach den bisherigen Reproductionen des Bildes

1) Ein Cyklus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus. Freiburg, Herder 1891. S. 43.

2) Hier sei nur bemerkt, daß kein Madonnenbild dieser Zeit — der letzten Periode der Katakomben — die Gottesmutter in auffallendem Schmuck, am wenigsten in kostbarem Halsschmuck vorführt.

offen[1]). Die Armstellung des Knaben läßt sich nicht mehr erkennen, indem der linke durch den abgefallenen Stuck, der rechte infolge der bis zur Schulterhöhe verwischten und zerstörten Bildfläche unsichtbar geworden. Eine genaue Besichtigung des Freskos, die wir im Januar dieses Jahres vornahmen, bestärkte uns in jener Vermuthung um so mehr, als constatirt werden konnte, daß der Faltenwurf des Kleides, soweit er mit Mühe erkennbar ist, eher für als gegen sie spricht. Das Monogramm Christi ⳩ der Symmetrie halber zu beiden Seiten der Mutter weist auf die Seligkeit in Christo hin, wofür sich in den Katakomben Neapels, wie auf Grabsteinen Analogien finden.

Directen Bezug auf dabei befindliche Gräber, deren freie Mauerflächen Blumenranken und symbolische Tauben zieren, nehmen auch die beiden Oranten im Coemeterium Trasonis, welche Garrucci Taf. 71, 1 wiedergibt[2]). Linker Hand erblickt man eine würdige, tiefverschleierte Matrone in betender Stellung, während die jugendliche Orans zur Rechten als reichgekleidete Frau erscheint, ebenfalls im Schleier.

Keinen Zweifel über die Bedeutung derartiger Scenen, zumal wenn sie in Verbindung mit Blumenwerk und Tauben erscheinen, lassen die Wandmalereien des Cubiculum dei cinque santi im Coemeterium S. Soteris aufkommen. Neben jedem der fünf Seligen, welche hier in einem Haine prächtiger Bäume und Blumengewinde, die Zweige von Vögeln bevölkert, abgebildet sind, stehen die jedesmaligen Namen und die erklärende Formel: In PACE[3]).

---

1) Die beste bei Liell, Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria rc. Freiburg, Herder 1887. Tafel VI.

2) Garrucci, Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli. Prato 1872—1880. In der gleichen Katakombe sehen wir an einer Wand zwischen biblischen Scenen einen Vater mit seinen Söhnen in Orantenhaltung, l. c. tav. 73[2]. Ein Mosaikbild im letzten Cubiculum des Begräbnisses der Acilii Glabriones (Priscilla) stellt eine Orans mit vier kleineren Figuren in ihrer Gefolgschaft dar, vielleicht die hl. Priscilla mit ihren geistlichen Söhnen. Cf. de Rossi, Bullettino di Archeologia Cristiana 1888/89. p. 106 ff.; cf. auch Bullettino 1884/85. p. 149 ff., tav. XI—XII: S. Felicitas mit ihren Söhnen.

3) De Rossi, Roma Sotterranea III, tav. I—III. Ebenda erscheint auch der Pfau als Sinnbild der Unsterblichkeit neben ARCADIA IN PACE.

Jüngerer Zeit dagegen gehören jene Darstellungen an, welche durch Leuchter mit brennenden Kerzen, zu Seiten der Oranten, das Paradies andeuten wollen. Sie entstanden im 5. Jahrhundert und wurden besonders häufig in den Katakomben des hl. Januarius zu Neapel gemalt. Auf einem solchen Arcosolfresco sieht man einen Orans, PROCLVS, wie die Inschrift meldet, und zur Linken und Rechten Leuchter und Guirlanden[1]). Ein ähnliches zeigt (von links nach rechts) Mutter, Kind und Vater betend und in vornehmer Gewandung; statt der Guirlanden schwebt in diesem Falle eine Krone, das Sieges- und Lohneszeichen, über der Gruppe[2]).

In inniger Wechselbeziehung zu den bisher besprochenen sepulcralen Bildwerken stehen die Deckengemälde der Katakombenräume, auf denen sich gleichfalls Orantenbilder vorfinden, oft, der Symmetrie halber, in größerer Anzahl auf einem und demselben. Garrucci führt l. c. tav. 49[2] eine männliche Orantenfigur im Centrum einer solchen vor und tav. 61 sieht man die vier Ecken der Gewölbeverzierung mit abwechselnd männlichen und weiblichen Oranten ausgefüllt, von denen ein Paar zwischen je zwei Lämmern gemalt wurde. Immerhin brauchen die Sujets dieses Deckenschmuckes troß ihrer Lage in der unterirdischen Todtenstadt nicht unmittelbar sepulcraler Natur zu sein, da ähnliche Bilder im christlichen Privathause nachgewiesen wurden[3]).

Ein Arcosolgemälde der Katakomben zu Neapel zeigt in der Mitte die Orans, darüber das Monogramm ⳨, rechts und links davon Evangelistennamen, in den Ecken BITALIA und IN PACE.

1) Garrucci, l. c. tav. 101[1]; Bellermann, Ueber die ältesten christlichen Begräbnißstätten ꝛc. Hamburg 1839. Taf. IX.

2) Garrucci, l. c. tav. 101[2]; Bellermann, l. c. tav. VIII. Die Leuchter als Symbol des Paradieses kehren auf der im Bullettino 1884/85 p. 47 mitgetheilten Mosaikinschrift des Pelagius wieder; ebenso auf einem koptischen Grabsteine der Berliner kgl. Museen (Nr. 9061 der griech.-oriental. Abtheilung), wo die Selige zwischen zwei Kandelabern mit fischgestalteten Lampen betet. Auch die von Cardinal Lavigerie dem regierenden Papste gesandte altchristliche afrikanische Silberkapsel weist eine ähnliche Darstellung auf.

3) Im Hause der Martyrer Paulus und Johannes auf dem Aventin. cf. Mittheilung des P. Germano im Sitzungsberichte vom 8. Dezember 1887, Bullettino 1888/89 p. 68–70, sowie Germano's Monographie über dieses Haus.

Dieselben Gedanken, welche den Fresken zu Grunde liegen, bringen auch plastische Denkmäler zum Ausdruck. So bespricht Le Blant einen schönen Sarkophag des 4. Jahrhunderts, worauf die Selige im Gebet, von fruchtbeladenen Oelbäumen umgeben, erscheint. Zu ihren Füßen liegt das scrinium, der Schrein für die heiligen Bücherrollen; »c'est l'image d'une âme chrétienne *admise dans les bosquets du paradis*,« bemerkt dazu der Herausgeber[1]). Weiter unten wird eine Reihe ähnlicher Bildwerke der Plastik zu besprechen sein.

2. Oranten in Verbindung mit Geleitfiguren, namentlich dem guten Hirten.

Untersuchen wir nunmehr denjenigen Cyklus von Orantenbildern, der neben der Betenden noch weitere Figuren aufweist, welche unmittelbar auf die Verstorbenen im Paradiese Bezug nehmen. Solche Begleit- oder Geleitfiguren sind vor allem der göttliche Hirte, die Apostelfürsten und andere Heilige.

Das populärste der Katakombenbilder, die Gestalt des guten Hirten, kann gleichzeitig als die beliebteste Figur der altchristlichen Kunst überhaupt gelten. Es erklärt sich dies aus der volksthümlichen Schönheit des Gleichnisses vom Schafhirten, welches in den heiligen Schriften oft und gerne angewandt wird. Ein Blick durch die Tafeln zum zweiten Bande von Garrucci (l. c.) zeigt den Hirten im Centrum der meisten Deckengemälde und vieler Arcosolien. Er ist zugleich die Lieblingsfigur der Sarkophagplastik und nur von ihm sind Vollstatuen aus den ersten Jahrhunderten auf uns gekommen.

Gar häufig aber sieht man ihn in Beziehungen zu Orantendarstellungen, und vorzüglich diese Denkmäler sollen uns beschäftigen.

Zwei Deckenfresken vom Coemeterium Ostrianum führen im Mittelpunkte den göttlichen Hirten und darunter eine weibliche Orans[2]). An Stelle einer der drei weiteren, den Hirten umgebenden Scenen gesetzt, würde schwerlich ein innerer Zusammenhang zwischen orans und pastor zu suchen gewesen sein, während

1) Le Blant, Les sarcophages de la Gaule p. 154, tav. LV².

2) Garrucci, l. c. tav. 63¹ u. tav. 65.

er so augenfällig klarliegt. Ein anderes liebliches Gemälde befindet sich im Coemeterium Domitillae, wo eine männliche und eine weibliche Orans mitten unter der Heerde des guten Hirten weilt. Es bietet die Erklärung des vorigen Bildes und eine ikonographische Wiedergabe der teleologischen Paxformel IN PACE. In der Katakombe der hl. Petrus und Marcellinus steht, wie oben, der Hirte in der Mitte eines Gemäldes, von Schafen und Bäumen umgeben. Die vier vom Centrum strahlenförmig ausgehenden Zwickel, welche ebenso viele Jonasscenen von einander scheiden, sind abwechselnd mit männlichen und weiblichen Oranten geschmückt. Fast dieselbe Anordnung findet sich in der Priscillakatakombe wieder[1]).

Deutlicher werden die Beziehungen beider Figuren erst auf den Arcosolgräbern. Die hintere Fläche eines solchen im bereits erwähnten Coem. SS. Petri et Marcellini ziert ein Oelbaum mit Tauben. Zu Füßen des Baumes blühen Lilien. Links von ihm weilt der gute Hirte, von Lämmern begleitet, rechts eine Orans. Die Seiten der Archivolte schmücken Blumenornamente, oben erblickt man in einem Tondo Daniel zwischen den Löwen[2]). Wir haben hier die ausführliche Illustration zu dem symbolischen ☧ des weiter oben angezogenen Grabmals von Mutter und Kind im Ostrianum. Der Oelbaum bezeichnet die Stätte des Paradieses, wohin der göttliche Hirt die Seele geleitet, wo die Seligkeit in der ewigen Vereinigung mit dem Gotthirten ☧ besteht. Aehnliche Bilder kehren oft wieder. Bei Garrucci, l. c. Taf. 50^{1}, nimmt der Hirt im Paradiese die hintere Wand des Arcosols ein, während die Orans darüber im Centrum der Archivolte erscheint. Ein Gemälde in S. Lucina[3]) gleicht diesem bis auf den Umstand, daß der pastor bonus in Gestalt und Gewandung des Orpheus auftritt. Im Coem. S. Praetextati[4]) sehen wir Oranten an den Seiten der Archivolte, den Hirten oben im Centrum; im Coem. Thrasonis[5]) den Hirten gleichfalls oben im Mittelpunkte, die Orans dagegen auf der Arcosolrückwand. In der Hermeskatakombe[6]) ist eine Archivolte mit Tauben, Bäumen und Schafen ausgestattet, während den theilweise zerstörten Hirten auf dem Arcosolhintergrunde eben-

1) l. c. tav. 78^{2}. — 2) l. c. tav. 55^{1}.

3) Crypta der hl. Cäcilia l. c. tav. 16^{1}.

4) l. c. tav. 35. — 5) Tav. 69^{3}. — 6) Tav. 82^{1}.

falls Schafe umgeben, darunter aber eine Orans sich befindet. Von freierer Auffassung zeugen endlich jene Scenen, wo Orantenfiguren in Begleitung von Lämmern, ohne den Hirten, vorkommen und, wie bei Garrucci, l. c. Taf. 36[2], die Verstorbene mit den Seligen bedeuten.

Im Allgemeinen einer jüngeren Zeit, dem 5. und 6. Jahrhundert, gehört dann eine Reihe von Fresken an, welche die Oranten in Begleitung des Apostelfürsten Petrus und Paulus vorführen. Der Verstorbene ist in diesen Fällen zumeist an der Pforte des Paradieses zu denken, worauf des öfteren eine Mauer oder Pfeiler zu beiden Seiten hinweisen[1]). Hier sei auch jene Darstellung in S. Cyriaca in Agro Verano nicht vergessen, wo zwei jugendliche Gestalten beschäftigt sind, einen Vorhang aufzuziehen, während in der Mitte der Scene die Orans erscheint[2]). Auf einem Fresko des Coemeteriums des hl. Sebastian (ad catacumbas) reicht Christus selbst dem Seligen die Krone, rechts davon steht der Apostel Petrus; ein Baum schließt jederseits das Gemälde ab[3]).

Neben diesem Gemälde dürfte die Krönung einer von den Aposteln geleiteten Seligen durch Christus in der Katakombe von San Giovanni bei Syrakus bei weitem das interessanteste sein.

Dasselbe, in mehrfacher Beziehung bemerkenswerth, erhält seine besondere Bedeutung durch die im Jahre 1895 von Orsi aufgedeckte zugehörige Inschrift der Jungfrau Δεώδοτα (sic) = Deodata.

Auf Grund dieses Epitaphs, sowie auf Grund des in großem

---

1) So in der Gaudiosokatakombe zu Neapel, Garrucci, Taf. 104[2]; in S. Severo ebend. Taf. 105 A[1]; in S. Gennaro (Januarius) ebend. Taf. 102[2] (Bellermann, l. c. Taf. IX). Auch auf jüngeren Sarkophagen treffen wir Oranten in Beziehungen zu den Aposteln, so Garrucci Taf. 374[1], 380[2], 381. Cf. auch Nr. 29 des in der „Ehrengabe der Römischen Quartalschrift für Archäologie“ ꝛc. publicirten Inventars des altchristlichen Museums von Campo Santo u. a.

2) De Rossi, Bullettino 1863, p. 76.

3) Cf. de Waal, Die Apostelgruft ad catacumbas an der Via Appia. Rom 1894. Taf. I; Garrucci Taf. 89[1]; ein Bild in S. Gennaro zu Neapel zeigt die Hand Gottes, welche einer seligen Matrone den Siegeskranz aus den Wolken reicht; vgl. auch die (allerdings in's 7. Jahrhundert hinaufreichende) Krönung der Martyrer Abdon und Sennen in S. Ponziano. Garrucci, Taf. 87[1].

Ductus entworfenen und an hervorragender Stelle aufgetragenen Bildes kommt Führer zu dem Resultate, es handele sich um das Grab einer officiell anerkannten Heiligen[1]). Der beschädigte Zustand der Mittelgruppe — das Fresko muß infolge äußerer und innerer Zerstörungseinflüsse kläglich gelitten haben — läßt leider die Hauptfigur des Gemäldes nurmehr theilweise erkennen[2]). So viel steht fest, daß um den Hals der Deodota eine Doppelreihe unverhältnißmäßig großer weißer Perlen gelegt ist, was auf einen vornehmen Stand, dem die Verstorbene angehört haben mag, hinweist. Die kurze Beschreibung, die Führer a. a. O. Seite 3 gibt, erwähnt nichts von Spuren, die für die Orantenstellung der Deodata Anhaltspunkte ergäben. Immerhin wird eine solche anzunehmen sein. Ueber die Deutung der Gesammtgruppe aber bleibt kein Zweifel: der mit der Schriftrolle versehene Heiland bekränzt die von den Apostelfürsten eingeführte Deodata mit dem Siegeskranze. Der Schauplatz der Handlung aber wird durch Blumen und Rosenknospen charakterisirt, es ist die Flur des himmlischen Paradieses.

Es sei hier überdies gestattet, eines einschlägigen Denkmals des 5. Jahrhunderts Erwähnung zu thun, das allerdings weder sepulcraler Natur ist, noch unterirdischer Provenienz. Ein Relief der großen Holzthüre von S. Sabina auf dem Aventin, nach P. Berthiers Zählung das fünfzehnte[3]), zeigt nämlich im unteren Felde eine verschleierte Orans zwischen den Apostelfürsten, die einen

---

1) J. Führer, Eine wichtige Grabstätte der Katakombe von S. Giovanni bei Syrakus. München 1896. S. 5 u. 11, sowie der Nachtrag hierzu vom selben Verfasser: Zur Grabschrift auf Deobata. München 1896. Die in beiden Broschürchen gegebenen Gesichtspunkte genügen jedoch kaum, um diese Annahme zu rechtfertigen; sie sprechen höchstens für die Wahrscheinlichkeit, daß man es mit dem Grabe einer (officiell anerkannten?) Seligen zu thun habe.

2) Vielleicht, daß eine sachkundige Reinigung des Freskos von etwa anhaftendem Stalaktit und Schmutz weitere Anhaltspunkte bietet, zudem Führer a. a. O. S. 10 von einem meergrün befiederten Vogel spricht, der zwischen dem Kopfe des Apostels Petrus und dem der Deobata sichtbar ist, dessen Zugehörigkeit zur Composition, ebenso wie die einiger weiterer Blüthenzweige, dem Hervortreten einer älteren Stuckschicht zum Trotze, vielleicht nicht ganz ausgeschlossen ist.

3) J. Berthier, La porte de Sainte Sabine. Fribourg (Suisse) 1893.

Kranz mit offenem Kreuze ⊕ über das Haupt derselben halten. Der Langbalken des Kreuzes setzt sich nach oben hin fort bis zu einem Kreuzesstern, trifft diesen aber nicht, wie die Reproduction bei Berthier (S. 72) und eine von Grisar[1]) deutlich ersehen lassen. Oben links und rechts erblickt man Sonne, Mond und einige Sterne. Wir sehen im Gegensatz zu Berthier (S. 76 ff.) und Grisar (S. 28 ff.) in der hier dargestellten Orans, analog den oben angeführten Beispielen, eine Selige (S. Sabina?) und zwar ihre Einführung und Krönung im Paradiese durch Petrus und Paulus. Die Anwesenheit von Sonne, Mond und anderen Gestirnen im himmlischen Paradiese ist ebenso gerechtfertigt, wie diejenige von Bäumen und Thieren auf ähnlichen Bildwerken, seien Gestirne und Thiere nun wirklich oder rein symbolisch gedacht. P. Grisar führt (S. 30) ein Mosaik aus derselben Basilika an: der verklärte Christus, der über dem Firmamente thront. Ein anderes in SS. Cosma e Damiano zeigt ebenfalls den Herrn im Paradiese und über ihm prangt die Sonne, und zur Linken befindet sich ein Kreuzesstern, wie auf dem Sabinarelief. Es steht mithin wohl nichts im Wege, diese Orantenscene ebenso zu interpretiren, wie die entsprechenden Katakombengemälde aus fast derselben Zeit.

Werfen wir nach dieser Abschweifung noch einen Rückblick auf die Producte der Sarcophagsculptur, soweit uns in ihren Reliefs Oranten mit Geleitfiguren, namentlich dem Hirten, vorgeführt werden. Da erregt insbesondere ein Exemplar die Aufmerksamkeit des Archäologen. Es gehört möglicher Weise dem 2. Jahrhundert an und ist von klassischer Schönheit. Das Stück wurde 1881 in einer Vigna an der Via Salaria, dem Grundstück des Cav. Amante, ausgegraben. Es ist namentlich die Mittelscene des Sarcophages, welche den guten Hirten in Verbindung mit einer weiter rechts befindlichen Orans vorführt, die uns hier beschäftigt. Da jedoch die anderen Scenen in einem gewissen Zusammenhang mit der Mittelgruppe stehen, folgt hier die kurze Beschreibung, welche Prof. Marrucchi in der Conferenz vom 3. April 1881 gab[2]):

---

1) Römische Quartalschrift für Archäologie 2c. 1894. Taf. I, 1 ff.

2) Cf. Bullettino 1882. p. 105, und eine gelungene phototypische Wiedergabe l. c. 1891, tav. II. III.

»A destra un gruppo di tre donne velate, una delle quali sedente, *quella che le sta d'innanzi orante,* a sinistra un altro gruppo di tre figure virili e barbate, una delle quali siede e tiene con ambe le mani un volume suolto d'innanzi: finalmente negli angoli due ariete di grandissimi proporzioni.« Der Hirte im Centrum trägt auf den Schultern ein Schäflein, zwei andere weiden zu seinen Füßen. Er steht zwischen zwei Bäumen und blickt nach rechts, wo sich die verschleierte Orans befindet[1]), die den rechten Arm nach dem Hirten zu erhoben hat und ihm den Blick zuwendet. Die ganze Scene erinnert an die Hauptgruppe eines andern Sarcophages[2]), wo man unmittelbar zu beiden Seiten des pastor bonus eine Matrone und vor derjenigen zur Linken noch ein Kind steht. Familienscenen im Paradiese möchten wir beide Darstellungen nennen, erstere mit Rücksicht auf die Matronen zur Rechten der Orans.

Ein Sarcophag im Minoritenkloster zu Velletri[3]), etwa aus dem 4. Jahrhundert, zeigt eine Orantenfigur (Porträt?) im mittleren Felde, an seinen Enden je einen Hirten mit Lämmern und als jedesmaligen Abschluß einen Baum. Dazwischen sind noch andere Scenen in bedeutend kleinerem Maßstabe durchgeführt und somit die Beziehungen der größeren Figuren, Hirt und Orans, zu einander evident hervorgehoben. Daß zwei Hirten in den Stein gemeißelt wurden, liegt an der vom Künstler oder Kunsthandwerker gewollten Symmetrie; und um auch in dieser wiederum Abwechselung zu bieten, bildete man denjenigen zur Linken bärtig und stehend, während der andere jugendlich und sitzend gearbeitet wurde[4]).

---

1) Zur Orans unmittelbar neben dem Hirten cf. Garrucci, tav. 385[5]; getrennt durch die Inschrift l. c. tav. 296[1], durch Scenen tav. 307[2] (Le Blant, Les sarcophages de la Gaule p. 215). Le Blant, l. c. tav. XXVI, zeigt die Mittelscene: „une jeune fille présentée par son père au Bon-Pasteur“ (p. 99); vielleicht ist im letzteren Falle auch der Vater im Paradiese gedacht.

2) Garrucci, tav. 301[3]. — 3) l. c. tav. 374[4].

4) Der gleiche Gedanke kommt zum Ausdruck am Sarge der ALEXSANDRA im Coemeterium Callixti (Garrucci, tav. 372[1]). Hier steht die Verstorbene im Centrum und an den beiden Eckfeldern je ein bärtiger Hirte; l. c. tav. 297[3] u. tav. 307[4] erblickt man den pastor bonus in der Mitte und zu den Seiten Oranten.

Eine ganze Reihe von Reliefs gibt diese Beziehung in der Weise wieder, daß die Figuren Pendants bilden[1]). Bei einem dieser Exemplare ist die Orans sogar inschriftlich bezeugt durch ein beigefügtes IVLIANE[2]). Es darf also nicht schlechthin die Orantenfigur eines solchen Reliefs als Symbol der Kirche oder als Bildniß Mariä aufgefaßt werden. Ganz abgesehen von der einen epigraphisch beglaubigten Orans, zwingt die symmetrische Anlage derartiger Bildwerke oft zu anderer Auslegung.

Die Monumente zeigen — in kurzem Ueberblick — eine wie große Rolle der gute Hirte im Paradiese, verbunden mit der Figur der Orans, spielt. Schließen wir daran eine allgemeine Bemerkung. Bei weitem die Mehrzahl aller übrigen Denkmäler, welche Christus im Hirtengewand vorführen, allein oder von Lämmern umgeben, verlangen die gleiche Auffassung wie die oben besprochenen. Auch sie beziehen sich auf jene Stelle des Johannisevangeliums, wo der göttliche Heiland sich mit dem guten Hirten vergleicht und sich als das ostium ovium bezeichnet. »Ego sum ostium,« heißt es Joh. 10, 9, »per me si quis introierit, salvabitur: et ingredietur, et egredietur, et pascua inveniet,« und V. 28: »*et ego vitam aeternam do eis* (sc. ovibus): et non peribunt in aeternum et non rapiet eas quisquam de manu mea.«

Unter diesem Gesichtspunkte lassen sich alle übrigen derartigen Darstellungen zusammenfassen. Was aber ihre äußere Wiedergabe anbelangt, so sind die verschiedenen Abarten von Conception und Composition auf andere Schriftstellen zurückzuführen, die dasselbe Gleichniß behandeln. So kann äußerlich scharf distinguirt werden zwischen denjenigen Bildern, die den Hirten im Sinne von Lucas 15 wiedergeben, und jenen, welchen Ps. 22 zu Grunde gelegt sein mag.

Die Wechselbeziehungen der Oranten aber zum guten Hirten werden im Lichte der angeführten Verse besser erkannt werden. Erstere sind Bilder der in der Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen, welche Gott dafür Dank sagen, daß sie ihr Ziel erreicht haben, und welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese es erlangen. Der gute Hirte aber ist die

1) So Garrucci, l. c. 298^3, 360^2, 370^4 u. a.

2) l. c. tav. 301^2.

Personification dieses Zieles und der Künstler wollte, wo er ihn in Begleitung von Oranten darstellte, eine der wichtigsten teleologischen Hoffnungen im Bilde vorführen, die endliche Vereinigung der Seele mit dem Gottmenschen auf den Fluren des himmlischen Paradieses.

XXXIII.

Die Camposanto-Cartons und Entwürfe des Cornelius in Berlin.

Das Museum und die Nationalgallerie in Berlin enthalten Kunstschätze, denen ältere Museen des Festlandes Ebenbürtiges nicht an die Seite stellen. Zwar treten sie jetzt gegen die rasch aufwuchernden Früchte der modernen Richtung in Schatten. Aber was zeitlich ist, vergeht; was ewig ist, besteht. Das gilt vor allem von den Culturepochengemälden Kaulbach's in dem Treppenhaus des Museums und von den Camposanto-Cartons und Entwürfen des Cornelius in den beiden Mittelsälen der Nationalgallerie. Weil die letzteren biblisch-historischen Inhaltes sind, wollen wir die Erinnerung an sie erneuern.

Ein Unternehmen, des christlichen Monarchen, Freundes und Kenners der mittelalterlichen Kunst, Friedrich Wilhelms IV., würdig, war es, daß er im Anschluß an den Neubau des Domes eine monumentale Grabstätte für die königliche Familie errichten wollte. Oberbaurath Stüler wurde beauftragt, die dazu erforderlichen Risse anzufertigen. Peter von Cornelius wurde aus München nach Berlin berufen, die Wände der Friedhofshalle mit Freskogemälden zu schmücken. Er ging mit der ihm eigenen Tiefe und Energie auf den Plan ein und entwarf ein Kunstwerk, durch welches der Ruhm der Hohenzollern in einem Denkmal des Christenthums auf alle Zeiten festbegründet werden sollte. „Denken Sie sich mein Glück," so hatte er bereits 1829 von München aus an seine Freundin Emilie Binder in Basel geschrieben, „ich soll nach

Vollendung der Glyptothek eine Kirche ausmalen. Schon seit sechzehn Jahren trage ich mich herum mit einem christlichen Epos in der Malerei, mit einer gemalten Commedia divina, und ich hatte häufig Stunden und ganze Zeiten, wo es mir schien, ich wäre dazu ausersehen. Und nun tritt die himmlische Geliebte als Braut mir in aller Schönheit entgegen. Welchen Sterblichen soll ich noch beneiden? Das Universum öffnet sich vor meinen Augen. Ich sehe Himmel, Erde und Hölle, ich sehe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ich stehe auf dem Sinai und sehe das neue Jerusalem, ich bin trunken und doch besonnen. Alle meine Freunde müssen für mich beten, auch Sie, meine theure Emilie."

Wie groß war seine Freude, als ihm die Ausführung zugesichert wurde. 1843 erhielt er den Auftrag zu dem Riesenwerk. Er nahm es an der Schwelle des 60. Lebensjahres mit der Kraft und dem Feuer eines Jünglings in Angriff. Im October desselben Jahres reiste er nach Rom, um zu den Arbeiten, insonderheit zu der künstlerischen Umrahmung, dem decorativen Ornament, aus den Werken des 16. Jahrhunderts zu sammeln.

I. Anordnung und Eintheilung.

Die Halle ist als Quadrat entworfen. Die östliche Wand hat in der Mitte den Eingang zur Königsgruft, die südliche den Eingang in den Dom, die westliche den Eingang von außen. Nur die Nordwand ist völlig frei.

Die Nord- und Südwand hat je ein großes Bild in der Mitte und je zwei große Bilder zur Rechten und zur Linken. Die Ostwand hat je zwei große Seitenbilder. Die Westwand hat drei große Bilder. Jedes Bild besteht nach Art der Altarwerke aus drei Theilen: Dem Mittelbild, der Lünette im Kreissegment darüber, der Predella (dem Sockel) darunter. Die Mittelbilder sollten buntfarbig, die Lünetten auf Goldgrund, die Predellen grau in grau gemalt werden. Die Mittelbilder schildern in fortlaufender Reihe die weltbewegenden Machtwirkungen des Christenthums, die Lünetten ergänzen hierzu die apokalyptischen Visionen, die Predellen zeigen die Werke der Barmherzigkeit: Kranke pflegen, Todte bestatten, Hungrige speisen, Durstige tränken, Nackte kleiden, Obdachlose beherbergen, Gefangene besuchen, Traurige trösten, Verirrte geleiten,

im Vergleich mit dem übermenschlichen Inhalt der Mittelbilder rein menschliche Scenen, rührende, herzerhebende Vorgänge, das Ueberirdische mit dem wirklichen Leben verknüpfend. Zwischen den Bildern erheben sich in Nischen und Muscheln, gemalt, aber plastisch gedacht, acht Colossalgruppen auf überaus reich und phantasievoll ornamentirten Fußgestellen im Renaissancestyl: Die Seligpreisungen der Bergpredigt. Aufsteigende Arabeskenpilaster, die ein durchgehendes Gesims tragen, bilden die seitliche Einrahmung. In den Zwickelfeldern zu beiden Seiten der Lünetten und der Muscheln, über welchen Flügelknaben Fruchtschnuren halten, erblicken wir mancherlei räthselhaftes, oft wild phantastisches heidnisches Schmuckwerk, das in Anspielungen, Analogien oder Gegensätzen die Hauptgegenstände umgaukelt.

II. Cartons.

Ausgeführt in Cartons — die Größe ist die für die Halle berechnete, nur die Farben fehlen — hat der Meister nur den Schlußgesang des christlichen Weltepos, ein furchtbares Lied des Zornes, noch mehr ein himmlisches der Gnade, das an der Nordwand an uns vorüberrauschen sollte. Vollendet hat er die nach außen einander gegenüberstehenden Cartons: Die vier apokalyptischen Reiter und die Auferstehung der Todten, die nach innen einander gegenüberstehenden: Babel und das himmlische Jerusalem und die zu den beiden Gruppen zwischen den Außen- und Innencartons. Unvollendet geblieben ist der Carton zu dem Mittelbilde: Die klugen und die thörichten Jungfrauen, sowie die Cartons zu der Ausgießung des heiligen Geistes (Mittelbild der Südwand) und zu der Erscheinung des Auferstandenen (Mittelbild der Westwand).

1. Die apokalyptischen Reiter.

Ein grausiges Bild, welches den furchtbaren Ernst der erbarmungslosen Vernichtung alles Fleisches schildert. Die Pest mit dem Kronenturban auf langgestrecktem Steppenroß schnellt den ferntreffenden Pfeil. Der Hunger mit dem hagern Wuchergesicht hält die Wage hoch, zwei Finger der Linken wie zum Rechnen emporgereckt: Ein Maß Weizen um einen Groschen (Offenb. 6, 6).

Der Krieg schwingt das Schwert mit beiden Händen über dem Römerhelm. Der Tod mit schadenfrohem Grinsen mäht das letzte Leben. Unter den Hufen der schnaubenden Rosse wälzt sich der wilde Strom der Todgeweihten. In fruchtloser Angst ringen sie mit verzweiflungsvoll emporgestreckten Armen nach Rettung. Oben rechts, wie in Nebelgewölk, ziehen die Gespenster der Hölle den Reitern nach durch die Luft.

In der Lünette gießen die sieben Engel mit rauschendem Flügelschlag Zornschalen in die verlöschende Sonne, über Land und Meer.

2. Babel.

Halb entblößt liegt das Weib mit aufgelöstem Haar — der Wollustbecher ist ihr aus der Hand gefallen — über dem zu Boden geschmetterten Drachen, dessen sieben Kronen tragende Köpfe auf langen Hälsen gegen sie sich bäumen. Aus dem Thore der brennenden Stadt mit ihren Tempeln und Palästen stürzt ein dichtes Gewühl. Was sich retten kann, rettet sich. Ein Kaufmann wälzt einen Waarenballen vor sich her. Könige blicken händeringend auf die Stadt zurück. Verschmachtete sinken an einem Thurm nieder. Der Erzengel Michael (von dem Beschauer halb abgewandt), die Haare fliegen im Sturm, das flammende Schwert in der Rechten, zeigt mit der erhobenen Linken: Sie ist gefallen, die stolze Babel! Ueber dem Menschenknäuel darunter erhebt sich eine weibliche Gestalt, welche mit der Linken den Schleier zerreißt, mit der Rechten das Haar rauft. Ein Kind, schuldlos das Schicksal der Mutter theilend, umklammert angstvoll ihren Leib.

Aus der Lünette schaut der König des Himmels, die Sichel in der Hand (Offenb. 14, 14), in schwerem Ernst trauernd, auf die reife Ernte der Missethat. Neben ihm treibt ein Engel zum Beginn des Gerichtes. Andere schwingen die Sichel, schleudern den Feuerbrand. Einer trägt den in der Offenbarung (18, 21) erwähnten Mühlstein herbei.

Zwischen den apokalyptischen Reitern und dem Babelbilde erblicken wir die um Gerechtigkeit willen Verfolgten in einer gebeugten Greisengestalt. Ein Engelknabe reicht ihr die Palme, ein anderer erleichtert ihr die Fesseln an Hand und Fuß. Die Widderköpfe an den oberen Ecken des Fußgestells deuten auf die Standhaftigkeit.

3. Die Auferstehung des Fleisches.

Links heben drei aufrecht stehende Gestalten, wie von dem himmlischen Licht geblendet, die Augen auf, denn ihre Erlösung naht. Darunter umarmen sich zwei andere, selig wiedervereint. Eine jugendliche Frau reicht ihrem Manne das früh verstorbene Kind. Auf seinem Antlitz ruht noch der Hauch des Todes, doch empfängt er das nach ihm langende Kind mit dem Arm und mit wie zum Kuß sich bereitenden Lippen. Zwischen den beiden Eltern liegt ein größeres Kind, auch dieses wird nach wenigen Minuten sich regen und mit dem andern zu neuem Leben verbunden sein. Ein Engel kommt mild vergebend einem Auferstehenden entgegen. Was soll die Gestalt daneben, die das Kind aufhebt? Ist es eine Mutter, die ihr verlorenes Kind wiedergefunden hat? Im Hintergrund taucht das gramgefurchte Haupt eines Dulders aus der Grube. Ganz rechts unten faltet ein Greis die Hände voll Sehnsucht nach Erlösung. Für die zur Rechten ist das Erwachen ein Augenblick des Entsetzens, den sie in angstvoller Zerknirschung hinausschieben möchten. Zwei von ihnen strecken in Verzweifelung die Hände empor: Ihr Hügel, fallet über uns! Zwei andere haben sich zu Boden geworfen, ein Greis, der dumpf vor sich blickt, das Haupt in die Hände gefaßt, und ein Weltkind. Dazwischen lehnt ein Jüngling rückwärts an einem Felsen, den linken Arm gegen die Stirn gepreßt, zum Zeichen des Schmerzes über die Verblendung. Der Gerichtsengel, auf einem Felsen ruhend, hält das Schuldbuch auf den Knieen geschlossen, das Schwert gesenkt, im Gegensatz zu dem strafenden Engel auf dem Babelbild.

Die Lünette darüber ist die schönste des ganzen Cyklus. Nach allen Himmelsgegenden schmettern die Posaunen der Auferstehung. Gott Vater mit erhobenen Händen, Haare und Gewandung vom Sturmwinde bewegt — hierzu hat Michelangelo für alle Zeiten den Typus geschaffen —, von den vier Symbolen der Vision des Ezechiel umgeben.

4. Das neue Jerusalem.

Die Braut, mit dem Kreuzpanier in der Rechten, von den Engeln der zwölf Stämme (im Entwurf sind auch sie, wie die Braut, mit Kronen geschmückt, im Carton mit Blumenkränzen) getragen, schwebt vom Himmel herab. Welch unvergleichliche Gruppe

des lang und bang harrenden Menschengeschlechtes auf dem Vorsprunge eines Felsenabhanges ihr gegenüber! Welch beseligtes, fast regungsloses Anschauen in den Augen des Knaben, der die erlösende Gestalt zuerst erblickt! Andere Kinder haben sie auch bereits entdeckt. Der abgewendete Alte wird aus dumpfem Verzagen gerüttelt. Lieblich grüßend zeigen die himmlischen Gestalten auf den gegenübersitzenden Knaben. Die eine reicht ihm einen Siegeszweig. Ist er das Urbild des neuen Menschengeschlechtes? Aus der Ferne nahen auf Schiffen über den ruhigen Ocean die Herren der neuen Welt. Wer ist der huldigende König mit der anbetenden Königin auf dem ersten Schiffe, wer der grüßende, jubilirende auf dem zweiten?

In der Lünette zeigt der Engel dem Johannes die herabschwebende himmlische Gestalt. Mit welch ruhigem Entzücken blickt er hinab! Auf der andern Seite liegt in Gestalt einer geflügelten, schlangenhaarigen Megäre mit lang ringelndem Drachenschweif und scharfen Klauen, den Erisapfel in der Hand, von dem Racheengel am Fuß gefesselt und in den Höllenabgrund gestoßen, die Empörung. Zwischen der Auferstehung des Fleisches und dem neuen Jerusalem hebt eine hehre Frauengestalt Blick und Hände zum Himmel. Vor sie gelehnt, hält ein kleiner Genius ein überströmendes Füllhorn. Hinter ihr schlingt ein auf einem Postament stehendes Mädchen seine Arme um ihren Hals. Auch diese beiden richten den Blick nach oben: Selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Die Satyrmasken an den oberen Ecken des Fußgestelles und die geflügelten Chimären an den unteren deuten auf die überwundene Macht der Versuchung und des Zweifels.

5. Die klugen und die thörichten Jungfrauen.

Christus erscheint am sternenhellen Nachthimmel in einer großen länglichen Glorie, wie im Mondesglanz, nicht als Richter, sondern mildsegnend auf einer von geflügelten Engelsköpfen umgebenen Wolke, mit Saitenspiel lobsingende Engel zu seiner Rechten, segnende, rettende zu seiner Linken. Darunter warten die klugen Jungfrauen, froh aufblickende Gestalten, mit Ausnahme einer, welche in tiefer Beschämung die Augen senkt, mit hellen Lampen auf den himmlischen Bräutigam, die thörichten Jungfrauen liegen in jammervollem Schlummer versunken, nur eine steht aufrecht, als wenn sie

noch im letzten Augenblicke sich aufgerafft hätte, in einem thätigen Leben das Heil zu erringen.

In dem Gemälde, welches den ganzen Mittelraum ohne Lünette und Predella einnimmt, hat der Meister die absolute Milde walten lassen. Das Gleichniß hat sich zur Vision verklärt. Darüber ist ein Fruchtkranz ausgespannt, unter welchem Engelsköpfe wie im Nebel auftauchen.

6. Ausgießung des heiligen Geistes.

Ueber den Häuptern der Apostel, aus denen Petrus als Wortführer hervortritt, erscheinen Flammen. Eine Treppe mit Balustrade an der einen Seite führt in den Vordergrund. Auf beiden Seiten drängen sich Heilsbegierige in Gruppen herzu, die Taufe zu empfangen. In der Mitte sprudelt die Lebensquelle. Weiter nach vorn blickt ein griechischer Jüngling, mit der phrygischen Mütze und dem Hirtenstab, auf dem Boden gelagert, zu den Aposteln auf, das schöne Menschenideal, dem Christenthume sich zuwendend. Das Gemälde ist für den Raum über dem Eingang in das Gotteshaus bestimmt.

7. Erscheinung des Auferstandenen.

Durch die verschlossene Thüre (der Grabespforte gegenüber) tritt der Auferstandene mit dem Gruß: Friede sei mit euch! unter die Jünger, welche in staunendem Entsetzen ihm zu Füßen fallen. Thomas streckt die Rechte empor, die Seitenwunde zu berühren.

In der Lünette richtet sich der Herr, die Siegesfahne in der Hand, auf dem Sarkophag empor, von dem zwei Engel die Steinplatte abgewälzt haben, hinter ihnen zwei schlafende Wächter.

Die Predella zeigt das Vorbild der Auferstehung: Jonas vom Walfisch verschlungen und wieder ausgeworfen.

III. Entwürfe.

Die übrigen bildlichen Darstellungen, welche in der Ausführung noch mancherlei Aenderungen erfahren haben würden, sind Entwürfe geblieben.

Auf der Ostwand, welche der Person des Heilandes, seinem Wandeln und Wirken auf Erden gewidmet ist, stellen die beiden Bilder zur Rechten der Pforte zur Königsgruft, aus deren Bogen-

zwickeln Moses und Johannes der Evangelist als die Vertreter des alten und neuen Testaments, von Genien umgeben, herniederblicken, die Geburt und die Grablegung Christi, die zur Linken die Begnadigung der Ehebrecherin und die Heilung des Gichtbrüchigen dar.

1. Geburt Christi.

Aehnlich wie in den ältesten Gruppen, vornehmlich der christlichen Sarkophage, liegt die begnadigte Mutter auf ärmlichem Lager halbaufgerichtet. Ihr staunender Blick, ihre zeigende Handbewegung auf das Kind neben ihr, ist den Weisen zugewendet, die in feierlicher Haltung anbeten. Hinter ihr Joseph demuthvoll andächtig, im Mittelgrund die Hirten wie in einer Durchsicht.

In der Lünette schaut Gott Vater, von jubilirenden Engeln umrauscht, das Geheimniß der zweiten Schöpfung.

In der Predella sind aneinander gereiht: Der Baum, an dem die alte Versucherin, halb Weib, halb Schlange, herabgleitet, Adam und Eva, vor dem zürnenden Gott schuldbewußt zusammengekauert, der Engel mit dem Schwert, sie in die Wüste des Erdenlebens hinausweisend.

2. Grablegung.

Der Leichnam liegt am Boden ausgestreckt. Die rechte Hand ruht in der Hand der Mutter, die in tiefe Trauer versunken ist. Das Haupt des Heilandes stützt eine andere Maria mit der Linken, das den Leichnam umhüllende Tuch mit der Rechten ein wenig lüftend. An den rechten Arm der Mutter lehnt Salome. Links kniet eine Andere, das Haupt schmerzvoll auf die Brust geneigt, die gefalteten Hände nach vorn gestreckt. Magdalena hat sich zu den Füßen des geliebten Meisters geworfen, sie mit Thränen netzend. Johannes birgt sein lockigtes Haupt an der linken Schulter des Joseph von Arimathia, der ein Salbengefäß trägt. Seitwärts im Mittelgrund führen Stufen in das geöffnete Felsengrab. In der Ferne ragt Golgatha mit seinen drei Kreuzen.

In der Lünette beweinen Engel das schmerzvolle Ereigniß.

In der Predella hat der Fluch der Sünde sich erfüllt. Adam pflügt mit zwei eingejochten Stieren. Eva müht sich mit einer sie umringenden Kinderschaar. Kain empfängt vor dem erschlagenen Abel das strafende Urtheil des zürnenden Gottes.

3. Begnadigung der Ehebrecherin.

Gefesselt und von Schergen bewacht, kniet sie vor Jesus. Er schreibt ihr Urtheil in den Sand. Die Ankläger gehen beschämt davon.

In der Lünette kehrt der verlorene Sohn zurück: Es wird Freude sein über einen Sünder, der Buße thut.

In der Predella opfert Noah unter dem Friedensbogen. Schwer wandelnde Elephanten und kleines Gethier, sowie die Vögel des Himmels verlassen in Paaren die Arche, unter welcher die zurückweichende Fluth Leichname bloslegt.

4. Heilung des Gichtbrüchigen.

Dem Bericht der Evangelien in allem gewissenhaft nachgehend, zeichnet Cornelius die Heilung, wodurch der Erlöser seine Vollmacht zur Sündenvergebung bezeugt, die Personen lebensvoll gruppirend.

In der Lünette nimmt der erhöhte Christus die sieben reuigen Sünder: Adam, Eva, David, Salomo, Magdalena, Judas (?), den Schächer, in den Himmel auf.

In der Predella wird die Werkheiligkeit der Pharisäer gestraft.

Zwischen der Geburt Christi und der Grablegung erblicken wir die Armen am Geist, zwischen der Ehebrecherin und der Heilung des Gichtbrüchigen die Leidtragenden in zwei Frauengestalten, von denen die eine hoffnungsvoll zum Himmel schaut, die andere den Blick kummervoll senkt, beide haben je zwei Kinder zur Seite, als die Symbole der Freude der gottinnigen und des Trostes der betrübten Seelen.

Auf der Westwand, welche den Auferstandenen als Sieger über Grab und Tod verherrlicht, stellt das Bild zur Linken die Auferweckung des Lazarus, das zur Rechten die Auferweckung des Jünglings zu Naim typisch-traditionell dar.

Die Lünetten und Predellen zeigen in der Fußwaschung und dem Siege Davids über Goliath die Demuth, in dem barmherzigen Samariter und dem vor der Bundeslade tanzenden David die Nächsten- und Gottesliebe.

Die Colossalgruppen zwischen dem Mittelbilde und den Seitenbildern sind (zur Rechten) eine heitere Frauengestalt, welche mit der Rechten dem zu ihren Füßen ruhenden Knaben Früchte

aus einem Füllhorn in den Schoß schüttet, mit der Linken einem gierig trinkenden Mädchen die Schale des Labetrunkes an die Lippen hält, (zur Linken) ein Greis, welcher zwei sich raufende Knaben mit milder Geberde von einander trennt, die Sinnbilder der Barmherzigen und der Friedensstifter.

Am Fußgestell der Barmherzigen streut ein Genius kleinen Vögeln Brosamen. Die Schlange zu den Füßen des Friedensstifters erinnert an Haß und Streitsucht und deren verderbliches Gefolge.

Auf der Südwand, welche die Fortsetzung des Werkes Christi, die Ausbreitung des Evangeliums durch die Apostel, schildert, stellen die beiden Bilder zur Rechten (Ausgießung des hl. Geistes) das Leben und Wirken der beiden Apostelfürsten, die zur Linken Stephanus und den Kämmerer dar.

Petrus.

Von Johannes und anderen Jüngern begleitet, schreitet er eine Treppe herab zu einer Gruppe von Leidenden aller Art, die herzugetragen werden, in seinem Schatten gesund zu werden.

In der Lünette erweckt er Tabitha durch sein Gebet. Die Horchende an der Wand, die Hilfsbedürftigen, welche die Jüngerin kleidete, sind von ergreifender Wirkung.

Die Predella zeigt uns Petrus, wie er, auf dem Meere wandelnd, von plötzlicher Furcht ergriffen, durch die Hand des Herrn vor dem Versinken bewahrt wird.

Paulus.

Christus, von Engeln umgeben, wirft sich Saul mit vorgestreckten Armen entgegen. Entsetzen hat die Kriegsknechte auseinander gesprengt, von denen einer dem zu Boden Geschmetterten das Haupt stützt.

In der Lünette lehrt Paulus mit heiligem Eifer nachdenkliche Zuhörer.

In der Predella entreißt Saul christliche Männer und Frauen dem stillen Ort ihrer Andacht und überantwortet sie dem hohen Rath zu Jerusalem.

Stephanus.

Er sieht unter den Steinwürfen den Himmel offen, Jesum zur Rechten des Vaters, bereit, ihn aufzunehmen, und entschläft, für

seine Feinde betend. Saul, ein prächtiger Jüngling, empfängt die ersten Eindrücke von der Himmelskraft des Evangeliums.

In der Lünette ruht das Lamm über dem Buche mit den sieben Siegeln auf dem Altar, umrauscht von den Gesängen der Vollendeten, welche ihre Palmen und Kronen vor ihm niederlegen.

In der Predella flieht Loth aus Sodom.

Der Kämmerer.

Neben ihm auf dem Wagen sitzend, bekehrt ihn der Evangelist Philippus durch die Auslegung der Weissagung des Isaias (c. 53). Das Dreigespann wird von Mohrensklaven geführt. Krieger und Edelknaben schreiten zu beiden Seiten, Frauen und Kinder folgen auf Kameelen.

In der Lünette erscheint dem um Erleuchtung betenden Cornelius ein Engel, der ihn auffordert, Petrus holen zu lassen. Daneben lauscht er als Erstling aus den Heiden mit seinem ganzen Haus den Worten des Apostels.

In der Predella erregen die Goldschmiede zu Ephesus einen Aufstand wider die Apostel, weil sie durch das Evangelium an ihrem Gewerbe Einbuße erleiden.

Zwischen Petrus und Paulus erblicken wir die Sanftmüthigen in Gestalt eines Hirtenjünglings, welcher ein Lamm liebkost, zwischen Stephanus und dem Kämmerer die Herzensreinen in Gestalt einer Jungfrau mit einem Knaben, welcher ihr eine Lilie reicht, und einem andern, welcher das ihren Kopf umhüllende Tuch entfaltet, um ihr das Aufschauen zu Gott zu erleichtern. Satyrhermen und einander zugekehrte Einhörner am Fußgestell sind uralte Symbole der Lüsternheit und der Jungfräulichkeit.

IV. Freskomalerei.

Cornelius ist der Erneuerer der Freskomalerei. In ihr setzt sich die Malerei mit der Baukunst und der Sculptur in unmittelbare Verbindung. In Bezug darauf sagt Cornelius: „Die Freskomalerei halte ich für die höchste Stufe der Kunst, weil sie alle bildenden Künste in sich vereint, am freiesten, dichterischsten, umfassendsten ist.“ Von ihr wünscht und hofft er einen neuen Auf-

schwung des nationalen Lebens, „wenn von den Wänden hoher Dome, stiller Kapellen, einsamer Klöster, der Rath- und Kaufhäuser die alten vaterländischen, befreundeten Gestalten in neuerstandener frischer Lebensfülle, in holder Farbensprache dem Geschlecht unserer Tage sagen werden, daß der alte Glaube, die alte Liebe und mit ihnen die alte Kraft der Väter nicht erstorben, sondern wieder erwacht, daher auch der Herr unser Gott mit uns ist". Schon 1814 hatte er aus Rom an Görres geschrieben: „Was ich für das kräftige und unfehlbare Mittel halte, der deutschen Kunst ein Fundament zu einem neuen, dem großen Zeitalter und dem Geist der Nation angemessenen Aufschwung zu geben, ist die Wiedereinführung der Freskomalerei, so wie sie zu den Zeiten des großen Giotto bis auf den göttlichen Rafael in Italien war, geeignet, alle Elemente der Kunst auf's freieste und größte in sich aufzunehmen und in einem Brennpunkt die von Gott ausströmenden Lebensstrahlen zu einem glühenden Brande zusammenzuziehen, der wohlthätig die Welt erleuchtet und erwärmt."

Die großen Maler des 15. und 16. Jahrhunderts wußten, warum sie in Fresko malten. Raum, Zeit und Umgebung sind nicht unwesentlich, sie vereinigen sich zu einem Ganzen, zu einer zweiten Natur, zu einer Macht, die wie die Sonne ihre Strahlen nach allen Seiten ausbreitet. In dieser Beziehung sind die mit Freskogemälden geschmückten Gebäude das Gegentheil der Museen. Während wir in diesen durch verschiedene, zum Theil entgegengesetzte Kunstwerke — eine evangelische Geschichte neben dem Frucht- und dem Wildprethändler, Fra Fiesole neben Annibal Caracci, Mona Lisa's Zauberlächeln neben der Himmelsgluth Murillo'scher Madonnen — wie im Fluge gehetzt werden, sehen wir dort das Ganze in der organischen Zusammenordnung seiner Theile und lassen es in weihevoller Stimmung auf uns wirken.

Die Freskomalerei will nicht der leichtsinnigen, momentanen Stimmung des Publikums dienen. Sie will nicht durch reizende Darstellungen einen augenblicklichen Genuß bereiten. Sie schmeichelt nicht. Sie stellt sich entfernt durch Größe und Ernst. Sie spricht nicht zum Herzen allein, auch zum Verstand. Sie will nicht nur vergnügen, sondern auch belehren und erschüttern. Sie lockt nicht, reizt nicht, drängt sich nicht auf. Sie wirkt allein schon durch ihr Dasein. Das ist ihre Monumentalität.

V. Romantik.

Die Richtung, welcher Cornelius in der Kunst huldigte, heißt Romantik. Der Name klingt unschuldig, aber für den, der die Welt liebt, enthält er einen Tadel. Er sagt soviel als rückläufig (in das Mittelalter). Ueber die Anhänger dieser Richtung ergeht das Urtheil: Sie sind Phantasten, sie leben nicht in der Gegenwart, sie wollen Abgethanes künstlich neubeleben. Die Menge scheut vor ihnen zurück, nicht nur die niedere Menge, auch die höheren Kreise, hauptsächlich die breiten Schichten, welche den Ton angeben. Gegen das Mißtrauen sich wehren, was will das sagen? Darüber sich beklagen, ist ebenso thöricht, als in die Wellen schlagen. Sie lassen sich in ihrem Laufe nicht stören. Mit einer unsichtbaren Macht ist nicht zu streiten. Cornelius sagt: „Die Sendung eines wahrhaft christlichen Künstlers ist eine apostolische. Er muß auf Mühsal und Verkennung gefaßt sein." Die Wahrheit dieses Ausspruches hat er selbst bis an sein Ende in reichem Maße an sich erfahren. Dem Ungewöhnlichen wird Ungewöhnliches zu Theil. Die Günstlinge der Musen sind ihre Martyrer. Mit ihrer Größe wachsen ihre Dornen. Kein Genie wandelt ungestraft seine erhabene Bahn.

VI. Das Schicksal der Camposanto-Cartons und Entwürfe.

Immer deutlicher zeigte sich die Kluft, die Cornelius vom Publikum, auch von der Mehrzahl der Künstler schied. Ein hochgestellter Mann, der die Berliner Verhältnisse kennt, sagt, nachdem er das Modell zum Dombau nebst Friedhofshalle gesehen: „Jetzt bin ich gewiß, daß das Project nicht ausgeführt wird, weil es in Berlin unausführbar ist." Ein anderes Regime kam auf. Große politische Unternehmungen wurden im Geheimen vorbereitet. Dagegen traten die Camposanto-Cartons und Entwürfe zurück. Der Bau des Domes wurde nicht begonnen, der des Camposanto unterbrochen, die Zahlungen an Cornelius wurden eingestellt. So stand er vor dem größten Werk seines Lebens, das er aus tiefster Seele geschöpft, für das er seine besten Kräfte aufgespart und das ihm eine zweite Jugend gebracht hatte, als vor einem Unternehmen, dem die Ausführung versagt war. Wie aber Lob, Begeisterung,

Beifall ihn nie schwach, eitel, lässig fand, so konnte auch Mißverständniß, Mißachtung, Hohn seine Thätigkeit nicht lähmen, das Bewußtsein seines Berufes ihm nicht rauben. Fast wie Ironie mochte es klingen, wenn die Zeitungen immer wieder die Notiz brachten: „Cornelius lebt in Rom und zeichnet an den Cartons für das Camposanto."

Wie könnten, so schreibt Hermann Grimm in dem epochemachenden Essay vom Jahre 1859, diese langen Jahre voll Gedanken, Arbeit, Hoffnung verloren sein! Einst, wenn die Fetzen an's Licht gezogen, als kostbare Reliquien mit großer Sorgfalt aufgestellt sein werden, wird die folgende Generation in Staunen ausbrechen über den Mann, der so groß war, über die Zeit, die so klein war, kein Auge für ihn hatte.

Die Aufstellung der Cartons und der Entwürfe in der Nationalgallerie zu Berlin ist mit Verständniß und künstlerischem Tact geschehen. Die beiden Hauptsäle sind ihnen gewidmet. Die Colossalbüste des Künstlers hat den Ehrenplatz im Brennpunkt seiner Werke.

Bemühen wir uns, die Friedhofshalle uns vorzustellen in ihrer Vollendung, die Ausführung der Cartons und Entwürfe im monumentalen Styl — auf bestimmte Zeit ist sie nicht vorauszusehen —, ein Schauer der Ehrfurcht ergreift uns bei der Betrachtung der erhabenen Bildwerke, welche, dem Zwecke des Baues entsprechend, aus der Zeit in die Ewigkeit uns hinübergeleiten.

Dresden. Opitz.

XXXIV.

Sechzigjähriges Jubiläum der Dublin Review[1]).

(Von Prälat Dr. A. Bellesheim.)

Das laufende Jahr 1896 darf nicht vorübergehen, ohne daß auch an dieser Stelle des diamantenen Jubiläums einer Zeitschrift gedacht wird, die sich im weltumfassenden Gebiet der

1) Mit Benützung des Artikels von L. C. Casartelli in der Dublin Review vol. 118, p. 245—271: Our diamond Jubilee.

angelsächsischen Sprache um die Erhaltung und Befestigung katholischen Lebens und katholischer Wissenschaft unvergängliche Verdienste erworben hat. Die in London erscheinende Zeitschrift »The Dublin Review« konnte am 6. Mai 1896 auf eine sechzigjährige Thätigkeit zurückblicken. Der erste ihrer hundertachtzehn Bände, die hier in der Nähe meines Schreibpultes aufgepflanzt stehen, reicht in eine Zeit zurück, in welcher erst sieben Jahre seit der Emancipation der Katholiken verflossen waren und in welcher wir den ersten schüchternen Versuchen begegnen, auf den weiten Ruinenfeldern, welche die Ausführung der alten katholikenfeindlichen Strafgesetze geschaffen hatten, einen neuen Bau zu errichten.

Neben der Schöpfung von Kirchen und Schulen galt es vornehmlich die Begründung eines literarischen Organs zu dem Zwecke, die über dem Anglikanismus lagernden Vorurtheile gegen die katholische Kirche zu zerstreuen, die wider die letztere unablässig gerichteten Angriffe abzuwehren, endlich aber auch unter den Katholiken selbst durch positive Pflege der Wissenschaft ein tieferes Verständniß der Religion anzubahnen. Denn aller äußere Besitzstand erweist sich auf die Dauer, und namentlich in den Zeiten schwerer Gefahren, als unzureichend, wenn er der Pflege des idealen Lebens ermangelt.

Die Ehre der Vaterschaft der Dublin Review wird insgemein dem damaligen Rector des englischen Collegs in Rom, Msgr. Nikolaus Wiseman, und dem berühmten Führer der irischen Volkspartei, Daniel O'Connell, zugeschrieben. Wiseman stand damals in Rom auf der Höhe seines Ruhmes. Hervorragender Professor des Syrischen an der Sapienza, in englischen und irischen Angelegenheiten von den Päpsten häufig befragt, hatte er 1835 durch die in den Gemächern des Cardinals Weld gehaltenen Vorträge über den Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung die Augen der ganzen vornehmen Gesellschaft in der Hauptstadt der christlichen Welt auf sich gelenkt. Was O'Connell anlangt, so beherrschte er damals die irische Politik des Ministeriums Lord Melbourne. Die Zeit von 1828 bis 1841 darf seine Blütheperiode genannt werden. Bei alledem ist aber nicht zu übersehen, was Wiseman in der Vorrede zu seinen Essays on various subjects 1853 schrieb: „Es war im Jahre 1836, als die Idee der Herausgabe einer katholischen Vierteljahrsschrift durch den verstorbenen

gelehrten und trefflichen Mr. Quin gefaßt wurde, welcher sich an den berühmten O'Connell und mich mit der Bitte um Betheiligung an dem Unternehmen wandte." Quin's Thätigkeit bezog sich vorwiegend auf die geschäftliche Leitung des Unternehmens, während O'Connell und namentlich Wiseman reichlich Artikel beisteuerten. Mit ihnen verband sich zu einem edlen Dreimännerbunde der hochbegabte Ire Charles Russell, der nachmalige berühmte langjährige Vorsteher des großen irischen Seminars von Maynooth[1]). Die erste Periode der Dublin Review reicht von 1836 bis 1863 und kann sehr passend Wiseman-Russell-Periode genannt werden, weil diese beiden Männer ihr den Stempel ihres machtvollen Geistes aufprägten.

1. Daß die Zeitschrift nicht gleich in den ersten Jahren eines sanften Todes verblich, ist als ein helles Wunder zu bezeichnen angesichts der mit steigender Macht drückenden finanziellen Schwierigkeiten. Unter diesen hatte der Eigenthümer Mr. Quin, aber auch die nicht selten wechselnden Verleger und die Mitarbeiter zu leiden, die sich unter diesen Umständen auf Gottes Lohn für ihre Beiträge angewiesen sahen. Doch O'Connell ließ den Muth nicht sinken. Seinen weitreichenden Einfluß verwandte er namentlich bei den irischen Bischöfen, um das sinkende Unternehmen über Wasser zu halten. „Der Zweck," so bemerkte er 1838 in einem für den irischen Episcopat lithographirten Briefe, „zu welchem die Zeitschrift in's Leben trat, liegt darin, der katholischen Literatur dieses Landes in rechtmäßiger Weise eine Möglichkeit darzubieten, vor das britische und irische Volk zu treten und dieselben dauernd in richtiger Weise zu beeinflussen. Die anderen Vierteljahrsschriften ruhen entweder in den Händen erklärter und böswilliger Feinde des Katholicismus oder, was noch schlimmer ist, verrätherischer und falscher Freunde, die eine falsche Freisinnigkeit auf Kosten der katholischen Lehre erheucheln." Zu den erklärten Feinden zählte insbesondere die Edinburgh Review, welcher die Katholiken nunmehr eine Review entgegenstellten, die sie mit dem katholischen Irland in enge Verbindung brachten. Nach der irischen Hauptstadt Dublin wurde sie benannt, und bis zum heutigen Tage erscheinen

1) Ueber Russell vgl. meine Geschichte der katholischen Kirche in Irland (Mainz 1891). III, 647.

ihre Umschläge in der grünen Nationalfarbe des katholischen Irlands.

Aus O'Connells Circularschreiben lernen wir den hervorragenden Antheil kennen, den Msgr. Wiseman an der neuen Zeitschrift hatte. Ohne Uebertreibung darf man ihn als die Seele des ganzen Unternehmens bezeichnen. „Wenngleich," schreibt O'Connell, „nicht zu rein polemischen Zwecken gestiftet, enthält sie viele Artikel von tiefstem Interesse für den gebildeten Katholiken, der sich in die Lage versetzt sieht, seine Religion vertheidigen zu müssen. Der Name des Dr. Wiseman, welcher auch Eigenthümer der Zeitschrift ist, leistet Gewähr für die Rechtgläubigkeit der dort vorgetragenen Ansichten und bildet ein Unterpfand für die Ausdehnung, Tiefe und Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen und theologischen Mittheilungen." Von welcher unumgänglichen Nothwendigkeit die Schöpfung eines großen literarischen Organs gerade in den damaligen Zeitläuften war, lehrt ein Blick auf die Oxford-Bewegung und ihre katholisirende Richtung. Diese machtvolle geistige Strömung unbeachtet lassen, sich die Möglichkeit versagen, in einer wissenschaftlichen Zeitschrift die Zweifel der Anglikaner zu lösen oder unberechtigte Angriffe abzuweisen, wäre einem Selbstmord gleichgekommen. Thatsächlich steht auch fest, daß Wiseman's berühmte Artikel in der Dublin Review, welche den Beweis erbrachten, daß der Standpunkt der katholisirenden Oxford-Theologen demjenigen der Donatisten zur Zeit des hl. Augustinus zum Verwechseln ähnlich sei, den Anfang der Conversion Newman's begründeten.

Auch in der Folgezeit hat Wiseman neben den fast überwältigenden Arbeiten seines geistlichen Amtes die Redaction der Dublin Review mit einer heroischen Hingabe geführt und außerdem eine Reihe der werthvollsten Artikel beigesteuert, die sich neben der Theologie im engern Sinne auch mit Fragen aus den Gebieten der Kunst und der allgemeinen Cultur beschäftigen. Ein seltener Reichthum von Correspondenzen mit Dr. Russell, worin er über empfangene Beiträge sein Urtheil abgibt oder ein solches von seinem Freunde sich erbittet, ist noch vorhanden. Eine Stelle, die einen deutschen Gelehrten betrifft, kann nicht übergangen werden. Das ist der Ritter von Bunsen, damaliger preußischer Botschafter in London, der außer der Diplomatie auch Theologie

betrieb und die 1851 entdeckten Philosophumena selbstverständlich gegen die katholische Kirche zu verwerthen Veranlassung nahm. Erfolgreich trat Russell in der Dublin Review ihm entgegen. „Vor einigen Tagen," meldete Cardinal Wiseman am 30. Januar 1853 an Freund Russell, „war ich in der Bibliothek des Britischen Museums, als Panizzi[1]) sich mit großem Lob über Ihren Hippolytus-Artikel bei mir erging. Er bemerkte, einige ähnliche Einwürfe hätte er selbst gegen Bunsen erhoben. Die Art, wie er zu dem Artikel gekommen, erläuterte er also: Cureton[2]) brachte ihn zu Panizzi mit dem Bemerken, Bunsen selbst habe ihm denselben zur Lectüre übergeben und dabei hervorgehoben, der feine und gelehrte Ton des Artikels habe ihm ebenso sehr gefallen, wie auch die Achtung, mit der man ihn behandelt, lauter Vorzüge, die in tiefem Contrast ständen zu der Art, wie man in einigen protestantischen Zeitschriften mit ihm umgegangen. Aus der Unterredung mit Panizzi habe ich die Ueberzeugung gewonnen, daß die Dublin Review weit mehr bekannt ist und einen weit größeren Einfluß ausübt, als wir annehmen." Ein Blick in die Bände, namentlich der dreißiger und vierziger Jahre, zeigt uns auch die stete Fühlung der Dublin Review mit der katholischen Literatur Deutschlands. Zu unserm Bedauern ist das in unseren Tagen anders geworden, wo die katholische Literatur Frankreichs den Löwenantheil in ihr besitzt.

Nach der Beförderung zum Cardinalat und nach der Schöpfung der Hierarchie durch Pius IX. im Jahre 1850 nahmen Wiseman's Amtspflichten einen weit größeren Umfang an, als diejenigen eines einfachen apostolischen Vicars gewesen. Aber auch unter diesen kritischen Verhältnissen hat den großen Cardinal sein unerschütterliches Gottvertrauen, seine Liebe zur Kirche und das Gefühl der Verantwortung für die Nothwendigkeit des Fortbestandes der Dublin Review nicht verlassen. Oft hing die Sache an einem

1) Dictionary of National Biography (London 1895) vol. 43, p. 179. Sir Anthony Panizzi (1797—1879), italienischer Advokat aus Brescello im Herzogthum Modena, floh 1822 wegen politischer Umtriebe nach England und empfing durch die liberale Partei eine Anstellung im Britischen Museum in London, wo er im Laufe der Zeit zum Oberbibliothekar emporstieg.

2) Ueber den Orientalisten William Cureton (1808—1864) vgl. Dictionary of National Biography (London 1888) vol. 13, p. 325.

Faden. „Sollte Richardson (dem Verleger),“ schrieb Wiseman am 7. November 1856 an Russell, „ein Unglück passiren, so wären wir verloren.“ Die Lücken und Schattenseiten der Review waren ihm wohl bekannt. Bald beklagte er den Mangel an Tiefe in den Artikeln, bald die geringe Zahl der Mitarbeiter, welche der Zeitschrift eine einseitige Richtung zu geben drohten, endlich die Mühe, welche die Vervollkommnung gewisser Beiträge ihm verursachten. Um den seit 1836 im Leben der englischen Nation und der Kirche eingetretenen Veränderungen und neuaufgetauchten Bedürfnissen zu genügen, entwarf er 1856 ein wohldurchdachtes Programm von Abhandlungen für die nächste Zukunft. Diese umfassen neben theologischen Vorwürfen auch Fragen, die sich auf die kirchenpolitische, die sociale und die öffentlich-rechtliche Stellung der englischen Katholiken beziehen. Nichts erinnert hier an den Stubengelehrten, alles hingegen bekundet den Kirchenfürsten, Seelsorger und Staatsmann.

Die Schilderung der ersten Periode der Dublin Review, die wir oben Wiseman-Russell nannten, kann nicht füglicher geschlossen werden, als durch eine Stelle aus dem mit der Ueberschrift „Verantwortlichkeit“ versehenen Artikel Wiseman's, dem letzten, den er zu der Zeitschrift beisteuerte[1]). „Von der ersten Nummer bis zu dieser,“ bemerkt er, „ist jeder Artikel geschrieben oder verbessert worden im Gefühle feierlichster Verpflichtung gegen die Kirche und ihren göttlichen Herrn. Wurden wir getadelt, dann traf der Vorwurf eher unsere Strenge im Ablehnen, denn unsere Nachsicht in der Aufnahme der Artikel. Manche Arbeit wurde nicht so sehr verworfen, als vielmehr zurückgezogen, nachdem der Satz durch den Drucker schon begonnen, weil man fand, daß er mit den hohen und strengen Grundsätzen nicht übereinstimmte, von denen die Redaction nie abwich und die sie nie herabminderte. Wie lange und unter welch' günstigen Verhältnissen ihre Dauer währen mag, so sind wir gewiß, daß der nämliche tiefe, ernste und religiöse Sinn ihre Seiten erfüllen und die Ueberzeugung ihre Herausgeber durchwalten werde, daß ihre Ziele heilig sind und daß sie der Nachwelt gegenüber eine Aufgabe zu erfüllen haben, damit unsere Kindeskinder erkennen mögen, daß wir dem wahren

1) Vol. 52, p. 183.

Glauben unserer Väter treu blieben, daß wir mit Geduld die Verfolgungen unserer Feinde ertrugen und daß wir von der Gerechtigkeit gegen Freund und Feind nie abwichen." Welche erhabene Anschauung vom Apostolat der katholischen Presse! Hier erscheint jedes Wort der ernstesten Erwägung würdig. Was würde ein Wiseman gedacht und geschrieben haben, wenn er die Zeiten des Vatikanischen Concils erlebt und Zeuge geworden, wie die Vertreter der falschen Gnosis das Apostolat der Presse in ein Mittel ihres schwarzen Verrathes verwandelt!

Erwähnen wir endlich auch die bedeutendsten Mitarbeiter des Cardinals. Unter ihnen nehmen die Convertiten aus dem Anglikanismus die Hauptstelle ein: Morris, Christie, Formby, Allies, Oakeley, Anderdon, Manning und Ward. Die beiden zuletzt genannten Männer gewannen maßgebende Bedeutung für die Dublin Review und drückten der zweiten Periode der Zeitschrift den Stempel ihres Geistes auf.

2. Wiseman's andauernde Kränklichkeit zwang 1863 zu einem Wechsel in der Redaction. William George Ward, der berühmte »Ideal Ward« aus den heißen Kämpfen der Oxford-Bewegung[1]), den Cardinal Wiseman wegen seiner hervorragenden theologischen Befähigung zum Professor der Dogmatik im St. Edmunds-Colleg gemacht, erwarb 1863 die Zeitschrift und hat sie von da an sechzehn Jahre, bis 1879, geleitet. Von jetzt an stand die Dublin Review im Zeichen der Philosophie und Theologie. Ward galt allgemein als der bedeutendste Gegner der ganz England beherrschenden Moralphilosophie des John Stuart Mill. Döllinger's Schüler und Anhänger suchten dessen papstfeindliche Richtung nach England zu verpflanzen. Die Beziehungen der Politik zur Religion, die Frage nach der Confessionalität des höheren, wie des Elementar-Unterrichtes, endlich das Problem der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes standen im Vordergrund. Allseitige Beleuchtung der katholischen Grundsätze that vor allen Dingen noth. Hier hat Ward sich unsterbliche Verdienste erworben, wenn auch nicht in Abrede zu ziehen, daß er in einzelnen Aufstellungen zu weit ging, seinen Gegnern nicht immer die schuldige Rücksicht

---

1) Vgl. meine Aufsätze über Ward im Katholik 1893, II, 365 und über seinen Sohn Wilfrid im Katholik 1894, II, 125—138.

schenkte und seine Gedanken nicht selten in das Gewand einer nicht sehr anziehenden Sprache kleidete. Wiederholt hat der päpstliche Stuhl Ward's seltene Verdienste anerkannt. Beim Abschied Ward's von der Redaction bezeichnete Cardinal Manning in einem tiefempfundenen Schreiben an Ward als Gegenstände, die während seiner Redaction zur Behandlung standen: die weltliche Gewalt des hl. Stuhles, die Beziehungen der geistlichen Gewalt zu der staatlichen und die Unfehlbarkeit des Oberhauptes der Kirche. „In all diesen Fragen," bemerkt der Cardinal, „haben Ihre wachsamen und machtvollen Schriften wesentlich dazu beigetragen, die unter uns herrschende Einheit des Geistes zu erzeugen und bei unseren Gegnern einen behutsamen und hochachtungsvollen Ton hervorzubringen [1])." Zu den Hauptstützen und Mitarbeitern der Dublin Review in der Ward-Manning-Periode gehörten außer den zuletzt genannten Männern die Brüder Vaughan, Roger, der künftige Erzbischof von Sidney, und Herbert, der heutige Cardinal-Erzbischof von Westminster, Domherr Hedley, heute Bischof von Newport, der gelehrteste unter allen englischen Prälaten, Domherr Oakeley, Healy Thompson, die Jesuiten Coleridge und Anderdon, Mr. Allies, Mr. W. H. Wilberforce u. a.

3. Die dritte Periode der Dublin Review eröffnete das Jahr 1879. Der gegenwärtige Cardinal Vaughan erwarb das Eigenthum der Zeitschrift, während die Redaction in die Hände des Bischofs Hedley überging, der sie aber schon 1884 an den Eigenthümer Bischof Vaughan abtrat, von dem sie dann auf den gegenwärtigen Redacteur Domherrn Moyes in London übertragen wurde. Aus dem Programm der dritten oder Vaughan-Periode sei folgende Stelle hervorgehoben: „Wie bisher wird das Werk der Dublin Review darin bestehen, das geistige Leben der Katholiken zu vertiefen, die katholischen Interessen zu fördern, die nach der katholischen Wahrheit strebenden Seelen aufzuklären, vor Gefahren, die dem Glauben und dem Leben drohen, zu warnen und so viel als möglich jene Reibungen zu vermindern, die aus nationaler, örtlicher und persönlicher Beschränktheit entstehen und den Fortgang des katholischen Princips hindern. Wie bei allen katholischen

---

1) Dublin Review New Series vol. 31, p. 275.

Zeitschriften muß auch ihr Wahlspruch lauten: Wahrheit, Cultur, Versöhnung."

Die passendste Einleitung zur Verwirklichung dieses kostbaren Programms bildete der Artikel „Katholicismus und Cultur" von Bischof Hedley. Auch sonst war der Episcopat reichlich vertreten. Cardinal Manning spendete die geistvollen Beiträge „Das Werk und die Bedürfnisse der Kirche in England" und „Leo XIII. über die Lage der Arbeiter". Bischof (heute Cardinal) Moran behandelte die vielumstrittene Frage nach dem Geburtsort des hl. Patrick und, zum Theil auf Grund von Urkunden der österreichischen Botschafter in London, die „Lage der irischen Katholiken vor hundert Jahren". Auch die englischen Bischöfe Ullathorne, Vaughan und Clifford, sowie der Bischof Healy von Clonfert in Irland erscheinen unter den Mitarbeitern. Die beiden Themata des Bischofs (heute Cardinals) Vaughan möchten wir besonders nennen, weil sie die Geistesrichtung des ersten Prälaten der englischen Kirche kennzeichnen. Vaughan, der Stifter des großen Missionshauses Mill Hill bei London, behandelt mit großer Sachkenntniß „Die Bekehrung Afrika's". Kaum auf den erzbischöflichen Thron erhoben, schilderte er mit reichen geschichtlichen Literaturangaben die Verehrung, welche der Apostelfürst Petrus im mittelalterlichen England genoß. Abweichend von der zweiten Serie, hat die Dublin Review in ihrer jetzt laufenden dritten Periode sich in ihrem Programme ein weiteres Feld gesteckt: die Pflege der katholischen Cultur überhaupt. Daher nicht wenige Aufsätze, die sich auf Kunst und Literatur, Recht und Nationalökonomie beziehen. Im Gebiete der Theologie ist es die Widerlegung des „höheren biblischen Criticismus", welcher ein breiter Raum zugestanden wird. Eine besondere Abtheilung ist den neuen Entdeckungen im Gebiete der exacten Wissenschaften, sowie den Forschungen der Reisenden gewidmet.

Der unermeßliche Werth der Dublin Review liegt in dem Umstande, daß sie einen treuen Spiegel des geistigen Lebens der englischen Katholiken in den letzten sechzig Jahren dem Forscher gewährt. Schade nur, daß die englischen Katholiken, die sonst so praktisch veranlagte Leute sind, die Herstellung eines Generalregisters bis zur Stunde nicht unternommen. Ein Register der ersten Serie von 1836 bis 1863 liegt mir vor, die beiden anderen

Abtheilungen ermangeln eines solchen. Eine so große Bedeutung, wie zu Wiseman's Zeiten, besitzt die Dublin Review heute allerdings nicht mehr. Der „Month", die hochangesehene Zeitschrift der englischen Jesuiten, der jetzt den achtundachtzigsten Band erreicht, steht ihr vollkommen ebenbürtig, überragt sie sogar in mancher Beziehung. Aber so groß ist die Zahl der von den Katholiken im Inselreich zu vertheidigenden Interessen, daß beide Zeitschriften eine bedeutende Aufgabe zu lösen haben und vollkommen zu Recht nebeneinander bestehen können. Für die Zukunft begleiten wir die Dublin Review mit unseren innigsten Segenswünschen.



XXXV.

Literatur.

Marcus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntniß. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des Marcus. Von Lic. Dr. Johannes Kunze, Privatdocent der Theologie an der Universität Leipzig. Dörfling und Franke 1895. VII, 211 S.

Der Autor dieser gelehrten Untersuchung wurde in seinen Studien über das Taufsymbolum, das zur Zeit die protestantischen Kreise in Folge der bekannten Schrift von Prof. Dr. Harnack lebhaft beschäftigt, auf Marcus Eremita aufmerksam, indem er eine Schrift untersuchte, welche Papadopulus-Kerameus in der Bibliothek der Laura des hl. Sabas in Jerusalem entdeckt und im Jahre 1891 herausgegeben hat. Der Codex, dem sie entnommen wurde, enthält auch die übrigen bereits bekannten Schriften dieses fruchtbaren ascetischen und mystischen Schriftstellers.

Die neu entdeckte Schrift hat aber einen anderen Charakter, indem wir in derselben eine dogmatisch-polemische Streitschrift gegen die Irrlehre des Nestorius (adversus nestorianos) vor uns haben, und bietet schon aus diesem Grunde ein besonderes Interesse, dann auch deßhalb, weil wir nun wissen, daß Marcus auch als Vertheidiger der Kirchenlehre gegen die genannte gefährliche Häresie und ihre Anhänger aufgetreten ist. Aber ihr Hauptwerth ruht

darin, daß sich aus ihr ein ziemlich vollständiger Text eines Glaubensbekenntnisses herstellen ließ, das die Katechumenen bei der Taufe abzulegen hatten. Hierüber bemerkt der Verf. im Vorworte: „Wir stehen nicht an, sie in dieser Beziehung für epochemachend zu erklären."

In seiner gelehrten Abhandlung stellte sich Kunze eine dreifache Aufgabe.

Zunächst handelte es sich um die Herstellung eines richtigen Textes der Schrift (S. 1—30); darauf folgen Untersuchungen über die Person des Marcus Eremita, über seine Schriften und seine Theologie (S. 31—148); der dritte Theil gibt dann eine Reconstruction des Taufsymbolums, örtliche und zeitliche Bestimmungen desselben und hierauf eine Zusammenfassung der Ergebnisse der vorausgehenden Forschung (S. 149—201). Den Schluß bilden Nachträge und ein ausführliches Register.

Indem nach dieser Disposition die Untersuchung durchgeführt wurde, gestaltete sich die Studie einerseits zu einer patristischen Monographie über Marcus Eremita und andererseits zu einer Monographie über das apostolische Symbolum. Und in jeder dieser Beziehungen zeigte sich der Autor als ein besonnener und conservativer protestantischer Forscher und hat seine Leistung schätzenswerthe Verdienste.

Der von dem Autor gebotene und verbesserte Text der neuen Schrift kann als ein verlässiger und correcter bezeichnet werden. Was das Leben des Marcus anbelangt, so muß nach Kunze ein älterer und jüngerer Marcus Eremita unterschieden werden: jener, von dem Palladius berichtet, daß er viele Jahre in der sketischen Wüste von Aegypten gelebt hat und wahrscheinlich vor 400 gestorben ist, und unser Marcus Eremita, der ein Schüler des hl. Johannes Chrysostomus war, als dieser noch als Prediger in Antiochien wirkte, und ein Zeitgenosse des hl. Isidor von Pelusium und des hl. Nilus. Später wurde Marcus Abt eines Klosters in oder bei Ancyra in Galatien, wo er seine polemische Schrift verfaßte, wie man Grund hat anzunehmen unter dem dortigen Bischof Theodotus, der als einer der Hauptwortführer gegen Nestorius, „als ein Mitstreiter des hl. Cyrillus von Alexandrien" berühmt war. Schon betagt, wahrscheinlich nach 430, legte Marcus seine Abtwürde nieder und begab sich in die Wüste, aber kaum nach

Aegypten, sondern in die Wüste Juda, um ein Eremitenleben zu führen, wo er um die Mitte des 5. Jahrhunderts seine Tage beschloß.

Von den Schriften des Marcus werden die bekannten, von Photius aufgeführten neun, nämlich: Vom geistigen Gesetze — Von denjenigen, welche meinen, daß sie durch die Werke gerechtfertigt werden — Von der Buße — Eine Antwort an diejenigen, welche über die Taufe Bedenken haben — Heilsame Vorschriften — Eine Disputation mit einem Advokaten, besonders über das Nichtarbeiten der Mönche oder deren göttlichen Dienst — Berathung des Verstandes mit der eigenen Seele — Vom Fasten — Von Melchisedech — sowie auch die neuaufgefundene als ächte anerkannt, dagegen wird die bisher schon angezweifelte „Hauptstücke über die Mäßigkeit" als unächt bezeichnet, da sie von Photius mit Stillschweigen übergangen wurde und, wie die Auszüge andeuten, eine Composition aus Makarius d. Gr. und Maximus Confessor zu sein scheint. Durch diese Ausscheidung der unserm Schriftsteller mit Unrecht beigelegten Werke von den ächten glaubt Kunze alle „so seltsamen Hypothesen über den Schriftsteller Marcus abgethan zu haben"; und „es zeigen nun die übrigen ächten Schriften ein in sich zusammenstimmendes Bild seines schriftstellerischen Charakters" (S. 194). Immerhin ist auch dieser Theil der Studie von Werth, wenn auch diese Forschung noch nicht zum gänzlichen Abschluß gediehen sein dürfte.

Der dritte Theil behandelt sodann das Taufsymbol. Hier wird zunächst das Symbol selbst aus den verschiedenen Stellen der neuen Schrift des Marcus reconstruirt in einem Texte, der mit dem des apostolischen Symbolums, sowie mit demjenigen, das der hl. Cyrillus von Jerusalem den Taufcandidaten in seinen berühmten Katechesen erklärt hat, sachlich übereinstimmt. Kunze hält dieses Symbolum für jenes der Kirche von Ancyra und, wie bereits bemerkt, für die Geschichte des Symbolums von größter Wichtigkeit.

In diesem Theile seiner Untersuchung wendet sich Kunze entschieden gegen den Gang, den die Forschung über das Taufsymbol bei den protestantischen Gelehrten bisher eingeschlagen hat, und zwar aus dem Grunde, weil diese sich fast nur auf das Abendland beschränkt und das Morgenland beinahe ganz ignorirt haben. Durch diese Einseitigkeit sei eine Störung des Gleichgewichtes zwischen den morgenländischen und abendländischen Kirchen einge-

treten. Das habe Caspari, der sonst um die Forschung über das altkirchliche Symbolum grundlegend geworden ist und sich bleibende Verdienste erworben hat, veranlaßt, weil er von den morgenländischen Glaubensbekenntnissen kaum Notiz genommen. Professor Harnack (in seiner bekannten Specialschrift über das Symbolum) habe dann, statt die Symbolgeschichte des Orients in ebenso eingehender und gründlicher Weise zu erforschen, wie es für den Occident geschehen, und so die eingetretene Einseitigkeit aufzuheben, dieselbe noch gesteigert, sie „codificirt und principiell verfestigt" (S. 195), die dann von Th. Zahn (Das apost. Symbolum 1893) noch weiter gefördert und von Kattenbusch (Das apost. Symbolum 1893) auf die äußerste Spitze getrieben worden ist (S. 195). Dies sei für das Taufsymbol von großem Nachtheil geworden, indem hiedurch das Bild der geschichtlichen Gesammtentwickelung des Taufbekenntnisses verschoben worden ist. Diese Einseitigkeit müsse von der Forschung unbedingt aufgegeben werden; es müsse nun ihre nächste Aufgabe die sein: die Geschichte des Taufsymbolums im Morgenlande in derselben Weise, wie es für das Abendland geschehen ist, aufzuhellen, um das verloren gegangene Gleichgewicht von Morgen- und Abendland wieder zu stellen; und hiebei trete die neue Schrift den Katechesen des Cyrill von Jerusalem an Werth an die Seite, indem auch das in derselben enthaltene Symbolum auf das Nicänum keine Rücksicht nehme.

Was diesen letzteren Umstand anbelangt, so brauchen wir kaum zu bemerken, daß er nichts Auffallendes an sich habe. Marcus und Cyrill, jeder bediente sich des Symbolums seiner Kirche, der eine des der Kirche von Ancyra, der andere des der Mutterkirche von Jerusalem, und zwar in dem Wortlaute, wie er von Alters her in den genannten Kirchen überliefert worden war, ohne daran irgend etwas zu ändern. Das Nämliche geschieht auch jetzt noch, indem in den Katechismen für den Unterricht der christlichen Jugend noch immer der unveränderte, ursprüngliche Text des apostolischen Symbolums nach den einzelnen Glaubensartikeln zu Grunde gelegt wird.

Noch führen wir eine gewiß richtige Bemerkung Kunze's an, wenn er sagt: „Bedenkt man noch die Weise, wie Marcus seinen Gegnern das gemeinsame Taufbekenntniß vorhält, so wird man sagen müssen, daß er nicht bloß eine Taufe im Allgemeinen, son-

dern eine solche mit einem Taufbekenntniß voraussetzt, sowie auch dieses, daß dies Taufbekenntniß überall in der Kirche Christi wesentlich dasselbe sei" (S. 179). Die Kirche des Morgenlandes und Abendlandes sei sich von längst her dessen bewußt gewesen, wie dieses neben unserem Marcus Rufinus, Joh. Cassianus, Proclus u. a. und längst vor ihnen Cyrill von Jerusalem, Hilarius von Poitiers, Eusebius u. a., ja die ganze Kirche bezeugen (S. 180).

Auch dieser Theil der Schrift ist somit von Interesse, indem darin der weiteren Forschung über das Apostolikum die einzuschlagende Richtung gewiesen und dazu eine kräftige Anregung gegeben wird.

Nachdem wir in dieser Anzeige es an der verdienten Anerkennung nicht haben fehlen lassen, wollen wir dieselbe nicht schließen, ohne zu bemerken, daß der Autor es mit Unrecht beklagt, „die Sonne römischer Gunst habe dem Marcus nie in ungetrübtem Glanze geleuchtet" (S. 31), denn die katholischen Patristiker haben ihm stets dieselbe Hochschätzung gezollt, wie jedem anderen kirchlichen Schriftsteller von einiger Bedeutung.

Würzburg. Dr. Nirschl.

Outlines of dogmatic Theology. By *Sylvester Joseph Hunter* of the Society of Jesus[1]). Volume III. London, Begmans, Green & Co. 1896. 8⁰. XV, 495 pag. 6½ shill.

Der erste Band dieses sehr verdienstvollen Compendiums der Dogmatik in englischer Sprache wurde Katholik 1895. I, 75, der zweite Band Katholik 1895. II, 467 zur Anzeige gebracht und

---

1) P. Hunter ging am 20. Juni 1896 im Stonyhurst-Colleg in die Ewigkeit. Der Verstorbene war der Sohn eines Beamten im Londoner Reichsarchiv und Convertit. Im Trinity-College zu Cambridge, welches der Gesellschaft Jesu auch die Väter George Kingdom und John Morris lieferte, machte er mit Auszeichnung seine Rechtsstudien und widmete sich der Advokatur. Im Jahre 1861 Katholik geworden, trat er sofort in die Gesellschaft Jesu und wurde im Laufe der Zeit Rector und Professor der Theologie im Jesuitencolleg St. Beuno in Wales. Als Professor in Stonyhurst beförderte er im Cursus der Socialphilosophie das Studium des Rechts. Mathematik und Recht bildeten seine Lieblingsstudien, wie auch das oben genannte Werk die Schärfe des Rechtskundigen erkennen läßt.

dabei auch die Anlage und Ausführung desselben eingehend besprochen. Der vorliegende dritte (Schluß-) Band enthält die Lehre von der Gnade, den Sacramenten und den letzten Dingen. Die Behandlung dieser Materien weist die nämlichen Vorzüge auf, wie die beiden ersten Bände: große Klarheit der Darstellung, Betonung der Hauptpunkte unter sorgfältiger Ausscheidung alles überflüssigen Beiwerkes und Sicherheit der Doctrin. Bei Controverspunkten, wie sie die Gnadenlehre darbietet, folgt der Verf. den bewährtesten Theologen seines Ordens, unterläßt aber nie, auch entgegenstehenden Meinungen gerecht zu werden. Die Hauptsysteme der Gnadenlehre werden kurz, aber treffend dargelegt. Bei aller Pietät gegen bedeutende Autoritäten der Gesellschaft Jesu bewahrt Hunter sich eine edle Selbstständigkeit, so gegenüber Franzelin und Cornely. In der Lehre von den Sacramenten hat er mit Recht auf die anglikanische Theologie gebührend Rücksicht genommen und nie unterlassen, die den 39 Artikeln, wie dem officiellen Gebetbuch der Hochkirche und dem Ordinal Eduards VI. von den damaligen Staatstheologen mit bewußter Absicht gegebene zweideutige, zwischen dem katholischen Glauben und dem Calvinismus sich bewegende Sprache hervorzuheben. Die Erörterung der Frage nach der Ungiltigkeit der anglikanischen Weihen ist geradezu musterhaft ausgeführt. Mit Recht wird gegen die Annahme der bischöflichen Weihe Barlow's auch die Thatsache betont, daß die Amtsregister des Erzbischofs Cranmer von Canterbury der Ertheilung der Consecration an Barlow nicht gedenken. In der Lehre vom Feuer der Hölle wendet Hunter sich gegen die bedenklichen Aufstellungen des katholischen Biologen St. George Mivart in England über diesen Punkt, wenngleich dessen Name nicht ausdrücklich genannt wird. Den Schluß des sehr schön ausgestatteten Werkes bildet ein Register zu allen drei Bänden. Zunächst als Weiterführung der von den englischen Jesuiten bearbeiteten Manuals of catholic Philosophy geplant (Katholik 1892. II, 279), eröffnet Hunter's Compendium der Dogmatik in erfolgreicher Weise die Manuals of catholic Theology. Je tiefer die Zerfahrenheit der staatskirchlichen Theologen nach beiden Richtungen hin erscheint und je weniger die Autorität der anglikanischen Bischöfe sich kräftig erweist, die zersetzende Kraft des Zeitgeistes abzuwehren, um so größer erscheint die Bedeutung, welche diesen Arbeiten auf katholischer Seite inne-

wohnt. Möchten diese überall die ihnen gebührende Anerkennung finden. A. Bellesheim.

---

1. **Cathrein** S. J., Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Bd. I: X, 538 S., Bd. II: XVI, 662 S. Freiburg, Herder 1893. ℳ 15.50.

2. **Kirche und Volksschule** mit besonderer Berücksichtigung Preußens von Victor Cathrein S.J. Mit Approbation des Hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg, Herder 1896. 12°. IV, 182 S. ℳ 1.20.

1. Die erste Auflage des vorliegenden Werkes wurde in dieser Zeitschrift (1891. II, S. 463) ausführlich besprochen und dasselbe als ein „in jeder Hinsicht ausgezeichnetes, zeitgemäßes und verdienstvolles Werk" bezeichnet. Die in kurzer Zeit nothwendig gewordene zweite Auflage eines so umfangreichen Werkes spricht besser als alle Empfehlung für dessen Werth. Interessant ist es, wie die dem Christenthum entfremdete Philosophie das Werk aufgenommen hat. Cathrein gibt in der Vorrede zur zweiten Auflage einige Proben von Kritiken aus diesem Lager, welche den Vertretern der ethischen Wissenschaft und Cultur nichts weniger als Ehre machen.

Der bekannte Geschichtschreiber der autonomen Moral, Jodl, lehnt es einfach vornehm ab, den Ausführungen des Verf. zu folgen und glaubt, das ganze Werk mit der billigen Phrase vom „christlich-mittelalterlichen Gedankenkreis" abthun zu können. Es sei lediglich „Sache des Geschmackes oder persönlicher Geduld, ob man sich dazu verstehen mag, einem endlos wiederholten ‚Ja' immer wieder das ‚Nein' der wissenschaftlichen Ueberzeugung entgegenzustellen." Unmittelbar auf diese hochtönenden Worte folgt aber die Bankerotterklärung dieser sogenannten „wissenschaftlichen Ueberzeugung", indem dieselbe „in exactem Sinn" als unbeweisbar bezeichnet wird! Heißt es nicht schwere Schuld auf sich laden, auf solche „wissenschaftliche Ueberzeugung" gestützt, die Prüfung der Rechtsansprüche christlicher Philosophie abzuweisen und das in Fragen, von denen zeitliches und ewiges Wohl oder Wehe der Menschheit abhängt[1])?

---

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen in der Vorrede S. IX.

Die Veränderungen der zweiten Auflage sind ziemlich zahlreich (vgl. S. X der Vorrede). Alle bedeutenderen Novitäten auf dem ethischen Gebiete sind wohl berücksichtigt, wie die Darstellung der ethischen Anschauungen von M. Stirner, Fr. Nietzsche, P. Carus zeigt; auch das ethische System des modernen Modepädagogen Herbart wurde eingehender entwickelt. So hat das Werk zeitgemäße Weiterbildung erfahren und kann, wie in seiner ersten Auflage so auch in der zweiten nur aufs Beste empfohlen werden. Die ausführliche Kritik des Socialismus, die als mustergiltig allseitig anerkannt wurde, hat u. a. durch die Berücksichtigung des Erfurter Programms und des Berliner Parteitags von 1892 eine willkommene Erweiterung erhalten. Einige kleinere Wünsche möchten wir für eine Neuauflage zum Ausdruck bringen. In der Frage über die Norm des sittlich Guten (Bd. I, drittes Buch) glauben wir, daß man zur größeren Klarheit Norm und Grund des sittlich Guten auseinanderhalten solle[1]). Die Norm des sittlich Guten gibt an, was sittlich gut (Inhalt der sittlichen Ordnung). Diese Norm ist die menschliche Natur, adäquat betrachtet. Der eigentliche Grund der sittlichen Güte muß aber im Endzweck des Menschen gesucht werden, wodurch auch, wie Gutberlet (Ethik, 2. Aufl., S. 79) überzeugend nachweist, der Werth und die Bedeutung der Sittlichkeit befriedigend erklärt wird. Die Gründe Cathreins (I, S. 225 ff.) haben uns nicht überzeugt, sie beweisen wohl, daß in der menschlichen Natur die Norm für den Inhalt des sittlich Guten zu suchen ist, nicht aber der eigentliche Grund der Sittlichkeit. So lassen sich auch die Texte des hl. Thomas sehr einfach erklären. An allen angeführten Stellen (I, S. 220 ff.) handelt es sich zunächst darum, was sittlich gut, was Tugend &c. ist, nicht warum etwas sittlich gut ist. Wo der heil. Thomas *ex professo* die Frage nach den Principien der Sittlichkeit behandelt (cf. 1. 2, q. 18, q. 19, bes. a. 9. c. q. 21, a. 1 u. 2 ad 2), betont er vor allem die Beziehung zum *finis;* ebenso C. Gent., l. 1, c. 1. Man vergleiche auch die trefflichen Auseinandersetzungen von Schiffini (Phil. moralis I, n. 133; n. 81) und Pesch (Prael. Dogm. III, n. 615 ff.). So erhalten wir auch ein einheitliches Princip

1) Ueber den Unterschied dieser beiden Begriffe vgl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit I, n. 260.

sowohl für den Grund des sittlich Guten als auch für die moralische Verpflichtung. »Fine constituto constituuntur cetera.« Will man entgegenhalten, eine Handlung sei nicht deßwegen gut, weil sie zum Ziele führe, sondern umgekehrt, sie führe zum Ziele, weil sie sittlich gut sei, so ist zu erwidern, die Handlung ist nicht deßwegen gut, weil sie wirklich zum Ziel führt, sondern weil sie die Richtung auf das Ziel hat; man kann aber wohl sagen, daß eine Handlung zum Ziele führt, weil sie die Richtung auf dasselbe hat.

Bei der Erklärung der Pflicht, dem Gewissen, auch dem unverschuldet irrigen Gewissen zu folgen, behandelt Cathrein den Einwand: Wie kann uns Gott zu einer sündhaften Handlung verpflichten und macht darauf aufmerksam, daß es sich nur um eine materielle Sünde handelt und die eigentliche Verpflichtung in dem höheren Gesetz, das Gute zu thun, so wie das Gewissen es uns lehrt, begründet ist. Er schließt die Erörterung mit dem Satz: „Gott kann zwar nicht an und für sich zur Lüge verpflichten, wohl aber kann und muß er wollen, daß wir lügen, wenn wir zufällig durch Irrthum zu der festen Ueberzeugung gelangt sind, daß es unsere Pflicht sei, zu lügen." Dieser Satz scheint uns nicht correkt gefaßt. Daß der Verf. ihn richtig meint, ergibt sich aus der vorausgehenden Darstellung, aber die Fassung ist anfechtbar. Gott kann auch die blos materielle Sünde nicht wollen, sondern nur zulassen; er will, daß wir dem Gewissen folgen, und läßt zu, daß das Urtheil des Gewissens in Folge der Schwäche unseres Verstandes unter Umständen ein irriges ist. Es kommt auch hier das bekannte Axiom zur Anwendung: Licet ponere actionem ex qua sequitur duplex effectus, unus bonus, alter malus etc., welches auch auf Gott Anwendung findet.

Unter den verschiedenen sogenannten Moralsystemen schließt sich Cathrein mit Recht dem einfachen Probabilismus an. Zur Begründung desselben beruft er sich auf den bekannten Satz: Lex dubia non obligat. Er unterscheidet zwei Fälle: 1. Ist der Obersatz des Syllogismus, welcher das Dictamen conscientiae enthält, zweifelhaft, dann ist praktisch keine Verpflichtung, weil ein zweifelhaftes Gesetz der nöthigen Promulgation entbehrt. 2. Ist der Untersatz, der eine concrete Thatsache enthält, zweifelhaft,

so kann man sich nicht auf obiges Princip: lex dubia etc. berufen, da kein Gesetz zweifelhaft ist.

Es kommen also hier andere Grundsätze, wie: in dubio melior est conditio possidentis u. ä. zur Anwendung. Diese Darstellung der Frage scheint uns nicht allweg befriedigend. Es ist richtig, daß der factische Zweifel nach anderen Grundsätzen gelöst wird, besonders in foro externo, dem die erwähnten Rechtsregeln zunächst entnommen sind, als der juridische Zweifel. Jedoch ist zu beachten, daß der factische Zweifel oft auch einen juridischen begründet. »Cum dubitatur,« sagt der heil. Alfons (l. 3, n. 1036), »an lex comprehendat aliquem casum vel subjectum, *perinde est ac si dubitatur*, *an existat lex* pro illo casu vel subjecto.« Man würde also für den Fall, daß der Untersatz zweifelhaft ist, besser den allgemeinen Satz aufstellen: Läßt sich das dubium facti auf ein dubium juris zurückführen, so gelten die Grundsätze über das dubium juris (lex dubia non obligat); im anderen Fall nicht (vgl. Lehmkuhl I, n. 112 a). Uebrigens gilt nicht auch für das Dictamen conscientiae die bekannte Regel der Logik: Peiorem semper sequitur conclusio partem? Es scheint uns aber besser die Begründung des Probabilismus nicht unmittelbar auf den Satz: lex dubia non obligat zu stützen, da derselbe, wie Schiffini (Phil. moralis I, n. 172) richtig bemerkt, eigentlich die These ist. Die Behandlung dieser Frage in dem erwähnten vortrefflichen Werke von Schiffini scheint uns die beste in ihrer Art zu sein. Besonders ist die These so geschickt gefaßt, daß sie alle Fälle umschließt und von vornherein die sogenannten „Ausnahmen" des Probabilismus abweist. Sie lautet: Licet in praxi ponere vel omittere actionem, quam exercere vel omittere probabile est, non esse illicitum, tametsi probabilius fuerit oppositum, modo agatur de probabilitate veri nominis, quae circa licitum vel illicitum actionis *immediate* versetur.

Die Ausführungen des Verf. über die Schulfrage (II. S. 511 f.) können wir nur billigen, obwohl sie uns anfangs etwas zu engherzig schienen. Prüft man die strenge Rechtsfrage, läßt man sich nicht durch klingende Phrasen oder schillernde Opportunitätsgründe täuschen, so wird man nie die Ansprüche des Staates auf diesem Gebiete bis herab zum einfachen Schulzwang billigen können. Die Gründe des Verf. haben uns völlig überzeugt. Ge-

wünscht hätten wir nur, daß durch einiges statistisches Material nachgewiesen würde, daß der Culturfortschritt der Völker nicht durch den Schulzwang bedingt ist[1]). Vielleicht hätte auch der viel discutirten Frage über die „Fachaufsicht“ einige Berücksichtigung zu Theil werden können.

Neben dem größeren hier besprochenen deutschen Werke des Verf. hat derselbe für den Schulgebrauch ein ganz vortreffliches lateinisches Compendium bearbeitet unter dem Titel: Philosophia moralis in usum scholarum. Es liegt bereits in zweiter vermehrter und verbesserter Auflage vor und verdient die beste Empfehlung.

Mainz. Dr. Becker.

2. Die Zahl der über das Volksschulwesen handelnden Schriften ist Legion. Nichtsdestoweniger beansprucht jeder neue Beitrag auf dem Gebiete der Literatur, welcher dieses hochwichtige Gebiet auf Grund der katholischen Grundsätze beleuchtet, unsere volle Beachtung. Die letztere muß sich bedeutend steigern, wenn nicht etwa bisher Gesagtes einfach wiederholt, sondern neue Gesichtspunkte eröffnet und neue Bedürfnisse gewürdigt werden. P. Cathrein, der gelehrte Verf. der selbst von unseren Gegnern als klassisch anerkannten zweibändigen Moralphilosophie, erörtert in obiger Schrift die Stellung der Kirche zur Volksschule in ebenso gründlicher als gemeinverständlicher Weise. In erster Linie prüft er diese Frage vom Standpunkte des Rechtes, aus dem hervorgeht, daß die religiöse Erziehung die höchste Aufgabe der Volksschule

---

1) Wir sind anderer Ansicht. In unserer glaubensarmen Zeit ist es nicht möglich, ohne Schulzwang und obligatorischen confessionellen Unterricht die Jugend allgemein in der Religion so gründlich zu unterrichten und in das religiöse Leben einzuführen, daß sie den von allen Seiten auf sie einstürmenden Gefahren zu widerstehen vermag. Ohne die religiöse Zwangsschule werden Tausende und Abertausende von Kindern ohne jeglichen und Hunderttausende ohne gründlichen Religionsunterricht aufwachsen. Das läßt sich statistisch nachweisen. Daraus ergibt sich, wie innig der Schulzwang mit dem Culturfortschritt, der — abgesehen von allem andern — ohne Religion nicht zu denken ist, zusammenhängt. D. Red.

bildet, daß diese nicht Aufgabe des Staates, sondern der Kirche ist und daß die Kirche diese Aufgabe unmöglich erfüllen kann ohne wirksame Theilnahme an der Leitung und Aufsicht der Schule. Von besonderer Bedeutung dünkt uns die Widerlegung der gegen den confessionellen Charakter der Volksschule erhobenen Einwendungen, welche lauten: 1) Die Religion hat mit den weltlichen Fächern nichts zu thun. 2) Die confessionelle Schule stört den religiösen Frieden. 3) Unabhängigkeit der Moral von der Religion. Mit dem ganzen Reichthum seiner moralphilosophischen Kenntnisse hat der gelehrte Verf. insbesondere den zuletzt genannten Einwand zurückgewiesen und sich dabei mit vollem Recht der französischen Literatur und Statistik bedient, die mit Donnerstimmen reden, weil dort die bitteren Früchte dieser grausigen Theorie in erschreckendem Maße sich zeigen. Wie das Recht der Kirche auf die Leitung der Volksschule durch das Zeugniß der Geschichte bestätigt wird, zeigt das zweite Kapitel. Hier wird insbesondere auf Preußen Rücksicht genommen und der Bruch mit der glorreichen Vergangenheit dargelegt, der durch das neue Schulgesetz vom 11. März 1872, sowie durch den Ministerialerlaß Falk's vom 18. Februar 1876 bezeichnet wird. Grundsätzlich bewegt sich die Verwaltung des Schulwesens heute noch auf diesem Standpunkte. Gerade dieses Kapitel ist wegen des Reichthums geschichtlicher Zeugnisse, die man nie vergessen sollte, wohl zu beachten. Die actuellste Frage, welche im dritten Kapitel behandelt wird, betrifft die geistliche Ortsschulaufsicht. Der Verf. legt die ungleiche Behandlung dar, welche die Katholiken zu ihrem Nachtheil, die Protestanten zu ihrem Vortheil empfangen, und beleuchtet die neueste Schwankung in der Schulpolitik, welche den katholischen Geistlichen aus der Ortsschulaufsicht verdrängen und diese in die Hände von Schulrectoren legen möchte. Auch hier geht die positive Begründung des angestammten Rechtes der Geistlichkeit Hand in Hand mit der Widerlegung von landläufigen Einwürfen, was der Schrift zu besonderer Empfehlung gereicht. Die nichtkatholische Literatur ist gebührend gewürdigt. Sie eröffnet die düstersten Fernsichten in die christus- und kirchenfeindlichen Ziele, die man in gewissen Kreisen mit der Volksschule verfolgt. Zugleich fordert Cathrein aber auch die katholische Geistlichkeit auf, mit der Liebe des guten Hirten sich der Schule anzunehmen und ihre uralten

Rechte kraftvoll zu vertheidigen. Die sehr schön ausgestattete Schrift bildet eine wahre Bereicherung der katholischen Literatur.

Charles van Duerm S. J., Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise et sur les commencements du pontificat de Pie VII. 1794—1800. Documents inédits extraits des archives de Vienne. Louvain, Charles Peeters. Paris, Victor Lecoffre 1896. 8°. X, 700 p.

Der belgische Jesuitenpater van Dürm wendet seine Studien der Geschichte des apostolischen Stuhles, insbesondere der völkerrechtlichen Stellung desselben, mit Vorliebe zu. Vor einigen Jahren beschenkte er uns mit einer sehr verdienstvollen Geschichte des Kirchenstaates seit dem Ausbruche der französischen Revolution, über welche ich mich in den Histor.-polit. Blättern (Bd. 111, S. 74) verbreitet habe. Nicht minder bedeutend und verdienstvoll ist obiges Werk, das Ergebniß mühevoller Nachforschungen in den reichen Schätzen des kaiserlichen Haus-, Hof- und Staatsarchivs in Wien. Der Erfolg seiner wissenschaftlichen Untersuchungen dünkt uns derart durchschlagend, daß die bescheidenen Worte des Titels »un peu plus« sich verwandeln sollten in »beaucoup plus«. Die Bilder, welche der berühmte Staatssecretär Pius' VII., Herkules Cardinal Consalvi, in seinen von Cretineau-Joly herausgegebenen Denkwürdigkeiten, sowie Cardinal Maury in seinen von Msgr. Ricard veröffentlichten Briefen von dem österreichischen Cardinal Herzan und seiner unheilvollen Thätigkeit im Conclave von Venedig gezeichnet haben, werden durch die neuen Urkunden van Dürm's in ihrer Wahrheit bestätigt und durch weitere kraftvolle Züge verstärkt. Die Urkunden, soweit sie ursprünglich französisch verfaßt waren, erscheinen im Originaltexte, während die sehr zahlreichen italienischen und deutschen Texte in sehr lesbarer französischer Uebertragung gespendet werden. An der Berechtigung zu diesem Verfahren kann man zweifeln, wenn auch einzuräumen ist, daß das Aeußere des Buches dadurch wie aus einem Guß erscheint.

Die Urkunden zerfallen in zwei Abtheilungen, von welchen die erste vom November 1799 bis zum 14. März 1800, dem Tage der Wahl des Bischofs von Imola, Barnabas Cardinal Chiaramonti, zum Oberhaupte der Kirche, reicht, während die zweite sich auf die Zeit von da an bis Ende August 1800 erstreckt. Die

Urkunden des ersten Theils befassen sich mit dem berühmten Conclave zu Venedig und bestehen überwiegend aus dem Briefwechsel zwischen dem österreichischen Minister der auswärtigen Angelegenheiten, Baron Thugut, und dem mit der Wahrung der Privilegien des Kaisers bei der Papstwahl beauftragten Cardinal Herzan. Die österreichische Politik läßt sich in folgender Forderung darstellen: Der Kaiser wünscht den Besitz der ihm 1799 nach der Vertreibung der Franzosen zugefallenen ehemaligen päpstlichen Legationen auf ewige Zeiten zu behalten. Deßhalb darf nur ein solcher Cardinal den Stuhl Petri besteigen, welcher Gewähr darbietet, daß er dem Kaiser diesen Besitz überläßt. Cardinal Mattei, welcher den Frieden von Tolentino (1797) und den Uebergang der Legationen an Buonaparte vermittelt hat, ist daher nach der Auffassung Thugut's die der kaiserlichen Regierung angenehme Person. Gleich zu Anfang des Buches empfangen wir ein Verzeichniß der sog. papabeln Cardinäle, in welchem das Recht der Exclusive in einem Maße zur Anwendung gelangt, die unser höchstes Erstaunen erregt (5). Es wurden durch den Minister Thugut ausgeschlossen von der Tiara jeder spanische, sardinische, neapolitanische, genovesische und französische Cardinal. Insbesondere wurden als nicht geeignet bezeichnet die Eminenzen Gerdil, Caprara, Antonelli, Maury und alle aus dem Hause Doria. Kurzum: nur der Cardinal Mattei und, wenn dieser nicht durchzusetzen, der Cardinal Valenti waren für Oesterreich annehmbar. Da dem Namen eines jeden Cardinals auch eine kurze Charakteristik beigefügt ist, so dürfte es von Interesse sein, die Kritik kennen zu lernen, die am kommenden Papst Pius VII. ausgeübt wird: „Der Cardinal Chiaramonti, Benedictiner, 57 Jahre alt. Allgemein gilt er für einen Mann von großer Klugheit und erfüllt die bischöflichen Pflichten mit Erbauung“ (5).

Ganz entgegengesetzt war der Standpunkt des heiligen Collegiums und insbesondere seines einflußreichen Pro-Secretärs Herkules Consalvi, welcher damals noch das Amt eines Uditore di Rota bekleidete. Man nahm an, daß der Vertrag von Tolentino, weil durch rohe Gewalt Pius VI. 1797 aufgezwungen, keine Rechtskraft besitze und demnach der neue Träger der Tiara seine Bemühungen auf Wiedergewinnung der Legationen richten müsse. Dieser Gedanke durchzieht wie ein rother Faden den ganzen Brief-

wechsel, den Pius VII. gleich nach der Wahl mit Kaiser Franz I. führte. Im Schreiben vom 5. Juni 1800 nennt er denselben „einen Vertrag, welcher durch Gewalt entrissen und dann sogar von denen, die ihn aufgezwungen hatten, so offenkundig verletzt wurde" (503). Um den Zweck der Wiedergewinnung der Legationen zu erreichen, lenkten die Cardinäle ihren Blick auf ihren Amtsbruder Bellisomi, den ehemaligen Nuntius von Köln.

Die vornehmste Aufgabe Herzan's bestand darin, die Wahl Bellisomi's zu hintertreiben und statt dessen diejenige des Cardinals Mattei durchzusetzen. Wenn der Minister Thugut also dem heiligen Collegium Venedig als durchaus sichern Ort zur Vornahme der Papstwahl bewilligte und so die Großmuth des Kaisers pries, wenn Herzan im Auftrage des Ministers den Cardinal Mattei als denjenigen Mann empfahl, welcher die Bedürfnisse der Zeit am besten würdige, dann versteht man heute im Lichte der Geschichte diese diplomatischen Kunststücke (94). Die den Minister Thugut beherrschende Idee der Aufrechthaltung des Vertrages von Tolentino hat zwar auch Cardinal Consalvi in seinen Denkwürdigkeiten beschrieben; doch ist ihm die in der ersten Depesche Herzan's an Thugut enthaltene Bemerkung entgangen, daß es gleich zu Beginn des Conclaves (12. Dez. 1799) eine Person gab, die für Chiaramonti stimmte (43). Als nun gar Bellisomi am 18. Dezember 1799 schon achtzehn Stimmen erhielt und nur noch sechs Stimmen an der erforderlichen Zahl 24 fehlten, bot Herzan alles auf, um diese Wahl zu vereiteln. Der Cardinal-Decan Albani hatte die angesichts der trostlosen Lage der Kirche unverantwortliche Schwäche, dem Drängen Herzan's nachzugeben und für die Wahl Bellisomi's einen Aufschub von zwölf Tagen zu gewähren (54). Wenn aus den zwölf Tagen drei Monate wurden, ehe die Kirche inmitten der sie allerseits umtosenden Stürme ein neues Oberhaupt empfing (14. März 1800), dann trugen neben Albani der Minister Thugut und sein Vertreter Cardinal Herzan die Schuld daran. Gegen das dem Cardinal Albani ertheilte Versprechen, wider Bellisomi keine Partei zu bilden, hat Herzan offen und geheim zu Ungunsten desselben agitirt. Bis zu starken Drohungen ist er sogar gegangen (95). Faßte man ihn beim Wort, dann wollte er nur einen Rath ertheilt haben (77. 79). Als Caprara in einer Unterredung mit Herzan über den Besitz der

Legationen sich durchaus sachgemäß äußerte, erwiederte der letztere, die Absichten des Kaisers seien ihm unbekannt (84). Anfangs Januar 1800 war dem Baron Thugut der Muth so hoch gestiegen, daß er die categorische Forderung der Wahl Mattei's erhob (103) und außerdem in nackter Form mit Drohungen hervortrat (95). Wie aus der Briefsammlung des Cardinals Maury erhellt, herrschte in Folge dessen im hl. Collegium eine tiefe Erbitterung gegen Oesterreichs Vorgehen (128). Unmöglich konnten die Cardinäle sich diese unwürdige Behandlung gefallen lassen, und der kluge und vorsichtige Cardinal Chiaramonti, die kommenden Ereignisse ahnend, hatte vollkommen Recht, wenn er als Ergebniß der Umtriebe seines Amtsbruders Herzan die Bildung einer neuen Partei mit neuen Papstcandidaten als im Anzuge bezeichnete (197).

Unter endlosen Verhandlungen und zum Erstaunen der katholischen Welt zog sich das Conclave bis zum 10. Februar 1800 hin, ohne daß Thugut und Herzan sich nachgiebig erwiesen. Dem Leser empfehlen wir namentlich ein prächtiges Cabinetstück der päpstlichen Diplomatie, jene Denkschrift, welche Cardinal Antonelli über die schwierige Lage des hl. Collegs verfaßte und Herzan zur Uebersendung nach Wien einhändigte. Ob dieselbe dem Kaiser durch seinen allmächtigen Minister jemals vorgelegt worden, ist zweifelhaft. Geschickt lehnte Antonelli die Vermuthung ab, als wolle der kaiserliche Hof die Freiheit des Wahlkörpers beeinträchtigen. Aber die traurige Lage des letztern leugne Niemand. Herzan, der bisher bloß die Rolle eines Diplomaten gespielt, möge bedenken, daß er Kirchenfürst sei und in dieser Eigenschaft künftig den Kaiser umzustimmen suchen. Die väterliche Milde des Kaisers schließe den Gedanken aus, als wolle er lediglich einen einzigen Candidaten als wählbar bezeichnen (151). Antonelli's Denkschrift verfehlte ihren Eindruck bei Herzan, welcher in seinen Intriguen unbekümmert fortfuhr. Denn obwohl der französische Minister Talleyrand, bereits eifersüchtig auf den Einfluß Oesterreichs im Conclave, auf dem besten Wege sich befand, im Bunde mit Spanien die herrschende Verwirrung zu steigern, hatte Herzan nichts Angelegentlicheres zu thun, als Chiaramonti's Wahl zu hintertreiben (185. 202).

Hier hat aber Gottes Vorsehung sichtbar eingegriffen, indem der Cardinal Dugnani auftrat und sofortige Vollziehung der Wahl forderte. Mit der Hartnäckigkeit eines Schiffbrüchigen, welcher sich

an die letzte Planke anklammert, wagte Herzan das Aeußerste, indem er Chiaramonti zu Versprechungen zu bewegen suchte. „Da ich sah," meldete er dem Minister Thugut aus Venedig am 12. März 1800, „daß ich bei der Hinneigung der Stimmen auf Chiaramonti seine Wahl nicht hindern könnte, entschloß ich mich, im Vertrauen ihm zu sagen, daß viele Cardinäle meiner Partei ihre Stimme ihm geben würden. Bei dieser Eröffnung erblaßte er. Dann sagte ich ihm, daß unser Hof sicherlich keine Abneigung gegen seine Person hege, daß aber seine Umgebung nicht danach angethan sei, bei Hofe zu gefallen. Er möge diesen schlimmen Eindruck zerstören, das könne er, wenn er den mit dem Vertrauen des Kaisers beehrten Cardinal Flangini zu seinem Staatssecretär erwähle" (233).

Diese enorme Tactlosigkeit, die offenbar bekundet, daß Herzan vom Diplomaten alles, vom Diener der Kirche wenig besaß, erfuhr eine majestätische Zurückweisung in den Worten: „Er (Chiaramonti) erwiederte mir, daß er nicht den Wunsch hege, Papst zu werden, sondern vielmehr dort bleiben wolle, wo er sei, weil er sich dort vollkommen glücklich fühle, und daß man, statt ihm zu erlauben, sein Seelenheil durch Erfüllung seiner bischöflichen Obliegenheiten zu wirken, sich anschicke, ihn auf ein tosendes Meer zu werfen" (253).

Zwei Tage darauf, am 14. März 1800, stand der Minister Thugut vor einer vollendeten Thatsache. Einstimmig war Chiaramonti zum Papst gewählt. „Seine Wahl," schreibt Herzan am nämlichen Tage an den Minister, „wird allgemein belobt. Seine Frömmigkeit, Wissenschaft, Demuth und, wie Jedermann einräumt, vollendete Klugheit berechtigen zu der Hoffnung, daß Se. Heiligkeit von Gott erwählt wurde, um die Kirche in diesen schwierigen Zeiten zu regieren" (237). Sachgemäß vergleicht der gelehrte Herausgeber die Actenstücke Herzan's mit den Darstellungen Consalvi's und Maury's und nimmt davon Veranlassung, Lücken oder irrige Auffassungen der letztern zu ergänzen oder zu verbessern. Die „vollendete Klugheit" des neuen Papstes tritt uns vortheilhaft entgegen im zweiten Theil des Buches mit dem Briefwechsel zwischen Pius VII. und Kaiser Franz II. Von tiefer persönlicher Hochachtung gegen den Kaiser erfüllt, sah der hl. Vater sich aus dringenden Gründen in die Unmöglichkeit versetzt, die beiden

Wünsche der kaiserlichen Regierung: Verzichtleistung auf die Legationen und Antritt der Reise nach Wien, zu erfüllen.

Das Werk van Dürms ist ein bedeutender Beitrag zu einer der erfolgreichsten Papstwahlen unserer Zeit und erbringt einen neuen Beweis vom sichtbaren Walten der göttlichen Vorsehung über der katholischen Kirche. Die Ausstattung ist schön, ein Register sammt Inhaltangabe bildet den Schluß. Der durch das Buch ununterbrochen fortlaufende Columnentitel »Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise« entspricht der heutigen Methode nicht, welche über jeder Seite Jahr und Name des Documentes verlangt, wie Braunsberger in der Ausgabe der Canisiusbriefe dieses Erforderniß so glücklich erfüllt hat.

Aachen. A. Bellesheim.

---

1. **Die Verehrung U. L. Frau in Deutschland** während des Mittelalters von Stephan Beissel S.J. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung 1896. 8⁰. 154 S. ℳ 2.

2. **Die Lehre von der unbefleckten Empfängniß an der Universität Salzburg.** Von Dr. Rudolph Hiptmair. Mit Gutheißung des bischöflichen Ordinariates in Linz. Linz a. d. Donau 1896. F. J. Ebenhöch'sche Buchhandlung. 239 S. ℳ 5.

1. Der fleißigen Feder Beissel's verdanken wir eine neue schöne Arbeit, die schon durch ihren Titel unser Interesse beansprucht. Ein frommer Marienverehrer hat einmal auf einer Generalversammlung der Katholiken Deutschlands hervorgehoben, daß das deutsche Volk wie kein anderes in seiner Sprache die Liebe zu Maria ausdrücke, indem es Maria als „Unsere Liebe Frau" bezeichne. Anders Frankreich Notre Dame, anders England Our lady. Dementsprechend findet sich auch in Deutschland eine ausnehmende Liebe zu Maria, seiner Herzogin, Königin, Kaiserin in der verschiedensten Weise bezeugt.

Der Verf. behandelt im 1. Theil die Marienverehrung während der ersten, und im 2. Theil während der zweiten Hälfte des Mittelalters. Der letztere Theil spricht, in reicherer Fülle, von dem Einfluß der großen Orden des 12. und 13. Jahrhunderts, von den Marienbildern, Reliquien, Reliquiaren und Wallfahrten, von

den Bruderschaften, Ritterorden, Klöstern [1]) und Kirchen, von den Festen, Gebeten, Predigten und Volksbüchern. Fast könnte man dem Verf. gram sein, daß er nicht alles, was vorlag und ihm bekannt war, zur Kenntniß bringt, aber nach dem Vorworte will seine Arbeit auf Vollständigkeit keinen Anspruch erheben, und ich selbst kann nur sehr ungenügend referiren, und zwar wegen der Fülle der hier gebotenen lieblichen, erbaulichen Einzelheiten. Man muß eben das Buch selbst zur Hand nehmen.

Vielleicht findet sich doch einmal ein Autor, welcher dem Thema in seinem ganzen Umfange gerecht wird. Für diesen Fall möchte ich folgende Beiträge bereit stellen.

Von dem vielgereisten Aeneas Sylvius, dem späteren Pius II., kennt man ein Gedicht, welches den Mariencultus der Nationen registrirt; es findet sich am Schlusse seiner Briefsammlung, welche 1496 bei Anton Koberger in Nürnberg erschien:

Virgo *theutonicis* multum celebrata sacellis,
  Mater et ipsa Dei, mater et ipsa hominis.
Virgo latinorum spes et tutela meorum,
  Virgo quam multo *Gallia* thure colit,
Virgo nec *hispanas* paulum laudata per urbes etc.

Als vor der Dogmatisirung der Immaculata vom apostolischen Stuhle aus Erhebungen in den einzelnen Bisthümern stattfanden, hätte Deutschland durch seine Tradition zumal im 15. und 16. Jahrhundert wahrhaft glänzen können, so reich gestaltet war die Literatur: ein Theil der Humanisten, Trithemius voran, verherrlichten durch Gedichte die Immaculata (Immaculisten im Gegensatze zu den Maculisten). Hierher gehört auch die St. Anna-Verehrung, welche in dieser Zeit besonders erblühte. Die Streitigkeiten zwischen Trithemius und dem Dominikaner Wigand (manus pensans) Wirt

---

1) Zu nennen wäre noch Marien-Thron (thronus) im Bisthum Limburg, Marien-Krone (corona), Marien-Ehe (lex) u. s. w. — Kloster der Frauenknechte, Serviten zu Schornsheim 1374, Germersheim 1360, Erfurt Ende s. XIII. — Die schöne Glockeninschrift: „O Maria, Gottes Zelle, Hab in Huot, was ich überschelle," findet sich auch im Kloster Eberbach 1474 (Facs. in Roßel S. 11), in Fauerbach bei Homburg v. d. Höhe 1470 (Adamy, Kreis Friedberg S. 61) und zu Zürich.

zu Frankfurt a. M.[1]) setzte wieder eine Anzahl Federn in Bewegung pro und contra[2]).

Dazu gehört dann noch der Widerruf des Wigand: Wirt, Revocatio Romae et Heydelbergae facta, ad gloriam B. M. V., ad Laudem Jo. Scoti et omnium theologorum neotericorum, ad honorem totius familiae Franciscanae. Apud Trebotas impressa (Sine loco et anno). 4 Blätter in Quart. Panzer IX, 196; Rosenthal, Catalog XLIX, n. 5738.

Der später protestantisch gewordene Pellican wohnte dieser Revocation zu Heidelberg bei und sagt in seiner Chronica (ed. Riggenbach S. 45): Anno 1513 die s. Mathiae interfui Heidelbergae revocationi Wigandi, praedicatorii doctoris, apostolica authoritate coacti ad hoc, ad instantiam Minoritarum, qui et eandem prius fecerat Romae, anno praeterito 22. Octobris (also 1512)[3]).

Diese Revocation findet sich handschriftlich in der Münchener Handschrift 24835 (ZZ. 1835), fol. 120: Wigand Wirt o. pr. reuocatio de conceptione Mariae facta in ecclesia heidelb. a. 1513.

Dieselbe Revocation veranlaßte weitere Documente, welche ich auszugsweise in den historisch-politischen Blättern LXXXII, 466 gegeben habe[4]).

Die dem Erzbischof Berthold von Mainz gewidmete Schrift des Immaculisten Wimpheling De triplici candore gibt Hartfelder Anlaß zur Angabe weiterer Literatur in seinem Werner von

---

1) Seine Schrift Dialogus apologeticus . . . . contra eos qui de conceptione immac. virg. M. male sentiunt erschien bei Köbel in Oppenheim c. 1507 (nicht 1494), auch die Schrift: Defensio bulle Sixtine s. Extravagantis »*Graue nimis*« erschien bei Köbel.

2) Man vgl. hierüber: Der Streit über die Unbefl. Empfängniß der Maria zu Frankfurt a. M. im Jahre 1500 und sein Nachspiel zu Bern 1509 von Consistorialrath Steitz im 6. Bande des Archivs für Frankfurts Geschichte und Kunst. N. F. S. 1 (1877).

3) Wirt war am 22. März 1543 Gast bei Pellican in Zürich. Pellican's Chronik S. 156.

4) Vgl. deutsche Zeugnisse für die Unbefl. Empfängniß Mariä im Katholik 1878. II, 553.

Themar, ein Heidelberger Humanist (s. auch Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins, XXXIII Bd. 1880, S. 7 ff.).

Wer trägt nun endlich diese unsere Ehrenschuld ab und schreibt das Buch: Die Tradition der Kirche Deutschlands über Maria und ihre Unbefleckte Empfängniß? Dabei wird auch die Frage zur Erörterung kommen, welches Marienbild das älteste in Deutschland sein dürfte. F. F.

2. Dr. Hiptmair's Publication ist eine interessante Bereicherung der mariologischen Literaturgeschichte. Sie führt uns eine stattliche Reihe berühmter Gottesgelehrter und Prediger aus dem Orden des hl. Benedict vor, die mit hohem Wissen und tiefer Frömmigkeit das erhabene Privileg der unbefleckten Empfängniß Maria's auf Katheder und Kanzel lehrten und vertheidigten. Das zweihundertjährige Wirken dieser ernsten Männer gewährt überhaupt einen Einblick in die wissenschaftliche und pastorale Thätigkeit, die auf katholischen Universitäten der letzten Jahrhunderte so segensreich sich entfaltete. Man wird deßhalb um so bitterer berührt, wenn man vernimmt, wie der frostige, herz- und geistlose Josephinismus durch seine bürokratischen Hofdecrete und mit Hilfe infulirter Dienerschaft den kirchlichen Geist auch auf den Pflanzstätten desselben zu unterdrücken bemüht war. — Wir schließen uns von Herzen dem Wunsche des hochw. Verf. an, es möge in der schönen Stadt des hl. Rupert recht bald wieder eine Alma Mater katholische Wissenschaft und katholisches Leben lehren und fördern zur größeren Ehre Gottes und zum Lobe der unbefleckt empfangenen Gottesmutter! C. H.

Der heilige Kilian, Regionarbischof und Martyrer. Historisch-kritisch dargestellt von *Franz Emmerich*, B. geistl. Rath und Regens im Chilianeum zu Würzburg. Würzburg, A. Göbel 1896. 8⁰. 134 S. *M.* 1.50.

Veranlassung zu dieser dem Hochw. Bischof von Würzburg, Herrn Dr. von Stein, gewidmeten Arbeit bot die am 8. Juli 1889 in der berühmten fränkischen Bischofsstadt mit dem vollen Glanz kirchlicher Ceremonien und der tiefen Pietät und Dankbarkeit der ganzen katholischen Bevölkerung begangene zwölfte Centenarfeier des seligen Heimganges des hl. Kilian. Der Umstand, daß die Schrift fast sieben Jahre nach jenen denkwürdigen Tagen an's

Licht tritt, gereicht ihr so wenig zum Nachtheil, daß wir darin vielmehr einen seltenen Vorzug derselben erblicken. Er legt beredtes Zeugniß ab für die Ausdehnung und Gründlichkeit der Studien, welchen der Verf. sich hingegeben, um für die Wahrheit Zeugniß ablegen zu können. Die Leistung muß mit Bezug auf die Gewinnung und auf die Verarbeitung des Materials als mustergiltig bezeichnet werden. Wer immer mit ähnlichen Vorwürfen sich befaßt, den möchte ich auf die Bearbeitung der Kilian-Frage durch Emmerich hinweisen. Sachgemäß zerfällt die Arbeit in zwei Theile. Der erste spendet die Documenta, und zwar die drei Passiones, das metrische Leben des Heiligen von Johannes Luterbech, zwei bisher ungedruckte Homilien über St. Kilian, die Notizen aus den Martyrologien des Rhabanus Maurus und Notker Balbulus und, last but not least, die Zeugnisse der Liturgie. Die Texte sind nicht lediglich mechanische Wiederholungen alter Drucke, sie stehen vielmehr auf der Höhe moderner Geschichtswissenschaft, da sie auf der gewissenhaften Untersuchung und Vergleichung der angesehensten Handschriften in München, Wien, St. Gallen, Zürich, Einsiedeln, Bern, Basel, Heidelberg und Carlsruhe beruhen. Diese kritisch gesicherten Texte werden dann im zweiten Theil mit der Ueberschrift „Abhandlungen" mit ebenso großer kritischer Schärfe gewürdigt. Die Bedeutung dieses Theiles gipfelt in der Untersuchung über die ältere und kürzere Passio, die nachweislich in der Mitte des 9. Jahrhunderts abgefaßt wurde und deßhalb eine feste Bürgschaft für die uralte Ueberlieferung des Bisthums Würzburg bezüglich seines Patrons enthält. Daß ein Theil dieser Abhandlungen eine mehr lokale Bedeutung besitzt, thut dem Interesse, welches sie den Freunden deutscher und irischer Kirchengeschichte gewähren, keinen Eintrag. Ueberall versteht der Verf. es, neben den Forderungen der wissenschaftlichen Kritik auch die Rechte des kirchlichen Besitzstandes und der Ueberlieferung zu schützen. Ja, gerade deßhalb, weil er so scharf zu prüfen versteht, ist es ihm so trefflich gelungen, die Traditionen der Kirche von Würzburg so fest zu stützen. Der Werth der schön ausgestatteten Schrift wird erhöht durch den Lichtdruck einer Seite aus dem Plenarium des hl. Kilian, welche Lukas 23, 21—34 darstellt.

Bellesheim.

Erinnerungen an Johannes Janssen. Von Franz Meister. Dritte, bedeutend erweiterte Auflage. Mit dem Bildnisse Joh. Janssen's in Lichtdruck. Frankfurt a. M. 1896. A. Fösser Nachf. (P. Kreuer). VI u. 211 S. ℳ 2.25.

Wenn Fr. Meister in der Vorrede zu seinen „Erinnerungen" den Wunsch ausspricht, es möchte die Schrift in der neuen Auflage sich einer ebenso günstigen Aufnahme zu erfreuen haben, wie in den früheren, so glauben wir versichern zu können, daß dieser Wunsch nicht nur vollständig berechtigt ist, sondern daß vielmehr das freundliche Lebensbild Janssen's in seiner erweiterten Form noch größere Beachtung verdient, als die früheren Bearbeitungen des Verf. Man liebt es, von großen Männern den Bildungsgang, die Art ihres Schaffens, selbst ihr Privat- und Verkehrsleben genau kennen zu lernen, und je mehr uns in einzelnen Zügen eine bedeutende Persönlichkeit anschaulich entgegentritt, desto mehr Befriedigung bietet die Lectüre ihres Lebensganges. Meister schildert uns nun den deutschen Historiker in einer Weise, die uns nicht nur seine literarische Bedeutung, sondern auch seinen liebenswürdigen Charakter und seine priesterlichen Tugenden vergegenwärtigt. Daher möchten wir die „Erinnerungen" allen, besonders aber der studirenden Jugend auf's wärmste empfohlen haben.

C. H.

---

1. **Der hl. Antonius in Toulon** und das Brod der Armen. Erzählung eines Augenzeugen von Stephan Jouve in Toulon. Nach der 4. Auflage des französischen Originals gefertigte und vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von F. X. Laun, Kaplan in Stuttgart. Zweite Auflage. Stuttgart, J. Roth 1896. 231 S. ℳ 2.
2. **Vier heilige Zeiten.** Kanzelvorträge für Advent-, Fasten- und Osterzeit, Pfingsten und Kirchweih, gehalten bei St. Ludwig in München von Dr. theol. Franz Klasen. Kempten, Jos. Kösel 1896. 224 S.

1. Das Hinterstübchen eines kleinen Kaufladens in Toulon ist gegenwärtig der Schauplatz großartiger Kundgebungen des Vertrauens auf die Fürbitte des hl. Antonius von Padua. Daß das Vertrauen in verschiedenen Anliegen Erhörung findet, bezeugen die vielen Geldopfer, die aus Dankbarkeit in dem bescheidenen Heiligthum zusammenfließen. Sie werden zum Ankauf für Brod verwendet, das man den Armen schenkt. Das Büchlein erzählt den

Ursprung, die Ausdehnung und den Segen der Antoniusandacht in Toulon. Man ersieht daraus, daß auch die Heiligen im Himmel für die Linderung socialer Noth thätig sein können.

2. Mit Recht beklagt es Dr. Klasen in der Einleitung zu seinen Kanzelvorträgen, daß auf Universitäten die Homiletik zu stiefmütterlich behandelt werde. „Wir müssen uns mit unseren Predigten leider so ‚durchfretten‘," sagt er. Nun ihm ist das ja nicht übel gelungen. Seine Vorträge bieten viele treffliche Gedanken in klarer Sprache. Wir hätten nur gewünscht, daß der Verf., der offenbar ein schönes Predigertalent bekundet, auf Disposition mehr Sorgfalt verwendete. Vielleicht hält er aber mit manchen Neueren die stramme Eintheilung für eine Fessel des Redners, die seine Gedanken und Gemüthsbewegungen zu sehr einschnürt. Darüber wollen wir nicht rechten. Das aber wird jeder zugeben, daß eine logisch und psychologisch gegliederte Rede, in der die Erklärungen, Beweise und Beweggründe am rechten Orte mit Kraft und Tact angebracht sind, auf den aufmerksamen Zuhörer eine nachhaltige Wirkung auszuüben vermag. H.

---

1. **Bethlehem.** Aus den neuprovenzalischen Weihnachtsliedern des Pfarrers Lambert ausgewählt und frei übertragen durch W. Kreiten S. J. Zweite vermehrte Auflage. Mit einem Titelbild in Lichtdruck. Freiburg i. B., Herder 1895. 198 S. *M.* 2.40, geb. 3.60.
2. **Novellen.** Von Joh. B. Diel S. J. 3. u. 4. Aufl. Freiburg i. B., Herder 1896. 399 S. *M.* 3.
3. **Dorotheen-Körblein** von Julie von Massow, geb. v. Behr. Beiträge zur Reunionsfrage aus der Zeitschrift „Ut omnes Unum" mit Erlaubniß der Verfasserin herausgegeben von Joseph Beer, Priester der Diöcese Regensburg. Augsburg, Literar. Institut von Dr. M. Huttler. 757 S. *M.* 3.20.

1. „Bethlehem" bietet wahre Perlen religiöser Poesie, die durch die Kunst des Uebersetzers auch in deutscher Fassung den lieblichsten Glanz besitzen. Darum wurde dem Werkchen schon bei seinem ersten Erscheinen die Anerkennung aller jener zu Theil, welche noch an ernsten Dichtungen Geschmack finden. Die neue Auflage ist durch eine interessante Schilderung der provenzalischen Weihnachtsfeier bereichert und belehrt uns zugleich über die große Menge sowohl ernster, wie naiver Lieder, durch deren Gesang die

katholischen Avignonesen das hohe Geburtsfest Jesu Christi zu verherrlichen pflegen. — Wir wünschen dem Werke die größte Verbreitung; sein Inhalt und seine elegante Ausstattung empfehlen es besonders als Weihnachtsgeschenk. C. H.

2. Diese Novellen, sieben an der Zahl, sind nicht nur meisterhaft geschrieben, sondern das Werk eines wahren Dichters, erquickend für Herz und Geist. Alban Stolz, der auch ein Dichter war, sagte einmal im Gespräche: „Die Leute täuschen sich, welche meinen, daß ich meine Sachen nur so aus dem Aermel schütteln könne; alles, was ich veröffentlicht habe, habe ich fünfmal geschrieben". An unseren Novellen kann man auch diese gewissenhafte Feile wahrnehmen: jedes Wort ist an seiner Stelle und jede überflüssige Ranke unbarmherzig weggeschnitten. Man fühlt aber zugleich, daß unsere deutsche Sprache unter den Fingern eines Mannes, der sie recht zu handhaben weiß, doch eine recht schöne Sprache ist. Solche Schriften verdienen die größte Verbreitung. R.

3. Der Inhalt des etwas dickleibig ausgefallenen Büchleins setzt sich aus Beiträgen zusammen, welche unter dem Titel „Dorotheen-Körblein" in der mittlerweile eingegangenen Zeitschrift »Ut omnes Unum« zuerst erschienen sind. In letzterer sollte den Katholiken, wie den Protestanten Gelegenheit zur Annäherung, zum Meinungsaustausch gegeben werden. Mit warmpulsirendem Herzen und unermüdlichem, ja geradezu rastlosem Seeleneifer, in den eindringlichsten Worten sucht J. von Massow ihre ehemaligen Glaubensgenossen von der Wahrheit der katholischen Kirche zu überzeugen, Vorurtheile zu beseitigen, Mißverständnisse, Bedenken und Zweifel zu zerstreuen und die heißersehnte Wiedervereinigung im Glauben anzubahnen.

Zur Förderung dieses hohen Zweckes hat J. v. Massow, die Gründerin des Psalmenbundes, sich eine neue Aufgabe gestellt, indem sie wieder eine Zeitschrift unter dem Titel „Friedensblätter" mit dem Motto: Pax vobiscum. Ut omnes unum! herausgibt. Sie erscheint im Verlag von Dr. M. Huttler in Augsburg in 12 Monatsheften zum Preise von ℳ 2.40 pro Jahrgang. Das erste Heft in nobler Ausstattung mit zahlreichen bischöflichen Empfehlungen liegt vor. Möge dies Organ zur Wiedervereinigung aller Christen hiermit auf's wärmste zur Weiterverbreitung empfohlen sein.



XXXVI.

Miscellen.

1. **Aus der Leipziger Universitätsmatrikel**[1]). Durch die vor Kurzem begonnene Veröffentlichung der Leipziger Universitätsmatrikel ist eine reiche Fundgrube für die Cultur-, Literatur- und Kirchengeschichte Deutschlands erschlossen worden. Dem Herausgeber Georg Erler, der die mühevolle Arbeit in wahrhaft mustergiltiger Weise ausführt, ist hierfür die Gelehrtenwelt zu größtem Danke verpflichtet. Der vorliegende Band enthält, nebst einer werthvollen Einleitung, die Immatrikulationen von 1409—1559. Der zweite Band, der sich bereits im Druck befindet, wird die sog. Matrikel der Artistenfacultät, d. h. das Verzeichniß der von ihr zu Baccalarien und Magistern Promovirten, und die Promotionen aus der theologischen, juristischen und medicinischen Facultät für die Jahre 1409—1559 bringen. Mit einem dritten, dem Registerbande, wird die Ausgabe der Matrikeln ihren Abschluß finden.

Obgleich nun eine gründliche Ausbeutung der Matrikel erst nach Erscheinen der Register möglich sein wird, so mögen doch jetzt schon einige Namen daraus mitgetheilt werden. Bei einem flüchtigen Durchgehen des umfangreichen Bandes habe ich mir hauptsächlich jene Männer notirt, die im 16. Jahrhundert gegen die lutherische Neuerung aufgetreten sind. Ich bemerke indessen im voraus, daß die folgende Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

W.[2]) 1471. Dns Adolffus princeps in Anhalt. Beim Ausbruch der religiösen Wirren Bischof von Merseburg.

1) Die Matrikel der Universität Leipzig. Im Auftrage der kgl. sächsischen Staatsregierung herausgegeben von Georg Erler. I. Band: Die Immatrikulationen von 1409—1559. Leipzig, Giesecke und Devrient 1895. 4⁰. XCVII, 752 S. ℳ 50. [Codex diplomaticus Saxoniae Regiae. 2. Haupttheil. XVI. Band.]

2) Der Kürze halber bezeichne ich das Wintersemester, das am 16. October begann, mit W, das Sommersemester, das am 23. April seinen Anfang nahm, mit S.

W. 1479. Conradus Coci de Wimpina. Der bekannte Conrad Wimpina. Vgl. Katholik 1891. I, 462. Dazu der wichtige Aufsatz von N. Müller in den Theologischen Studien und Kritiken 1893. S. 83—125; 1894 S. 339—362.

W. 1482. Iohannes Tetzil de Liptzk. Mit der späteren Anmerkung: Occasionem dedit mutationi religionis disputando de indulgentiis anno 1517.

W. 1483. Ieronimus Dungersam de Ochsenfurt. Katholik 1891. I, 453.

S. 1485. Iohannes Stopitz de Mutterwitz bacc., unter den Mitgliedern der natio Misnensium eingetragen. Es ist dies ohne Zweifel der im Meißnischen geborene Generalvicar der deutschen Augustinercongregation, Johann von Staupitz, über dessen Geburtsort und erste Studienjahre bisher nichts bekannt war. Da in den geographischen Nachschlagewerken ein Mutterwitz nicht zu finden ist, so war es wohl keine Ortschaft, sondern nur ein Schloß oder Hof.

S. 1486. Hermannus Rab de Bamberga. Kath. 1892. I, 557.

S. 1488. Wolfgangus Reddorfer de Hertzogawerach. Kath. 1892. I, 557.

W. 1490. Gregorius Breytkop de Konitz. Mit der Anmerkung: D. th. obiit 1529 in collegio principis, vir non indoctus. Kath. 1892. I, 555; 1893. II, 221.

S. 1491. Petrus Penick de Forst. Als Petrus Sylvius bekannt. Kath. 1893. I, 49 ff.

W. 1492. Frater Paulus Bachmann de Kemnicz. Kath. 1891. I, 451.

S. 1494. Iohannes Hirspeck de Pfarkirchen. Der Oheim von Joh. Chrysost. und Paul Hirschbeck (Kath. 1892. I, 553) und ein Lehrer von Cochläus, der ihn in der Widmung einer seiner Schriften (Von der Apostasey und von Gelübden der Closterleut. Mainz 1549) seinen „alten und lieben Präceptor zu Pfarrkirchen und Landau in Bayern" nennt.

S. 1496. Wolfgangus Schindler de Cubito. Mit der Anmerkung: s. th. professor, in maiori collegio collegiatus. Kath. 1892. I, 559; 1893. II, 27.

W. 1496. Erasmus Manteuffel. Später Bischof von Cammin in Pommern. Kath. 1895. I, 239.

S. 1498. Nicolaus Vehe de Bibrach. Bruder des trefflichen Dominikaners Michael Vehe, der ihm eine seiner besten Schriften widmete. Histor.-polit. Blätter. Bd. 110 (1892), 486.

S. 1500. Otto Beckmann de Warburgk. Kath. 1892. I, 546.

— Georgius Hawer de Torsenreudt. Kath. 1892. I, 552.

W. 1500. Udalricus Borckhart de Weyssenfeldt. Kath. 1893. II, 214.

S. 1502. Wolfgang Wulfer de Adorff. Ein anderer Vulfgangus Wulfer Hallensis S. 1517. Welcher von diesen beiden ist wohl identisch mit Wolfgang Wulffer, der in den zwanziger Jahren mehrere Schriften gegen Luther veröffentlichte? Kath. 1892. I, 562.

S. 1503. Antonius Engelbrecht de Engen. Kath. 1891. I, 454. Die von Dr. Falk aufgeworfene Frage, ob dieser Engelbrecht identisch sei mit dem Speyerer Weihbischof desselben Namens, muß bejaht werden. Vgl. Paulus, Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit. Freiburg 1895. S. 65. Antons Bruder, später Professor in Freiburg, steht 1508. Philippus Engelbreck de Engen.

S. 1504. Paulus Neidecker de Weyssmeyn. Später Propst von St. Gangolf in Bamberg. Viele Briefe von ihm an Nausea in Epistolarum miscel. ad Nauseam libri X. Basileae 1550. Auch in anderen Quellen des 16. Jahrh. mehrmals erwähnt.

— Iohannes de Maltitz. Bischof von Meißen. Kath. 1891. I, 458.

— Simon Plick de Petscha. Kath. 1892. I, 547. Dessen Bruder, später Syndikus in Erfurt, S. 1503. Wolfgangus Pleick de Petzchaw.

W. 1504. Mgr. Iheronimus Emser de Ulma.

S. 1507. Henningus Fürhaue Hildensemensis. Es soll wohl heißen Fürhane; denn es ist dies sicher Henning Pyrgallus (Feuerhahn) von Hildesheim. Kath. 1892. II, 557.

W. 1509. Henricus Helmes de Hildenshem. Wohl der Franziskaner Heinrich Helmesius (Kath. 1891. I, 456), der sich allerdings in seinen Schriften Germipolitanus nennt, was ich nicht zu übersetzen weiß.

S. 1510. Iulius Pfluck nobilis, filius domini Cesarii. Späterer Zusatz: Episcopus Naumburgensis.

S. 1511. Generosus dominus Paulus ex baronibus de Swartzberg. Bruder des bayerischen Landhofmeisters Christoph von Schwarzenberg, der 1538 dessen lateinische Gedichte herausgab. Hist.-pol. Blätter Bd. 112 (1893), 152.

— Graciosus dominus Erasmus baro de Lynberg. Erasmus von Limburg, später Bischof von Straßburg.

S. 1514. Fridericus Grawe de Weyssenfeldt. Der bekannte Nausea.

S. 1515. Petrus Mosellanus alias Schade Protegensis ex dioc. Trevirensi. Kath. 1891. I, 460.

— Christoferus Flurheim de Kitzigen. Kath. 1893. II, 214.

S. 1517. Henricus Henrici Magdeburgensis. Wohl ein Bruder des Dominikaners Johann Mensing, der sich 1515 als Iohannes Henrici Parthenopolitanus an der Wittenberger Hochschule immatrikuliren ließ. In der Leipziger Matrikel ist J. Mensing nicht zu finden; demnach war meine Vermuthung (Kath. 1893. II, 22) unbegründet.

S. 1518. Mauritius de Huttenn. Später Bischof von Eichstätt.

S. 1520. Ioannes Nopel. Später Weihbischof von Köln.

S. 1522. Melchior Zcobel. Später Bischof von Würzburg.

— Ioannes Mentzinger ex Freysingen. Uebersetzte einige Werke von Johann Eck. Nach Nausea Domprediger in Mainz.

— Ivo Scheffer ex Moguntia. Der bekannte Mainzer Drucker, der so manche katholische Werke verlegt hat. Sein Oheim, dessen Geschäft er 1531 übernahm, befindet sich ebenfalls in der Leipziger Matrikel: S. 1492. Iohannes Scheffer de Maguncia. Diese Angaben ergänzen die interessante Studie von F. W. E. Roth, Die Mainzer Buchdruckerfamilie Schöffer während des 16. Jahrhunderts. Leipzig 1892.

— Ioachimus ab Heide physicus ex Lewardia. Kath. 1893. II, 216.

S. 1523. Frater Bonifacius Bodenstein Paulensis. Kath. 1893. II, 27. Dieser Dominikaner, der in Magdeburg die lutherische Neuerung bekämpfte, stammte aus Würzburg. Vgl. Förstemann, Album Academiae Vitebergensis. S. 1508. Fr. Bonifacius Bodenstein de herbip. ord. predicator. In Sachsen wurden damals die Dominikaner gewöhnlich Paulaner oder Pauliner genannt, weil der hl. Paulus der besondere Patron der Ordensprovinz war.

W. 1523. Valentinus Hartung Anspach. Kommt später, nachdem er in Wittenberg Magister geworden, mit seiner Familie nach Leipzig zurück: S. 1545. Valentinus Hartungk mgr. Wittenbergensis, Paceus appellatus, cum filiolis Iohanne et Paulo. Kath. 1891. I, 455, wo jedoch behauptet wird, Paceus stamme aus Aegopolis. Der Convertit Paceus, der in Wittenberg Theologie studirte, ist aber doch wohl identisch mit dem Valentinus Hartung Onolsbacensis (von Ansbach), der 1533 in Wittenberg eine theologische These vertheidigte. Corpus Reform. X, 701.

S. 1525. Ioannes Koess Rhomhiltensis mgr. Coloniensis et predicator insignis. Kath. 1891. I, 457.

S. 1528. Frater Petrus Rauch de Onelspach, ordinis predicatorum. Kath. 1892. I, 557; 1893. II, 35.

S. 1532. Dns Ioannes Cochleus sacrae theologiae doctor.

W. 1534. Ioachimus Westfal Magdenburgensis. Wohl identisch mit Ioachimus Westfal Parthenopolitanus, der die Vorrede unterzeichnete zu Iudicium cleri et universitatis Coloniensis de doctrina et vocatione M. Buceri ad Bonnam. Coloniae 1543. Bezüglich dieser Unterschrift würde demnach C. Krafft (Theolog. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Prediger-Verein. Bd. II [1874], 72) irrig bemerken: „Dieser Name ist übrigens nur als pseudonymer aufzufassen, da es keinen Kölner Theologen dieses Namens gegeben hat. Die Pseudonymität wurde wahrscheinlich aus dem Grunde gewählt, weil kein angesehener und hervorragender Mann seinen Namen für die Schrift hergeben wollte."

S. 1536. Emeramus Schweller. Kath. 1893. II, 219.

W. 1537. Ioannes Wicelius de Fach. Ein Neffe von Georg Wizel, der ihm 1532 einige Briefe schrieb. Epistolarum libri quatuor Georgii Wicelii. Lipsiae 1537. V[4] sqq.

S. 1539. Andreas Erstenbergius ex Bischofsheym. A. Erstenberger, der 1586 unter dem Namen von Franz Burkhard den Aufsehen erregenden „Tractat von der Autonomie" herausgab. Janssen V[14], 442 ff.

S. 1544. Stephanus Agricola Augustanus. Kath. 1892. I, 545.

W. 1545. Bartholomaeus Kleindinst Annabergensis. Kath. 1892. I, 554.

W. 1555. Vitus Iacobeus Noricus. Kath. 1892. I, 554.

Vorstehendes Verzeichniß beweist, daß eine stattliche Anzahl katholischer Gelehrten des 16. Jahrhunderts in Leipzig studirt haben. Folgende Bemerkung des Herausgebers (S. XLIII) verdient auch hervorgehoben zu werden: „Es läßt die Anzahl der vor der Reformation in Leipzig studirenden Klosterbrüder keinen ungünstigen Schluß auf die wissenschaftlichen Studien der mitteldeutschen, insbesondere der meißnisch-thüringischen Klöster zu." Noch sei bemerkt, daß von 1409—1559 die Zahl der Immatrikulationen sich auf 44,107 beläuft. Es mögen nun auch noch einige protestantische Gelehrte und Prediger aufgeführt werden, die vor 1539, wo die lutherische Neuerung eingeführt wurde, die Leipziger Hochschule besucht haben.

S. 1487. Andreas Karlestat. Ob identisch mit dem bekannten Andreas Bodenstein von Karlstadt?

S. 1494. Lazarus Spengler de Nurenberga.

— Caspar Guttel de Reytze.

S. 1500. Leonhardus Keser de Patavia.

— Nicolaus Amstorff de Torgau.

W. 1506. Thomas Munczer de Quedilburck. Ob identisch mit dem bekannten Schwärmer Th. Münzer, von dem berichtet wird, er sei um 1490 zu Stolberg am Harze geboren.

W. 1507. Ulricus Huttenus de Buchen.

S. 1509. Iohannes Swebelyn de Phortzen.

W. 1509. Iohannes Fritschans de Falkenaw prope Cadanam.

W. 1510. Caspar Adeler de Augusta.

S. 1512. Bernardus Czigler de Missna.

— Stephanus Rott Czwickaviensis.

W. 1512. Ioachimus Kamermeister Bambergensis.

W. 1513. Caspar Creuczner Lipsensis.

— Dns Eobanus de Franckenberck magister Erfordensis. Mit der Anmerkung: Eobanus Hessus poeta.

S. 1514. Sebastianus Froschel de Amberga.

S. 1516. Andreas Althamer de Gundelfingen.

W. 1520. Dominicus Slewpener, can. eccl. cath. Vratislaviensis.

S. 1521. Iohannes Forscher Augustanus mgr. Ingolstadiensis.

S. 1535. Hieronymus Schurff Wittenbergensis.

Schließen wir mit dem sächsischen Prediger Andreas Hundorf Naumburgensis S. 1546, der in seinem 1568 erschienenen „Exempelbuch" berichtet, „der Teufel habe die Papisten getrieben, daß sie allenthalben, da man Luther's Ende erfuhr, greuliche Lügen von seinem Tode fürgaben, sonderlich wie er sich in höchster Verzweiflung in seiner Krankheit an einen Bettstollen solle erhängt haben". Da Hondorf bald nach Luther's Tod in Leipzig eintraf, so hat er hier wohl selber die „greuliche Lüge" erzählen hören[1]).

Dr. N. Paulus.

2. **Kirchenschätze aus Deutschland in Stockholm nach einem Berichte von 1634.** Im Jahre 1656 erschien zu Paris: Caroli *Ogerii* Ephemerides, sive Iter danicum, suecicum, polonicum. Die Einleitung berichtet die Veranlassung dieser Reise in den Norden. „Im Jahre 1634, am 11. Juli nachmittags bin ich (Oger) von Paris abgereist in Begleitung des Grafen Claudius de Mesmes. Derselbe war von König Ludwig XIII. als Legat zu den nordeuropäischen Fürsten abgesandt worden, und zwar zuerst zum König Christian IV. von Dänemark, um wegen des Friedens in Deutschland zu verhandeln. Er wurde ferner abgesandt nach Schweden, sowohl um der Königin Jungfrau Christina (cuius nunc est per orbem terrarum tunc procul pervagata gloria) zur Uebernahme der Krone zu gratuliren, als auch um der Königin Mutter Maria Eleonore von Brandenburg Beileid über den Tod ihres Gatten, Gustav Adolf, auszusprechen, dann aber auch um das Bündniß Frankreichs mit Schweden enger zu knüpfen und die des deutschen Krieges überdrüssigen und zum Polenkrieg geneigten Schweden von neuen Unternehmungen abwendig zu machen . . . ."

Die Gesandtschaft landete im Mai in Schweden und erreichte am 7. Mai Stockholm[2]). Hier kam sie unter Anderem in die Wohnung eines gewissen Vanderlin, das prächtigste Haus der ganzen Stadt, ubi plurimas praeclarasque tabulas (Gemälde auf Holztafeln) atque signa (Kunstgegenstände) vidimus, quorum Catalogum propter insignium artificum atque pictorum nomina

1) Es sei hier auf das neueste, bestens orientirende Schriftchen des Verfassers: Luther's Lebensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau. Mainz, Kirchheim 1896, hingewiesen. D. Red.

2) pag. 248 seq.

habeo. Sunt illa Herbipolis, Monachii aliarumque urbium a Gustavo captarum spolia; veteres enim Sueci istis comparandis pecuniam suam non impenderunt.

Am 10. Mai wurde den Herren in Begleitung eines Steno Botto und Gustav Horn der schwedische Staatsschatz gezeigt: suecica gaza sive thesaurus, ubi pretiosa regni supellex recondita est, quod vehementer cupieram. Profecto! ante Gustavum tenues erant ac modestae illae divitiae! Nihil neque fingo neque reticeo.

„Vor allem bemerkenswerth ist ein schwarzes und gekrümmtes Horn, welches sie „Teufelshorn" nennen, ehemals von einem schwedischen Ritter, der die Gestalt eines Satyr angenommen, im Kampfe abgenommen. (Folgt eine Legende über dieses hoch in Ehren gehaltene Stück). Es sind da 6 große silber-vergoldete Trinkgeschirre, 4 auch 5 Fuß hoch, worin ganze Kinder könnten eingetaucht werden; diese Gefäße heißen auf deutsch: Wilcom, d. h. bien-venu! Weil sie damit ihre Gäste bewillkommen und zu 10—12 ein solches Gefäß austrinken.

Es sind zwei Globus da, Erd- und Himmelsglobus, von Silber, welche die Nürnberger dem Könige Gustav schenkten, um sich von Schatzung loszukaufen.

Alles Uebrige, das ich mir Stück für Stück ansah, ist fette Beute von Würzburg und München, jüngst von Gustav heimgetragen, besonders ganz ausgezeichnete religiöse Gemälde der berühmtesten Meister, Albr. Dürer, beider Kranach, aber auch profane, von H. Schöpfer, Refinger, Burgmaier, Fesele, die alle ausgezeichnete Künstler waren. Um nur eines hervorzuheben, es ist da ein Muttergottesbild vom letzten Sigismund, Polenkönig, vor wenigen Jahren gemalt und dem Herzog Wilhelm von Bayern zum Geschenk gemacht, eine ganz vollendete Arbeit. Zu sehen sind auch, nicht ohne Unmuth für ein katholisches Gemüth, Kreuze aus solidem Gold und consecrirte Kelche, auch Bischofsstäbe und anderes Kirchengeräthe, aus den Tempeln Deutschlands genommen, wovon die meisten mit Gemmen und Edelsteinen übersäet und geziert sind. Besonders ragt hervor ein Kreuz von zwei und mehr Fuß Höhe von der kostbarsten und feinsten Arbeit, worin ein nicht geringer Theil vom Kreuze des Herrn eingelegt war; als ich es mich verneigend küßte, lächelten diese Schweden, die doch kurz vorher ihr Teufelshorn mit höchster Reverenz vor dem Altar oder Teufel mir

gezeigt hatten. Und ich glaube, wenn ich darum gebeten hätte, hätte ich leicht eben diese Kreuzpartikel erhalten können. Ich sah einen sehr großen Kelch aus Achatstein mit gleichem Deckel, ein Fuß im Durchmesser, von goldenen Bogen umgeben; er wird bei den Katholiken zur Aufbewahrung der consecrirten Hostien gedient haben. Ich sah ein ganzes Einhorn, von mehr als Mannsgröße, dunkelfarbig. Ich sah goldene und silberne Münzen alter Cäsaren von Julius bis Hadrian. Sie liegen in einem Schranke; je auf einen Cäsar kommen etwa 108 Stück.

O Wechsel der Dinge! Acht Jahrhunderte hindurch haben sich die Herzöge von Bayern und die anderen deutschen Fürsten und Städte abgemüht, an diesen Schätzen zu sammeln, und die Kaiser, vor allen Karl der Große, um damit die Kirche zu bereichern; fromme Hirten endlich unter weisester Sparsamkeit suchten das mit ihren Erbgütern zu vermehren, um alle diese Schätze und Reichthümer an einem einzigen Tage den Schweden zu überlassen!" —

So weit Oger über die deutschen Schätze und Kostbarkeiten in Stockholm. F. F.

3. **Eine Studienstiftung für fränkische Jünglinge in Perugia.** Bischof Nicolaus von Frascati besaß mit päpstlicher Bewilligung eine Dompräbende und zugleich die Archidiaconatsstelle zu Würzburg. Aus diesen Würzburger Einkünften gründete derselbe an der alten Universität Perugia ein sog. „Haus der Weisheit" und bestimmte, aus Dankbarkeit für die aus Franken bezogenen Hilfsmittel, daß Bischof und Kapitel von Würzburg auf ewige Zeiten das Recht haben sollten, zwei unbemittelte Studenten ihrer Diöcese zu wählen, welche unentgeltlich in jenem Hause zu Perugia wohnen und sieben Jahre lang Kirchenrecht daselbst studiren könnten. Von dieser Vergünstigung wurde vielfältiger Gebrauch gemacht. Als später die Rectoren dieses Studienhauses den fränkischen Jünglingen diese Vergünstigung entziehen wollten, veranlaßte Cardinal Franz von Eustetis, Archidiacon von Würzburg, den Papst Innocenz VIII., mittelst einer Bulle vom 7. November 1486 die ursprüngliche Stiftung zu sichern. Seit dem 16. Jahrhundert wurde von dieser Stiftung ein Gebrauch nicht mehr gemacht[1]).

---

1) Scharold, Dr. M. Luther's Reformation in Beziehung auf das damalige Bisthum Würzburg. Würzburg 1824. S. 54.

4. **Die Grabstätten der deutschen Studenten in Bologna und Padua.** Bekannt ist der starke Besuch der Rechtsschulen zu Bologna und Padua seitens der Deutschen bis tief in's 16. Jahrhundert. In diesen Städten schlossen sie sich zusammen und begingen, wie es dem Mittelalter besonders eigen war, die kirchlichen Feste, wie auch die Todtenfeierlichkeiten in besonderen Kirchen. Hier hatten sie auch ihre gemeinsamen Begräbnißstätten. Nachfolgende schöne Inschriften, welche jetzt wohl kaum noch erhalten sein werden, fand ich in dem wenig bekannten Büchlein: Selectae christiani orbis Deliciae ex urbibus, templis, Bibliothecis et aliunde per Franc. Sweertium F. Antverpiensem. Coloniae Agrippinae sumptibus Bernardi Gualteri mDcnx. 673 Seiten kleinoctav [1]).

Bononiensia (p. 258).

In ambitu monasterii Germanorum.

Siste gradum, specta monumentum hoc, quaeso, viator,
Quod pia, quod cultrix legum Germana juuentus
Condidit, vt genti pateat commune sepulcrum,
Vt Germanorum manes post fata quiescant,
Sacra parentali capientes annua ritu.

M. D. I.

O quam fragilis (ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ) ruit voluptas.

Patavina (p. 302).

In communi Germanorum sepulcro.

Ne plores hic amissos, Germania, natos,
Tempore quemque suo fata locusque manent.
Felices, ne conspiciant incendia mundi,
Ante mori summum qui potuere diem [2]).
Cum nutante breui coelum dabit axe ruinam:
Et tandem falsum non sinet esse Deum.

Anno Dni M. D. LXI.

Conciliario Nicolao Ribeysen, Procuratoribus
Melchiore Haintzel et Carolo Bambergo.

---

1) Aus 75 Städten Europa's sind die Inschriften zusammengetragen.

2) Vermuthlich haben die höchst traurigen damaligen Zustände in der Christenheit, zumal in Deutschland, dem Dichter den Gedanken an den bevorstehenden jüngsten Tag nahegelegt.

Redigirt unter Verantwortlichkeit von Dr. Joh. Mich. Raich in Mainz.
Mainz, Druck von Fl. Kupferberg.

Register des ‚Katholik'.

Jahrgang 1896.

(Die eingeklammerte Ziffer bedeutet Band II.)

